



Bylo by osudným omylem, kdybychom odlučovali vnitřní život víry od vnějšího života církve. Jedno bez druhého by byla jednostrannost, jedno bez druhého by znamenalo ochuzení. V duchu víry jsme přijali volbu Jana Pavla II. jako dar působení Ducha svatého, jako znamení nové doby církve. Jaký duchovní život, jaká spiritualita by měla této historické události odpovídat? Nad tím bychom se měli všichni zamyslet, protože si nemůžeme žít svůj život vydělení z našeho společenství víry a jeho dějin, ze společenství naděje, pokání a lásky. Všichni jsme odpovědní za současnou tvář církve. Všichni musíme tvořit svému papeži duchovní zázemí: je papežem jen s námi.

#### Konzervatívec nebo progresista?

Těm, jimž záleží na opravdovém křesťanství obecně a na katolické církvi zvláště, vyvstává otázka: půjdeme s Janem Pavlem II. vpřed nebo vzad? Optimisté i pesimisté mají už hotové odpovědi. Ale sama otázka je už špatně položena. Nejde o to, aby byl papež vyznavačem toho či onoho směru: nesmí patřit žádnému! Tyto etikety mají jakousi funkci na jiné rovině - ale na té papež nestojí. Jeho ekkléziologická funkce je jiná, jeho poslání má jiná kritéria než teologické směry. Proto raději prosíme Boha, Krista a svatého Ducha, aby papež byl skálou, aby byl oporou svým bratřím, aby jeho služba jednotě církve byla plodná. Podle "pověřovacího dialogu" Kristova s Petrem /Jan 21,15nn/ první otázka, která se tu klade, je otázka l á s k y a p r a v d y .

Jaká je odpověď na tuto otázku? Zatím ji dal sám, nemusíme ji hledat - první slova Jana Pavla II. byla: "Nebojte se, Kristus je s námi".

#### Redemptor hominis

Jeho první encyklika dává tutéž odpověď: středem všeho života církve i života lidstva je Kristus. Není třeba, aby papež říkal něco jiného než toto: ostatní řeči mohou vést jiní. Je však nutno, aby jeho slovo bylo věrohodné, tj. aby bylo plné silnou vírou, aby bylo pevné a jasné, aby bylo řečeno světu dnešnímu i budoucímu tak, jak má být řečeno.

Tato encyklika představuje nový styl: je velmi prostá, cituje jen Písmo, koncil a liturgii, není polemická, nezabíhá do teologických jemností. Je to slovo víry - o tom nemůže být pochyb.

Je to slovo do této doby? Kritici se již ozvali, že papež mluví, jako by vstal apoštol Pavel z mrtvých a mluvil o znečišťování prostředí a potratech. Není to však velká chvála? Nebo že prý mluví předkantovsky. Musí však papež mluvit kantovsky nebo pokantovsky? Pro mnohé by byl papežem opravdu moderním, kdyby zrušil nerozlučnost manželství a doporučil potraty.

Zdá se však, že z řady posledních papežů má Jan Pavel II. k životu nejblíže, ba blíže než mnozí kritici. Prošel hrůzami své země, stížená nejtěžší ranou válek a koncentráků, zná prostředí dělnické i intelektuální z blízké zkušenosti, zná Východ i Západ, ateismus i různé formy víry. Redemptor hominis nese toho stopy. Je to vyznání víry v Boha a víry v člověka, které se zrodilo "v požáru dýmu, hněvu a blesku" - nikoliv u zeleného stolu. Proto může oslovit všechno lidstvo - pokud chce slyšet a pokud má smysl pro svědectví křížové cesty.

#### Puebla

Obraťme nyní pozornost k "vnějším" událostem. Cesta Jana Pavla II. do Latinské Ameriky, jeho řeči k biskupům a kněžím vzbudily různost názorů. Není divu, neboť věci tohoto kontinentu jsou velmi složité. Papež však neodsoudil tzv. teologii osvobození, tím méně zmírnil boj za práva chudých! Teologii osvobození naopak doporučil ještě jiným kontinentům, ale odmítl výlučnou inspiraci ideologiemi, které nejen že nejsou kře-

štánské, ba naopak jsou někde a často protikřesťanské. Nemá na to právo? Na papeže se nevztahuje svoboda myšlení? Ovšem papežovo myšlení - namítne se - není totéž co názor teologa. Zajisté; proto bylo jeho povinností říci jasná slova rozlišení. Má k tomu závazek svého úřadu, a krom toho zkušenost aspon s dvěma ideologiemi a jejich praxí.

Papež jasně zdůraznil, že jeho místo je na straně chudých a utiskovaných. Kromě násilí, které je posledním zoufalým pokusem, může být svobodná volba různých cest k sociální spravedlnosti. Papež není prostě ani černý, ani rudý. Jeho cesta do Puebly byla cestou pastýře, cestou odvahy a moudrosti.

### Návštěva Polska

Triumfalismus? Tradiční pouťové projevy? Masový katolocismus? Polonissimo? Konec ekumenismu a univerzalizismu? Takové obavy jsme měli před tou cestou. Ti, kdo tam nebyli, kdo nic z toho neviděli a aspon neslyšeli, mají je nadále.

Kdo však chce vidět hlouběji a nemyslet ve starých kategoriích, kdo má trochu citu pro "rozlišování duchů", musel změnit smýšlení. Co jsme viděli a slyšeli, nebyly táborové řeči, masy zvědavců, senzacce, show, "politická demonstrace odporu". Byl to projev víry, projev vroucí lásky k svobodě, projev utlačené duše. Co na tom, že jich byly miliony?

Tato cesta byla jen pokračováním encykliky Redemptor hominis. Papež, který líbá zemi, klečí na kolenou a se zakrytou tváří v Osvěčimí, který jde soustředěně, s rukama téměř sepjatýma před čestnou rotou - jako obraz lásky proti obrazu moci - papež, který pomine oficiální programy a mluví s každým dělníkem, zpívá s mládeží písničky a diskutuje s vědci - to je nový obraz nového papeže.

Uvěřili jsme v lásku tohoto muže - a proto nemáme obavy o ekumenismus z jeho strany. Už kdysi se Karl Barth rozhořčil na protestantské puritány, kteří se pohoršovali nad "svatým rokem" v Římě. Zdá se, že pohoršení nad tímto papežem je ještě méně na místě.

Křesťanství, které Jan Pavel II. představuje, je křesťanství silné a p o k o r n é . Takové právě potřebuje tato doba. Máme krizi kněžských a řeholních povolání, krizi manželství, krizi naukovou, krizi kázně atd. Že by papež o tom nevěděl? To je nepravděpodobné. Má však k těmto krizím připojit ještě krizi papežství?

Právě teď potřebujeme skálu. Papež nám nemůže představovat křesťanství chatrné a vykradené, neduživé a rozložené, podlomené vnitřní dezercí a vnější zbabělostí. Zdá se, že z Krista, z Ducha svatého nový papež tuto sílu má. Mariánský rys jeho osobní zbožnosti ještě podtrhuje, že je mužem silné víry, opravdové hloubky. Ne nadarmo chtěl dvakrát vstoupit ke karmelitánům.

Postavení papeže v tomto rozbitém světě není zajisté lehké. I on bude mít obtíže, je ohrožen a dopustí se chyb. Sám žádal po příjezdu z Polska, "aby věřící papeže kontrolovali". Bude-li to kontrola "zlého oka", bude její užitek malý. Papež je spojen s námi a my s ním. Naše "kontrola" bude naše společná cesta lásky a pravdy.

- - - - -

Čtení oslaví Boha více, když z něho více vyzískáme, když se stane hlubším životním úkonem nejen naší inteligence, ale celé naší osobnosti ponořené a osvěžené v myšlení, v rozjímání, v modlitbě nebo i v kontemplaci Boha.

Thomas Merton, Rozjímání v samotě

## UMĚNÍ ČÍST PERIODIKUM

Každý čtenář má svou "knihu přání a stížností", do níž se ukládají jeho reakce na přečtený text - pobouření, nadšení, námítky, otázky, požadavky, doplňky. Málokdy má příležitost projednat to vše přímo s autory. Přesto existuje možnost, jak snížit na minimum neuspokojenost a vydobýt z četby maximum hodnot: zvýšit svou čtenářskou kvalifikaci. Množství nedorozumění pochází z toho, že si čtenáři /dost/ neuvědomují, že kvalita čtení závisí nejen na autorovi, ale také na čtenáři.

Pokusme se tedy o hlubší reflexi o této jen zdánlivě prosté činnosti. Jako osnova naší úvahy mohou sloužit tři slova nadpisu.

## I. Umění

Španělský filozof Miguel de Unamuno připomněl ve svém nesmrtelném podobenství o třech obuvnících, z nichž poslední "šil boty nábožně", že se jakákoli činnost může dělat z různých motivů a různě dokonale. To platí i o čtení, a to navzdory klamnému dojmu, že je věc vyřízena dosažením gramotnosti. V naší době ovšem různá nepříjemná zjištění vedla k pokusům o zdokonalení této významné lidské činnosti. Jejich paleta sahá od techniky úsporného čtení a školení v přednesu, přes pokyny psychohygieny a léčebné zásahy psychoprofesi, přes zásadní přínos teorie komunikace až po moderní hermeneutiku, z níž těží např. i biblická exegeze.

My teď chceme jít jinou cestou. Pro naši úvahu nabízí nejpodstatnější hlediska obor, kterým se obíráme. Je-li možné šít boty nábožně, pak je možné také nábožně číst. Nejen možné, ale i zavazující; zejména při tematice dotýkající se božských skutečností vyžaduje logika věci, aby to byla činnost hodnotná teologicky a eticky.

## Teologicky

V sobě samém Bůh vyslovuje celé své bytí Slovem - Logem. Mimo sebe se vyslovuje částečně a analogicky stvořením; proto můžeme číst v "knize přírody". Poselství nejvyššího řádu obsahuje Písmo, svědectví o vtěleném Slovu. Teologická literatura je lidské slovo medituující o Bohu. K. Rahner dobře vystihl, že náboženské knihy, pokud jsou pravé, slouží Písmu: buď na ně připravují nebo je domýšlejí a aplikují.

Psané slovo. Bůh je nabídl už v období, kdy naprosto převládala řeč mluvená, ve značně prostším kulturním prostředí. Pro nás má nepoměrně větší význam, my nemůžeme bez písma existovat. Ale nejde jen o bibli; zarputilé písmáky, blicisty a fundamentalisty, kteří tvrdí, že vystačí s bibli a vlastním rozumem, usvědčuje ona sama /2 Petr 3,16/. My jsme přijali Boží zvěst oblečenou do výraziva posledního asi /půl/ století, jenže ona je v církvi dále prožívána, znovu objevována námi a pro nás. Tento poznávací proces probíhá v několika liniích: osobní prožívání a praktikování věřících, odborná práce teologie, formulace magisteria /shrnuté nejstručněji/. To všechno se slévá v živou víru církve té které doby popř. i místa, znova a znova vlastním rozumem a srdcem uchopující tutéž a věčnou pravdu Boží.

Svědectvím a nástrojem duchovního vzpínání k Bohu je teologická a náboženská literatura, knižní i periodická, od vysoce odborných prací přes řadu odstínů až třeba po osobní hodnotné vyznání.

Ani jednotlivec ani partikulární církve se nemůže dobrovolně izolovat od života celé církve. Vzájemné duchovní sdílení patří ke KATHOLICE od počátku. Druhé vatikánum je znova zdůraznilo a prorazilo i hradby katolického ghetta. Stalo se samozřejmým, že po stoletích

izolace nasloucháme nejen patristickému, ale i současnému Východu, věřící duši ještě nesjednoceného Západu, ba i nekřesťanům, u nichž je možné tušit působení Ducha. Hovoří se o žádoucím přínosu svébytné teologie v Asii, Africe a Latinské Americe. Téměř žízňivě se očekává přínos teologie klíčící v našem ostrém klimatu.

Bůh nás oslovuje také prostřednictvím literatury zachycující meditaci v církvi, literatury starší i současné. /Na současnou je třeba položit jistý důraz, pokud v sobě nese podstatně, trvalé hodnoty minulosti a snaží se objevit hodnoty důležité pro víru dneška./ K životu církve patří oslava Boha liturgií, naplnováním jeho vůle, vnitřním spojením v modlitbě, šířením víry, ale také prací rozumu - hledáním a poznáváním Boha. Celý vesmír má vzdávat čest Stvořiteli, proto ani lidský intelekt v tom nesmí zaostávat. Ale tím už přecházíme na další pole.

## E t i c k y

Už z tohoto malého náčrtu vyplývají podstatné mravní závěry. Navažme nejprve na zmíněnou výzvu adresovanou naší, české a slovenské teologii. Jistěže má vždycky za úkol vybírat a zprostředkovat hodnoty vzniklé na privilegované půdě jinde, asimilovat je pro naše prostředí a mentalitu; k věci ovšem patří celkový obraz teologického ruchu ve světě, abychom měli cennou příležitost učit se rozeznávat a vybírat. Ale jde také o zpracování toho původního, co přináší podněty z našeho pastoračního terénu a k čemu inspiruje právě nás vanutí Ducha. Musíme si uvědomit, že na rozdíl od jiných věd pravou teologii nedělají jen chytré hlavy, ale lidé žijící s Kristovým tělem. Touha osobně vyniknout nebo proslavit svůj národ je předpoklad nevalně nadějný. Skutečné hodnoty může vydat jen pokorná služba pravdě - Pravdě - a duchovnímu společenství bratří a sester.

Co s tím má společného řadový čtenář? Ne tak málo. Talenty pro namáhavou práci v teologii se probouzejí i v situacích tísně, ovšem z půdy obecného vědomí, že je to práce významná a nenahraditelná. Že je to nejen vyučování budoucích kněží, rutinní předávání a popularizace, ale také kvalifikované poradenství, kritické posuzování a ve vrcholu dobrodružství badatelského hledání pravdy, neméně vzrušující než jak je známo z jiných vědeckých oborů. Je to služba Božímu lidu a pastorační, ale také - jak opět ozřejmil průběh Druhého vatikánského koncilu - učitelskému úřadu na nejvyšší úrovni.

Už z toho důvodu - vytváření příznivého klimatu pro teologii - není lhostejné, zdali a na jaké úrovni se čte. Tím jsme však už přešli k m o t i v a c i . Další motiv, nejběžnější, je nutnost sebevzdělání pro potřeby vnitřní pastorační, neboť náročnost vzdělaných laiků právem vzrůstá, i pro kontakt s jinými, u nichž má zásadní význam osobně prožitá a do hloubky poučená víra, nejen schopnost bez trapnosti odpovědět na námítky a orientovanost v dnešním světě. Marnivá zvědavost nebo předpojaté slídění buď po herezích u autorů nebo naopak po slabších oficiálních prohlášení rozhodně nejsou motivy morálně přijatelné. Takoví nechtou nábožně, spíše bezbožně, protože bez úcty k pravdě, bez lásky k Bohu a k bližnímu.

K etické stránce patří také vypěstovaný vnitřní postoj. K četbě, o níž mluvíme, se sluší přistupovat se základními předpoklady zájmu a úcty.

Z á j e m je nelhostejnost. Není třeba dokazovat, že vůči pravdě o Bohu nelze věřícímu a milujícímu zůstat lhostejný. Samozřejmě, nikdo nemůže pojmout všechno vědění, ostatně i tady platí prudenciální pravidlo správné míry a nutnost výběru. Ale jde o zásadní, hluboký postoj, o trvalou, bytostnou touhu po Bohu všemi způsoby, i poznáním, novým a lepším.

V této souvislosti je těžko, bratři kněží, vyhnout se pohledu do stavovského svědomí. Volá po něm např. šalebná představa horlivých, že nemají čas na studium; uspěvající dojem některých, že stačí dávat ze sebe a z nehlubokých materiálů; celá generace téměř bez znalosti jazyků, tedy před zavřenou bránou do světové teologie, pastorálky, duchovní literatury atd.; nedostatečné využívání pražské Pokoncilní knihovny a těch solidních knih, které u nás stačily vyjít.

F.X. Novák, vynikající znalec kněžského života u nás v nedávné minulosti /Kněžské problémy 1912; Pohledy do života bohoslovců a kněží, 2. vyd. 1930/, si všiml rozdílného vztahu českého a německého kléru k teologii. Češi vynikali nad Němce během studia, ale po svěcení jako by ztratili zájem. Němečtí kněží nepřestali ani v pastorační studovat a udržovat se na výši novou odbornou literaturou. V čítárně mnichovské vědecké knihovny vídal až třetinu míst obsazenou muži s kolárky, doma spatřil sotva jedince.

Jedno z vysvětlení jistě tkví v naší národní povaze. Rozbor jejích kladů a záporů, a to se zvláštním zřetelem na katolíky a kněze, nás ještě čeká. Zřejmě však tu hraje podstatnou roli sklon k p r a k t i c i s m u , tj. vysoké hodnocení řemeslné /popř. kutilské/ zdatnosti a hmatatelných výsledků, nedůvěra k patosu velkého stylu a pohrdání "nepraktickou" teorií. - Problém lze postavit i obráceným směrem: promluvila už naše katolická teologie tak vlastní řečí, aby udeřila na silné struny české duše?

Ú c t a je velmi základní mravní postoj k Bohu, lidem, hodnotám, k bytí, kráse a dobru /Dietrich von Hildebrand/. A k pravdě.

Pravda je výpověď o něčem, co je. /Lež je výpověď o něčem, co není./ Ale každé bytí, tím spíše svrchované Bytí, otevírá svá tajemství, jen když dovedeme v pokoře a údivu ztrnout před jeho velikostí a krásou. Nikoli, když přistoupíme povrchně, hlučně, pánovitě a netrpělivě.

Liturgické pocty vzdávané knize knih jsou i připomínkou povinné úcty ke každému slovu sdělujícímu pravdu. Každá pravda je Boží.

## II. Č í s t

Mluvené slovo přenáší duševní obsahy mezi přítomnými. Psané slovo je přenáší do dálek prostoru a času, jenže ochuzené o řadu prvků mimoslovní komunikace, které při přímém styku řeč doplňují a zpočopitelnují. Živý rozhovor, plynule navazující svobodnou výměnou myšlenek mezi bezprostředně reagujícími a vzájemně se inspirujícími partnery, může být jen do jisté míry imitován korespondencí. Naproti tomu kniha nebo periodikum zůstává komunikací jednosměrnou.

Není bezúčelné uvědomit si další specifika písemné komunikace, zaměřené v našem případě na sdělování převážně teoretických, odborných obsahů.

Na papír se dostane formulace zralejší, promyšlená a uspořádaná. To proto, že je třeba šetřit místem, ale také usnadnit čtení. Doléhá i vědomí odpovědnosti za psané slovo, které žije vlastním životem; jen zřídka mu může autor přijít na pomoc.

Dobří autoři se snaží vyjít čtenáři vstříc tím, že se vžívají do jeho pocitů, představ, názorů, reakcí. Nikdo ovšem, aspoň při náročnějším tématu, není schopen tak dokonalé formulace, aby úplně uspokojil všechny čtenáře. Ostatně, je to ideál? Když se o to pisatel příliš snaží, zatíží text nudou, protože vnucuje čtoucímu pasivitu, a tak znehodnotí jeho poznávací proces. Ke skutečnému osvojení se potřebujeme s problémy také sami poprat; nedopovědnosti textu mají v tomto smyslu kladný význam.

Dobry čtenář vychází vstříc tím, že se snaží za textem vidět živého člověka, uhadovat jeho pochody, svízele i objevitelská vítězství. Překonat odcizující papírovou bariéru a vstoupit do přátelského dialogu, skoro spiknutí k odhalení pravdy. Ptá se autora a odpovídá si z materiálu, který mu on už poskytl, a samozřejmě i z vlastních zásob. Pro takový dialog si ovšem musí něco v sobě přinést, shrneme to do hesel důvěra - kritika - sebekritika.

Důvěra je základní předpoklad plodného mezilidského styku vůbec. Důvěřovat je vždycky spojeno s nějakým rizikem, ale vyhýbat se jakémukoli riziku znamená znelidštit se. Když tedy čteme, normálně předpokládáme, že autor věc zná a že je vědecky poctivý. Jde o druh přirozené víry.

Kritika je nezbytný doplněk důvěry, nemá-li četba ulpět na povrchu ať nadšeného, ať trpného konzumu. Pouhý spotřebitel zůstává dlužen sobě, autorovi i věci samé. Není schopen bránit se možnému omylu autora ani svému vadnému pochopení.

Věřící člověk je náchylný podléhat nekritičnosti vůči čemukoli v oblasti víry, třebaže je v praktických záležitostech normálně na výši. Naše nekritičnost představuje jednu z překážek přijetí víry dnešními lidmi, pro něž je naivní člověk, když bere sdělení bez samozřejmé kritické reflexe, vyřízen jak inferiorní a nepříslušný ve věci poznání.

Vyskytuje se mezi námi i druhý extrém, vášnivá apriorní kritika. Protože "krajnosti se dotýkají", také ona zabranuje v přístupu k pravdě. Může se projevit impulzivním odmítnutím nebo odvoláním na to, že přece vždycky to tak bylo, nebo palbou osobitých argumentů, ale vždycky je to prostě obhajoba svého, o pravdu tu nejde. Kořeny takové defenzivní kritiky bývají pýcha, duševní lenost, strach.

Pravá kritika vychází z pokorné a statečné vůle k pravdě.

Sebekritika je kritika kritiky. Čtenář si potřebuje kriticky zhodnotit nejen autorův názor, ale i svou reakci na něj. Je to střízlivý pohled na meze vlastního poznání. Jako trvalý stav mysli je to součást pokory, nejen křesťanské.

Tvrzení jiných ověřujeme tím, že je zkusmo, "metodicky" zpochybňujeme. Zcela právem jenom tehdy, když umíme položit kontrolní otázník i za svou kritiku. Jinak bychom činili svůj rozum absolutním soudcem.

Drtivá, bezohledná kritika bývá symptomem falešné, pyšné sebejistoty. Je naopak známkou velkého ducha, že hledá závalu v první řadě u sebe. O svatém Tomáši Akvinském se traduje, že když něčemu nerozuměl po prvním přečtení, konstatoval klidně Stultus ego /Já jsem hlupák/ a četl po druhé; když ještě potom nerozuměl, řekl si Stultus ego vel ille /Buď jsem hlupák já nebo on/; teprve když nechápal ani po třetím přečtení, udělal závěr Stultus ille /On je hlupák/ a knihu odložil.

K bezprostřední dobré dispozici patří známá, ale připomenutíhodná podmínka: ztišení, soustředění mysli. Před sportovním výkonem je zapotřebí maximálně probudit pohotovost svalové energie; oddechová relaxace naopak vyžaduje maximální uvolnění a rozptýlení těla i ducha, a na obojí existují odborné návody. Má-li být čtení plodnou myšlenkovou prací, musí se člověk uvolnit od tělesných a duševních stresů, napětí, uklidnit tékání představ a s příjemným očekáváním, s radostnou zvědavostí se oddat autorovu vedení do světa poznání. Současné návody k přípravě duševní práce těží ze zkušeností meditativního Východu a připomínají naše známé techniky rozjímání. Ta blízkost není zcela náhodná a jestliže někdo nad teologickou literaturou maně vstoupí do dialogu s Bohem, je to jen logické a známka optimální dispozice.

Nakonec sem patří připomínka nezapomínanější ctnosti. V d ě č n o s t poskytuje autorovi, když se s ní někdy setká, ujištění - potřebnější, než si čtenář běžně umí představit, že se nenamáhá do prázdna. Má však význam i pro čtenáře samého.

### III. P e r i o d i k u m

U knihy jde o jednoho autora, u novin o velké množství pisatelů. Odborné periodikum soustřeďuje několik autorů, kteří byli pozváni, protože mají co říci k nějakému okruhu otázek. Jejich osobnost zůstává, stejně jako u knihy, složkou jejich sdělení, ale na rozdíl od knihy jednoho autora nebývají jejich pohledy skloubeny do jednotného celku.

Odpovědná redakce neudělá z takového svazku ani neuspořádanou názorovou tříšť ani volnou bojovou arénu. Snaží se podat materiál tak, aby jej čtenář mohl asimilovat do své syntézy vědění. Nenabízí autorů a texty, od nichž se nedá čekat skutečný přínos: bez kvalifikace odpovídající zaměření publikace nebo tématu, rozmělnující známé věci, fanaticky útočné.

Na druhé straně každá publikace, podávající vzhled do současného myšlenkového dění v církvi, musí obrážet p l u r a l i t u teologie, která chce být živá, tj. vůbec k něčemu dobrá. Požaduje-li někdo od teologie jen hotové informace, nesporné a jasné, je na špatné adrese; takové může najít v katechismech pořídenském období. Přiznejme tomuto historickému období spravedlivě, že vneslo do západní církve mj. cennou zkušenost řádu, jejíž jádro není dovoleno opustit. Ovšem doznívání Tridentina, jak jsme je ještě zažili, uvázlo v málo tvořivém a sklerotizujícím ovzduší, a to muselo Druhé vatikánum vyvětrat. Jistěže má i toto naše období svá nebezpečí současná a budoucí. Nelze na ně zapomínat, ale nelze je vyřídít zarputilou, zaslepenou, špatnou věrností, jejímž otcem bývá strach = malá víra.

Je paradoxní, ale nevyhnutelné, že pokoncilní teologie navazuje ne tolik na právě skončené období, jako na tvořivé ovzduší patristiky a na pluralitu středověké teologie s jejími disputacemi, zápolením škol a plnohodnotným životem ducha.

Díky Bohu, už je zase jasné, že Duch svatý nepůsobí /jak to lidové představě vnukala holubice u hlavy sv. Řehoře Velikého/ pouze na papeže nebo na výjimečné osobnosti. Božský Duch pravdy působí v celém Božím lidu, i když neruší jeho hierarchickou strukturu. Zajisté neopomíjí ani teologické pracovníky, kteří od počátku církve plní důležitý úkol. Ani ti ovšem nemají monopol na Boží pravdu, musejí vnímat vanutí Ducha ve věřících obcích a respektovat nadřazenou autoritu magisteria.

Vztah m a g i s t e r i a a t e o l o g i e je samostatná otázka; v této souvislosti aspoň několik poznámek.

V církvi je teologie složka reflektující<sup>na</sup> Boží zjevení pomocí všeho, co má v té které době lidský intelekt k dispozici. Magisterium je složka řídící celý život církve, včetně oblasti víry. V posledních letech se i u nás vytvořila představa bojového vztahu mezi oběma - díky zdůrazňování úlohy teologie jakoby osvobozené od dozoru učitelského úřadu, a z druhé strany - díky zdůrazňování, že "někteří teologové" mají pochybné názory, aniž se učinila zmínka o pozitivní práci teologie. Zbytečně se vyhranila polarita: jedni přísahají na prioritu pravdy a druhí na prioritu víry. /Souvisí to s lidskou psychikou, s převažující potřebou buď svobody nebo bezpečí./ Ve skutečnosti je pouze jed-  
na priorita, absolutní nárok p r a v d i v é v í r y . Nevymyšlené lidmi, přijaté od Boha, ale stále lidmi prohlubované v poznání



a očišťované od nánosů lidských představ. Jí musejí sloužit obě složky, sice na různé úrovni, ale s vlastní kompetencí.

Teologii zůstává odpovědnost za poznání v celém prostoru její lidské odbornosti; tuto odpovědnost jí nesmí vzít ani magisterium nechce-li se dopustit opovážlivého spoléhání. Z druhé strany se nemůže přehlédnout, že teologie nemá tutéž relativní suverenitu jako jiné vědy, neboť její služba Božímu zjevení je těsně spjata s církví. Boží pravda je i cesta a život, Bůh je ve své církvi a nepochybně zvláště silně ovlivňuje ustanovené strážce své pravdy. Jsou to však jen lidé /Ant. Mandl při takové příležitosti připomínal Petrovo slovo "Vstaň! Vždyť i já jsem jen člověk" - Sk 10,26/ a nic na světě nesmí zastírat absolutní Boží suverenitu. Vůči teologii má učitelský úřad právo a povinnost jednak odmítat zjevné hereze /jenže v tom případě odmítá jedincův omyl zpravidla celá teologie/, jednak bdít nad vývojem bádání, aby v překotném tempu nezabočilo, jednak bránit věřící před neodpovědnou publicitou předběžných pokusů o teoretické řešení. Tím nechce být řečeno, že má mít laická většina v církvi představu učitelského úřadu jako ministerstva školství, které předepisuje učitelům učebnice, jejichž obsah jsou povinni vpravit do hlavy žáků. Je potěšením číst v nejnovějším dokumentu kongregace pro nauku víry ze 17.5.1979 přesvědčivé vyslovení pastýřských povinností odpovědných činitelů na jedné straně a nebyvalé kladné uznání nepostradatelnosti teologické práce i práva teologů na badatelskou svobodu na straně druhé. Vyvážený pohled na obojí službu Boží pravdě v církvi vzbuzuje naději na plodnou spolupráci hierarchie a teologie v naší době, která má před sebou mnoho závažných úkolů.

N a p ě t í mezi teologií a magisteriem se ovšem nedá zcela vyloučit; v přiměřených mezích je dokonce pro rozvoj víry zdravé /srov. J. Guitton, Dialogues avec Paul VI/. Dochází k němu, když tvořivá teologie přijde s něčím nezvyklým, co namáhavě vyčolovala nebo když plní riskantní povinnost kritiky vůči nějaké autoritě /kritizovat se má samozřejmě v úctě a s odborným podložením/. Historický příklad svatě smělosti dala např. ve 14. století žena, sv. Kateřina Sienská, která sice ctěla papeže jako "dolce Cristo in terra", ale současně uměla bez obalu bušit mu svědomí svou kritikou. Současná teologie si uvědomuje stále více svou vícestrannou odpovědnost: 1. vůči pravdě, 2. vůči autoritě, 3. vůči pastoraci a 4. vůči věřícím. Dogma je třeba vždycky přijmout v poslušnosti víry. Jinde však zůstává pro věřící, tím spíše odborně kvalifikované, možnost popř. povinnost říci autoritám všech stupňů závažné slovo, odpovědně schvalující i odpovědně kritické. Toto právo se ovšem nevztahuje na projevy neodpovědné - neuvažující pobouření, sebevědomé prosazování atd. - nebo věcně nicotné nebo formou neslušné.

Teoretické spory nás leckdy pochopitelně ruší, ale jen do té doby, než si uvědomíme, že tak ve vědomí církve zraje Boží pravda a že i čtenář může něco získat v hledem do různých aspektů, i když zatím neharmonizovaných. Musíme vzít vážně p ř e d b ě ž n o s t všeho lidského poznání /"jako v zrcadle", 1 Kor 13,12/ a považovat ji za výzvu k hledání Boha všemi cestami.

"Současný člověk naslouchá raději svědkům než učitelům / - / a když naslouchá učitelům, pak proto, že to jsou zároveň svědkové" /Pavel VI., Evangelii nuntiandi 41/. Dnešní teologie chápe sebe právě v tom smyslu: chce podávat svědectví poctivého, nepředpojatého hledání pravdy rozumem i srdcem.

Ještě si všimněme jiné svízele pro dorozumění mezi autorem a čtenáři. Čím je čtenářů více, tím více je různých i n d i v i d u a l i t, tím těžší je sdělit své nové poznání lidem s neznámými danostmi rozumovými, citovými i zkušenostními. Aby zůstal srozumitelný všem, musel

by autor říkat jen banality. A tak je na čtenáři, aby si uvědomil, že mu neznámý odborný termín dává příležitost rozmnožit si vědění vlastním pátráním /dotazem, nahlédnutím do slovníku/ a že ho méně srozumitelné sdělení nutí, aby zkusil dostat se vlastní silou nad dosavadní myšlenkovou úroveň. Pokud nějaké záhady zůstanou, ať ho utěší, že i mezi odborníky není dorozumění vždycky jednoduché; Einsteinovu teorii relativity chápalo do hloubky po drahý čas jen pár kongeniálních jedinců. S prázdnou však neodejde nikdy, vynaloží-li nějakou poctivou námahu na zvládnutí hodnotného pojednání.

Existuje, i když méně výrazně, čtenářská v z t a h o v a č n o s t. Autor kresleného humoru, před časem vyprávěl v televizi, co zní jako psychiatrická anekdota. Dostal od neznámého pobouřený dopis s výtkou, že svou kresbou nediskrétně zveřejnil pisatelovu intimní příhodu, ale prý "stejně to tak docela nebylo". V naší souvislosti nejde o podobně drastické příhody, ale přesto je dobře hlídat se před ukvapeným vztažením na sebe něčeho, co míří na jinou adresu. Jestliže čtu něco z jiné země, nemohu to beze všeho pokládat za návod pro nás, ale za informaci o jiné části církve a za podnět k přemýšlení. Jestliže se autor snaží formulovat něco tak, aby např. ovlivnil mládež určitého typu, pak to musím chápat jako pastorační přístup v dané situaci snad jedině možný a nevyžadovat učebnicové formulace. Jestliže v nějaké souvislosti zdůrazní A a pouze zmíní /nebo ani ne/ B, pak mu přiznám právo neříkat vždycky všechno a necítím se dotčen, že hodnotu B mně drahou nevyzvedl, jak by se zdálo náležitě právě mně.

Uvedme ještě problém v ý b ě r u. Jeden člověk nemůže obsáhnout stejným zájmem všechno, s čím se v takové publikaci setká, a nikdo si to nepotřebuje vyčítat. Není-li pro každého všechno, je pro každého něco.

Dobrá kritéria jsou patrně 1. intelektuální předpoklady, což není totéž jako odborné vyškolení; 2. zájem, ovšem vážný, ale i přirozená zvědavost něco naznačuje; 3. potřeba, neboli stavovská povinnost udržovat krok s vědění, které mi pomáhá lépe pracovat pro Boží království. Solidní čtenář se nerozhoduje z iracionálního popudu /"To mě nezajímá." "Toho nesnáším."/ a ctí zájem a potřebu jiných čtenářů. Redakce se musí snažit uspokojit podle možnosti všechny jejich skupiny. K volbě čtenáře patří také rozhodnutí, co si přečte orientačně se zachycením sem tam něčeho, co přečte pro uchopení celku, a co prostuduje, aby si to osvojil.

Normálně by měla být četba završena rozhovorem o přečteném. Lidé zaujatí pro Boží věc by neměli zapomínat na tento vynikající druh aktivního odpočinku /vedle duchovního sdílení/. Jestliže v teologickém rozhovoru prorazí něco z vnitřní vřelosti, není to vada, za niž by se někdo měl stydět, naopak, není normální čistě cerebrální přístup k realitám Božího světa.

x

Snad jsme se tedy shodli na tom, že záleží nejen na autorovi, zda-li čtení bude činností hodnotnou nebo nicotnou, ale i na čtenáři, na jeho umění číst. Když jsme o něm uvažovali, nebylo lze opominout aspoň některé výtěžky současného vědění; tři desetiletí po Théologie des réalités terrestres Gustava Thilse bylo samozřejmě pokusit se i o malou teologii čtení. Ukázalo se, že závěry, které jsme postupně z našeho rozboru vytěžili, přesáhly úzký rámec daného tématu a že mají obecnější platnost: pro vztahy v církvi vůbec, ba mezi všemi lidmi dobrého smýšlení, s nimiž můžeme a máme společně hledat pravdu a dobro. Ale důkladnější teoretické zamyšlení nad uměním dialogu je samostatné téma.

Kam bychom přišli, řekne někdo, kdyby se ze všeho dělala věda, a je třeba mu přisvědčit. Ale vedle této pravdy stojí druhá, neméně důležitá: že se vyplatí aspon jednou poctivě nahlédnout do srdce věci, v tomto případě čtení. Jen pohledem z hloubky se dá zúčtovat s polo-  
vičatou rutinou, za niž platíme vlastními ztrátami, křivdami na jiných, ubližováním pravdě a oprávněnou nespokojeností s odytým životním dílem.

## BUD O U C N O S T N Á B O Ž E N S K É K N I H Y

Náboženská kniha zítřka bude muset promýšlet pravé základní témata teologie a ne sekundární detaily dogmatiky, morálky a asketiky. Dokonce bude muset být sama původní a tematicky centrální teologií. Bude přece muset mluvit k člověku, který je nucen žít ve světě velmi svět-  
ském, který už tak má mnoho na práci, pro něhož se život nestává za-  
jímavým /jako pro deptaného chudáka v dřívějších stoletích/ teprve  
vstupem do vysloveně náboženské oblasti, který nemusí prožívat kře-  
stanský život jako "zaměstnání" vedle ostatního života, nýbrž jako  
jas, sílu a poslední temnotu celého svého života. Jak může tento člo-  
věk vskutku realizovat skutečnost Boha, která vůbec není samozřejmá,  
nýbrž nepochopitelné tajemství bytí, jak se vskutku reálně setká s  
Kristem, aby byl pro něho Kristus "přítomen" ve všedním dnu, co to  
vlastně znamená modlit se, jak se vyrovnat s láskou, všedností a smrtí  
/a tak dále, ale není těch témat mnoho, zato nevyčerpatelných: je to  
nepominutelné tajemství existence/ - to jsou skutečná témata nábožen-  
ské knihy. Patrně to dojde k tomu, že náboženská kniha bude vskutku  
teologická a teologická vskutku náboženská. / - /

Náboženská literatura zítřka bude mluvit tiše, diskrétně. Sama se  
ujme úkolu demaskovat pseudonáboženské postoje a nepřenechá ho socio-  
logii, hlubinné psychologii a skepsi dnešního ateismu. Musí být čtivá  
i pro nového člověka s mentalitou dnešního přírodovědce a technika,  
vždyť jsme jí všichni trochu poznamenáni. V po-individualistickém ob-  
dobí lidstva nesmí působit dojmem, že je to analgetikum pro introver-  
tovanou "krásnou duši" v jejích vposledu přece jen nedůležitých potře-  
bách a bolestech. Bude si všímat člověka, který vidí svou úlohu ve  
světě. Nebude se pokoušet nahrazovat medicínu, psychofarmakologii a  
hlubinnou psychologii, ale bude je předpokládat. Mravním problémům  
bude dávat průchod teprve tam, kde opravdu začínají. Nikdy nebude mlu-  
vit o Bohu tak, jako by to byla vyřízená otázka a jako by ho už ucho-  
pila teologickými větami a mravními zásadami. Klidně bude brát na vě-  
domí vnitřní "pluralismus" člověka a uznávat jej; nebude se pokoušet  
příliš rychle a indiskrétně všechno v člověku nábožensky "integrovat".  
Prokáže svou pravost tím, že světskému nechá jeho světskost a tak je  
ozřejmí jako předpoklad pravdivě náboženského.

Ale náboženská kniha bude mít také odvahu žádat, aby člověk poznal  
a uznal, že je nekonečně víc než člověk: blaženost přijaté bolesti,  
jíž se konečno noří do nepochopitelnosti nekonečné lásky.

Karl Rahner, Schriften zur Theologie VII /1966/.

Knihy k nám hovoří jako Bůh, když nám dodávají světlo a pokoj a  
když nás naplňují tichem.

Thomas Merton, Rozjímání v samotě

## I L U Z E F U N D A M E N T A L I S M U

- - - Slova fundamentalismus užívá autor - převor benediktinského kláštera Sant Anselmo v Římě - pro druh fanatismu či extrémismu, který do krajnosti zjednodušuje náboženství. Z článku, který uveřejnil v anglickém katolickém týdeníku Tablet /7.7.1979/, přinášíme podstatné části. Z nich lze lépe porozumět mnohým jevům minulosti i přítomnosti, z oblasti víry náboženské i údajně nenáboženské. - - -

"Pod islámskou vládou není místo pro názory a city." Tato slova zakladatele nové iránské teokracie, ajatolléha Chomejního, vysvětlují z velké části duchovní sílu revoluce založené na totálním zavržení sekularizovaného státu. Bohu jsou, aby se tak řeklo, vrácena jeho práva, Bůh se dostal do středu veškeré lidské činnosti. Násilnictví nového režimu poskytlo západním pozorovatelům záminku vyhnout se nejzávažnějšímu závěru, totiž že Západ dospěl k mravnímu úpadku tím, že postupně vyloučil smysl pro božskou transcendenci.

### Fanatismus víry

Víra fundamentalistická a víra teologická byly často označovány za různé stupně téhož náboženského postoje. Ve skutečnosti však stojí proti sobě v opozici.

Moderní věřící sice rozlišují se samozřejmostí fanatismus a víru, jenže rozdíl mezi nimi není vůbec jasný a mnoho věřících ho může pokládat za zdánlivý. Zdá se ostatně, že bezchybnost Písma a papežská neomylnost jsou půda, ze které se fundamentalismus vydatně živí. Moderní křesťan potřebuje nekřesťanům spíše dokazovat, že fundamentalistou není.

Klíč k řešení lze vidět v postoji věřícího k právům lidského rozumu. Fundamentalista tato práva odmítá jako něco nemístného. Pravý věřící s nimi udržuje stálý dialog.

Sklon přesvědčených věřících koketovat s fundamentalismem a častá snaha autority ukládat jej nebyly dialogu právě na prospěch. Také hlavní křesťanské církve si uchovávají rysy fundamentalismu. V římskokatolické církvi existuje klerikální křídlo se svým kultem silného řízení a strachem z intelektuální kontestace. V pravoslavné řecké církvi je to populismus bez kritického ducha a s ostrým nepřítelstvím vůči jiným tradicím. V protestantských církvích trvá protipapežské křídlo se "zmrzlou" historickou pamětí a manichejským obrazoborectvím.

### Neschopnost unést složitost

Nedá se říci, že by byl fundamentalismus na vymření. Úspěch ajatolléha Chomejního není jediným dokladem v prostoru náboženství a zároveň politiky. Je pravda, že se iránská společnost hluboce liší od společnosti západní, a nebylo těžké předvídat, že šachův pokus o poevropštění vyvolá reakci. Na Západě je ovšem pozorovat známky podobné reakce /nesporně méně násilné/ proti témuž duchu sekularizace, jaký si vzal na mušku Chomejní. Pozemský ráj se ukázal zoufale prázdný a přináší s sebou složitost dnes už téměř nesnesitelnou. Sdělovací prostředky nás bombardují informacemi, z nichž mnohé lze strávit jen za cenu zkreslující vulgarizace. Dotírá na nás svět příliš velký; denní tisk nadhazuje i mamutí problémy. Zdá se, jako by se svět stával neobyvatelným a jeho problémy příliš složitými, než aby je bylo možné rozřešit.

### Příliš jednoduché odpovědi

Když lidského ducha zavaluje tíha složitosti, začíná hledat útočiště v "jednoduchých" odpovědích. Potíží je v tom, že jednoduchá odpověď na složitou otázku sice přinese chvilkovou úlevu, ale nejčastěji je to pouhý únik. Fundamentalismus - podobně jako alkoholismus - je unikání

nejistotě a úzkosti. Není náhodou, že se moderní fundamentalismy zrodily spíše ze zklamání blahobytné společnosti než z nouze venkovské společnosti.

Fundamentalismus rozhodně nemá monopol na jednoduchost, je-li jí míněna osobní prostota. Evangelium svatého Jana a život svatého Tomáše Akvinského jsou poznamenány pečeti osobní prostoty, ale zde fundamentalismus pro sebe sotva co může ukořistit. Východiště fundamentalismu je teologický simplismus. Vyznačuje absolutní jistotu; jako výrazný příklad je tu možné vzpomenout na severoirského pastora Paisleje, proslulého vůdce "unionistů", který se vyznačuje extrémním protikatolictvím.

Není divu, že v období plném složitosti a skepse přitažlivost opačných hodnot - jistoty a jednoduchosti roste. To je ovšem jen o důvod více, abychom viděli fundamentalismus v pravém světle a nepokládali jej za zvlášť přísný výraz prosté víry.

Sebejistota fundamentalismu je založena na falzifikaci. Je možná pouze díky jeho zúženému vidění. Fundamentalistický výklad Druhého vatikána je přesvědčivě jednoduchý, ale jen proto, že opomíjí mnoho koncilových prvků. Fundamentalista působí dojmem optimismu, ovšem klamného: on má "tu pravou" odpověď. Ve skutečnosti není tento zdánlivý optimismus nic jiného než zastřený pesimismus. Extrémní simplifikace je útěk nejen před složitostí, ale vůbec před skutečností.

Církev byla už od počátku nucena předkládat komplexní, složitý program. Kristovo učení je plné tajemství a paradoxů. Právě jeho odpůrci se snaží vehnat nás do fundamentalistických krajností "přímými otázkami". "Je dovoleno platit dan císaři?" "Zákon prikazuje takové ženy kmenovat; co říkáš ty?" Ale Kristus nedává "přímé odpovědi". Boží slovo působí současně na různých rovinách.

Pravda je složitá.

Čím je otázka hlubší, tím je Kristův postoj k věci vyhybavější. Jeho služba pravdě je stále opakované pozvání ke vstoupení do tajemství spíše než uložení nějaké ideologie. Ani dějiny církve nebyly prosté odvolání na autoritu evangelií. Když fundamentalisté používají textů Písma, aby dokázali absolutní pravdu svých jednoduchých tezí, dopouštějí se hrozných banalizací Božího zjevení. Nejzávažnější aspekt neomylného magisteria církve při uchovávaní pokladu víry byla jeho obhajoba "složitosti", a to od svatého Pavla až po Pavla VI.

Stojí za povšimnutí, že se svatému Pavlu dostalo za jeho odpor proti redukování Kristova tajemství uznání od svatého Petra /2 Petr 3,15-16/. Ten píše o "moudrosti, která mu byla dána" a pokračuje o jeho listech: "Jsou v nich ovšem místa, kterým není snadno porozumět a lidé nevědomí a neustálení to překrucují - dělají to tak s Písmem vůbec - ke své vlastní zkáze." Tato "místa, kterým není snadno porozumět" mají původ v tom, že se Pavel pohybuje stále na rozhraní mezi Kristovým tajemstvím a kulturními předpoklady posluchačů. Ty předpoklady jsou různé, protože kultury jsou různé. Pavel je ve stálém dialogu s reálným světem. Je stále "vším pro všechny" způsobem opravdu konkrétním. Mění svůj myšlenkový systém v závislosti na každém kulturním modelu, do něhož se snaží zasadit víru v Kristovo tajemství.

Byl to farizej i římský občan, zakořeněný v Zákonu a přesto citlivý k výzvám řecké filozofie. Jeho velký úspěch byl v tom, že zachránil rodící se církev před dvěma úskalími: před upadnutím do fundamentalismu judaizantů /připomenme si slavný spor o obřízku/ a před pohlcením gnostickými proudy. Tím, že postavil Tajemství do vztahu jak k Zákonu, tak k tajemstvím, dal základ k tomu, co se mělo stát "krajním středem" křesťanské ortodoxie. Střed dost hutný a komplexní, aby

unesl zatěžkávací zkoušky historického vývoje a nebyl jimi vychýlen z osy.

Klíčové dokumenty koncilu /Lumen gentium a Gaudium et spes/ jsou krajně složité. Je například snadné říci, že "věřící mají žít v nejtěsnějším spojení s ostatními lidmi své doby" /GS 62/, ale je mnohem nesnadnější konkrétně určit přesné důsledky takového prohlášení.

V pokoncilním období vzniklo, jak je všeobecně známo, mnoho nedorozumění. Otevření církve vůči složitosti moderní společnosti zapůsobilo současně jako stimul i jako trauma. Kde jedni vidí zisk, jiní spatřují ztrátu. Uznání větší komplexnosti podnítilo vznik dvou protichůdných extrémismů na okraji církve: progresismu a tradicionalismu. Obě skupiny podlehly scestné tendenci nesprávně zjednodušit Druhé vatikánium. Obě mají i řadu společných rysů.

Progresisti četli koncilová rozhodnutí selektivně a vyplynul jim z toho program jednoduché a radikální změny. Cítili se proto oprávněni vyvíjet tlak na reformy, které koncil vůbec nezamýšlel. Tradicionalisti se naopak cítili oprávněni vyvíjet odpor proti uskutečňovaným změnám. Pokoncilní diskuse se tak stala z větší části konfliktem mezi dvěma protichůdnými fundamentalismy. Střed respektující složitost otázek se snažil o klidný a solidní vývoj, ale veřejnou pozornost na sebe strhávala fundamentalistická křídla; dnes nejvíce lefébristi.

#### Větší než člověk

Tendence fundamentalistů vzdálit se od středu pro jejich vkus příliš složitého způsobila mnoho utrpení zejména těm, kdo plní své povinnosti na Petrově lodi. Přímo symbolem takového utrpení se stal Pavel VI., jehož způsob řízení byl často charakterizován jako váhavý. Tato kritika kořenila z velké části v tom, že si tento papež byl vědom složitosti situací. Jiná věc je, že k tomu vlivem své osobní povahy přidal rys úzkosti a napětí, ale není pochyby o tom, že jeho přístup k problémům, respektující jejich komplexnost, byl promyšlenou strategií zaměřenou na postupnou realizaci koncilní ekleziologie.

V esenciálním jazyku lidského ducha je obsažen paradox, kdykoli se setká s tajemstvím, zvláště když jde o tajemství ve vztahu s "jasnou temnotou" Boží. Fundamentalismus takový paradox odmítá. V tom smyslu je Chomejní, navzdory dobrým úmyslům, typ náboženského ducha neschopného odpovědět na skutečné otázky současného člověka a postihnout jeho hluboké potřeby.

V přítomnosti bychom si měli uvědomit, že zjednoduší-li se náboženství do krajnosti, může se stát nebezpečným, a že náboženští vůdcové přispívají k šíření pýchy, konfliktů, předsudků a násilí, když si s odvoláním na Boží autoritu přisvojují monopol na pravdu.

Dominik Milroy

Čtení by mělo být vzdáváním úcty Bohu vší pravdy. Otevíráme svá srdce slovům, v nichž se zrcadlí skutečnost jím stvořená, nebo i větší skutečnost, již je on sám. Je to i skutek pokory a úcty vůči jiným lidem, kteří jsou nástroji, skrze něž nám Bůh sdělil svou pravdu.

Thomas Merton, Rozjímání v samotě

= L E X I K O N =

FUNDAMENTALISMUS

je typicky americké protestantské hnutí obrany proti rozkladným tendencím teologického liberalismu a modernismu. Vzniklo koncem 19. století mezi biblicky věřícími faráři a laiky. Milionový náklad 12 svazkových *The Fundamentals, A Testimony to the Truth* /Základy, svědectví pravdě - 1910-1912/ přinesl hnutí větší vliv. Proti pronikání přírodovědeckého myšlení do biblické exegeze, kterému se přičítalo odkřesťanění života, byla proklamována neomylnost všech výroků Písma, založená na víře v jeho slovní inspiraci. Po 1. světové válce se fundamentalismus znovu rozvinul a zasáhl i Evropu a mladé církve v misiích. Roku 1919 byla založena *World's Christian Fundamental Association*. Ukázalo se, že hnutí není schopno teologicky zpracovat výsledky moderní vědy a odlišit učitelskou autoritou biblické zjevení dějin spásy od dobových prvků. To vedlo k nejtěžším konfliktům ve všech protestantských denominacích a spojilo se s antisemitskými a hlavně antikomunistickými tendencemi. Teprve vliv nové teologie zjevení od Karla Bartha, Emila Brunnera a jejich amerických žáků, především Reinholda Niebuhra, vyvolal nové otázky, které zahrnuly i oprávněné zájmy biblicky věřících křesťanů. Ale protestní hnutí r. 1952 proti revidovanému překladu bible /*Revised Standard Version*/, který nabídl všem protestantům společný text, ukázalo, že fundamentalismus ještě není překonán.

LTh IV /1960/

- - - - -

P O S L E D N Í V E Č E Ř E

V té noci

/bez níž bychom nemohli žít,  
neboť v ní byla pevně stanovena míra lidského svědomí/  
byli apoštolové jako pastýři z ohnivých pastvin.

/ - - - /

Mladý muž poklekl a počal jim mýti nohy.

Jako by myl práh znaveného nebe.

Čištění vodou tohoto večera, posadili se, zahanbeni,  
k hodině Paschy,

na niž čekali od počátku svého pozemského bytí.

Dozněl již šelest rákosové zástěny protkané mušlemi.

Již jsou sami a hledí se stále naléhavější prosbou  
na mladého muže,

který namočil do mísy sousto velikonočního chleba

a vztáhl ruku, a každému z nich dal

po soustu tohoto nesrozumitelného Chleba.

Mistr řekl: Tento chléb je mé tělo.

Jezte jej. V tomto chlebě je obsažena látka všech světů,  
její počátek a její konec.

V tomto chlebě jsou všechny prázdné a osamělé prostory,  
všechny zalidněné a blažené prostory. Jsou tam obsaženy  
i všechny zmučené a ke mně se vracející prostory.

Takové je mé tělo.

Potom jim podal kalich a řekl: Toto víno je má krev.

Pijte je. V této krvi je obsažen čas,  
všechny sluneční soustavy, které byly, budou a jsou,  
ty, které zanikly, a ty, které ještě přijdou.

Taková je má krev.

Požívejte můj prostor jako chléb

a můj čas jako víno. Jsem ve vás.

Tak mluvil On - a oni

vstoupivše do eschatologické země  
počali trávit plody z krvavých stromů

a prostupovalo je teplo vinic,

které vyrostly na přeněžných svazích Božství.

Roman Brandstätter, Pieśń o moim Christusie



## K S O U Č A S N Ě E S C H A T O L O G I I

### Úvod k následujícím statím

Výpovědi Písma i jejich výklady nesou vždy pečeť doby. Slova i představy mají své dějiny. Proto je třeba ve výrazech a obrazech hledat vlastní smysl a skutečnostní jádro. Teologické očišťování starých výrazů, obrazů, představ a pojmů může někdy budit dojem boření, ochuzování, zneklidňování. Zdá se však, že pro teologii není jiné cesty od výrazu k obsahu.

Jedno z nejsložitějších temat naší víry je eschatologie; nejsložitější, protože se v ní prolínají představy o světě, o člověku, o Bohu. Výrazy "nebe", "ráj", "věčnost" aj. navozují často představy kosmologické, místa a času. Jak potom souvisí toto nebe s Bohem? Jak souvisí s člověkem? Jaký obraz Boha a člověka stojí za křesťanskou eschatologií?

K těmto a jiným závažným otázkám víry a života přinášíme čtyři pojednání: starozákonní a novozákonní ukazují složitý celek představ, pozadí a vlivů v biblické zvěsti; třetí ukazuje historické cesty křesťanské interpretace; poslední se filozoficko-teologickou úvahou pokouší přiblížit dnešku jeden eschatologický pojem - věčnost.

Tyto studie možno hodnotit /a třeba i v něčem kritizovat/ jako překonávání překážek k pochopení tajemství víry "věřím v život věčný"; rozhodně nejde o "odklizení" tajemství. Chce je přiblížit a otevřít, přeložit do nové řeči a ukázat jeho perspektivu. Je tedy třeba znova přemyslet a domyslet eschatologickou dimenzi Radostné zvěsti, ukázat její význam pro svět, který ji ztratil, a její závažný smysl pro naši životní orientaci. Po rozborech biblických, historických, filozofických aj. je však třeba položit otázku teologicky. Cesta k odpovědi bude cestou hledání vírou, nadějí a láskou.

V í r a , osvícená milostí i prohloubená předchozími rozbory, bude vidět "ráj" či "nebe" jako tajemství přítomného Boha, který svou všudypřítomnost "prolomil" v radikální blízkost člověku. Trojjediný Bůh svým sebesdílením lidstvu je "nebem", "rájem". Tato radikální blízkost transcenduje nakonec čas a prostor, v němž začala. Biblické výrazy skutečně zápasí o to, aby ukázaly "vnitrosvětскost" a konečnou "nadsvětскost" Boží - nejde jim o kosmologickou skladbu světa, jeho vznik či zánik.

Z hlediska víry je také důležitější tento vstup člověka v definitivní blízkost Bohu než filozofické úvahy o duši a těle. Teologicky je člověk definován jako Boží obraz; tajemství jeho dokonání je v tom, že tento obraz nabude s Bohem, v Bohu a skrze Boha definitivní rysy. Celý člověk bude proměněn Boží radikální přítomností, celé jeho bytí naplněno - a tento proces již nastal a bude pokračovat v eschatologických fázích smrti a vzkříšení.

Z hlediska n a d ě j e je Bůh naše absolutní budoucnost /K.Rahner/, Bůh přicházející a naplňující. - Tato naděje je pro člověka založena již jeho stvořením, je prožívána jako zkušenost v tomto věku a očekávání konečného sebesdělení Božího. Toto očekávání a tato naděje dává lidskému životu už v přítomném věku dynamiku a hloubku: lidský život bez eschatologické dimenze je ochuzen o neutuchající úsilí k novosti, ochuzen o vážnost pojetí života sub specie aeternitatis.

Přítomnost, blízkost, sebesdílení Boha jsou nejvlastnější kategorie AGAPÉ - l á s k y . Poslední základ eschatologie není ani tak racionální smysl člověka v Bohu, teoretická teologie, nýbrž spojení s Bohem. To však je opět dílem lásky. Boží lásky tvůrčí, provázející i přicházející, proměňující a naplňující.

Také nejhlubší uchopení "nebe", "ráje", "věčnosti" se děje zkušeností lásky; ta je nejhlubším přiblížením k tajemství sebesdílejícího Boha v jeho nejzazším, "posledním" /eschaton/ spásném činu. Eschatologie je poslední "odevzdání" Boha člověku a člověka Bohu, tajemství Boha lásky, který miluje "do krajnosti".

Proto "nebe", "ráj" je také výrazem společenství, společenství s Bohem a společenství jeho tvorů ve slávě. Tak souvisí eschatologie se "společenstvím svatých": není jen popisem individuálního osudu člověka. Přitom opět ustupuje do pozadí otázka duše a těla: celé lidské společenství bude obnoveno, vzkříšeno - "všechno tělo uzří spásu našeho Boha".

Krédo spojuje eschatologické skutečnosti s Duchem svatým. On je Lásky, která dokonává Kristovo dílo: odpuštěním hříchů, proměnou člověka, společenstvím svatých zde /církev/ i ve věčnosti. Skutečná eschatologie musí být mnohem víc pneumatologická, jak dávají zde uvedené články jen tušit.

- - - - -

Nebe se nedá chápat jako ztrnulé zírání. Vyplývá to z Boží nezměřenosti, z nevyčerpatelnosti jeho bytí. Je-li totiž Bůh v nejradikálnějším smyslu nekonečný, pak se musí naše bytí s Bohem v nebi chápat jako neustálé vrůstání, vstupování do Boha. Pak je bytí u Boha zároven nikdy nekončící vstupování k němu. Zůstávání i pohyb současně. Protože Bůh je ve své podstatě neohraničený, musí být naše věčné podstatné společenství s ním také neohraničené a schopné přijímat stále více.

Tělo se v nebi stane dokonalým vyjádřením našeho vnitřního bytí. To tělo, které si Boží mocí sami vytvoříme, ne které prostě dostáváme od rodičů v pozemském životě, s mnoha omezeními a předem danými složkami. Tělo vytvořené novou a nikdy nekončící mocí ducha, zcela pocházející z Božství a stále znovu se do něho nořící. Teprve takové tělo je zcela dokonalé, které je plně pojato do ducha. Co opravdu lidské tělo znamená, ozřejmí se až v nebi, ve stavu vzkříšení a oslavení. Ne tělo v sobě samém existující, ne ohraďa proti světu, proti lidem a proti Bohu, nýbrž výraz sjednocení celé bytosti se Vším.

## B Ů H A N E B E V E S T A R Ě M Z Á K O N Ě

Jako křesťané máme sklon k tomu, používat slova "nebe" a "Bůh" ve stejném významu. "Nebesa vědí ..." V tom jsou Židé našimi předchůdci. Stačí jen zalistovat v druhé knize Makabejské, abychom viděli, jak autor hovoří jednou o Bohu, o ránu nebo o Nejmocnějším a pak zase o nebi /2,21; 3,20.34; 7,11; 9,4.20; 14,34; 15,8.21.34/. Hovořit takto o Bohu bylo zřejmě dobrým zvykem židovské diaspory v Egyptě. V řeckém překladu Starého zákona /Septuaginta/ se opakovaně vyskytuje slovo "nebe" tam, kde původní hebrejský text mluví o Bohu /srov. např. Job 22,26; Žl 7,10; 90,1; Iz 14,13; 38,14/. V 1. knize Makabejské se jméno Boží nevyskytuje, dokonce ani v citátech ze Starého zákona. Chce-li se přesto o něm něco říci, mluví se o nebi /3,18.19.50.60; 4,10.24.40.55; 9,46; 12,15; 16,3/. To svědčí nejen o ostychu před vyslovením svatého jména, ale i o samozřejmosti, s níž se asociovalo nebe a Bůh.

V nábožensko-historické perspektivě tato asociace znamená, že Bůh bible je stejně jako Zeus, Jupiter, Varuna, Anu atd. konkretizací toho, co náboženskému člověku sugeruje pozorování nebe jakožto něčeho vznešeného, nepomíjivého, všemocného, vše přesahujícího. Starozákonní obraz Boha by tedy měl "uranickou" strukturu; spočíval by na chápání nebe jako symbolu a ztělesnění svatosti a absolutna. Tak se odlišuje nejen od obrazu boha zpodoběného v bozích podsvětí, vody a země, ale i od boha plodnosti, měsíce, a dokonce i od boha slunce.

Setkáváme se s touto asociací Boha a nebe ve všech částech Starého zákona, i v těch nejstarších? Je-li tomu tak, pak bychom měli teologickou konstantu, charakteristickou pro tvář "našeho otce, jenž je na nebesích".

### I. Použití a význam slova nebe

Co rozuměl Izraelita pod slovem nebe, když spojoval Boha s nebem? Slovo "nebe" /hebrejsky ŠAMAJIM, aramejsky ŠAMAJJA/ se vyskytuje v masoretském textu 458x, v řeckém překladu /Septuaginta/, včetně deuterokanonických knih, asi /s ohledem na textově kritické varianty/ 667x. V protokanonických knihách Septuaginty se slovo "nebe" vyskytuje 498x, to je o 40 případů více než v hebrejském textu; Septuaginta má skutečně slovo "nebe" na 54 místech, kde to neodpovídá hebrejskému textu. Na 14 místech nastává opačný jev.

Soustředíme-li se na souvislost, v níž se slovo "nebe" vyskytuje, můžeme v jeho užití rozlišit více kategorií. Často /nejméně 180x/ najdeme toto slovo společně se slovem "země", často také jako korespondující člen paralelismu, zhusta jako slovní pár "nebe a země". Zde patří toto slovo k populárnímu popisu vesmíru, který ani nám není cizí. Je to ona část vesmíru, v níž žijeme, jež uniká našemu uchopení, ale na níž jsme my i země závislí.

To nás přivádí ke druhé kategorii: k mnoha textům, v nichž se mluví o slunci, měsíci a "hvězdách na nebi" - tedy k "nebi" v astronomické souvislosti. Sem patří i meteorologické jevy, související s nebem: oblaka, déšť, sníh, kroupy, nebeský oheň atd.

Třetí kategorií tvoří "ptactvo nebeské" - výraz, který se ve Starém zákoně vyskytuje 42x. I když nám to bude znít překvapivě, není to typicky biblický způsob řeči: takto se ptáci označovali už v ugaritštině a akkadštině. Protože se ptáci pohybují ve vzduchu, domnívají se mnozí, že v hebrejštině mohlo slovo ŠAMAJIM označovat i vzduch nebo vzdušný prostor. Pro vzduch nemá biblická hebrejšтина žádný vlastní výraz; pozdější hebrejšтина vyplnila tuto mezeru tím, že přijala

řecký výraz ΑΙΡ, vyslovený jako AVIR; zřejmě teprve v 2. nebo 1. stol. př.Kr. začali Židé pocítovat tuto mezeru jako nečistota. To znamená, že se prostoru bezprostředně nad zemí přiznala vlastní existence, různá od nebe: je to něco, co je charakterizováno větry a různými teplotami ... Cproti "poľní zvěři" a "mořským rybám" mají ptáci přístup do této části světa.

Do čtvrté kategorie patří texty, v nichž má slovo ŠAMAJIM více nebo méně architektonický význam nebo vedlejší význam. Tak se vyskytuje jako nebeská klenba devětkrát v Gen 1; použití hebrejského výrazu RAQIA, vyvolává v této souvislosti představu upěchované, tvrdé a tlusté pokrývky, kterou latina právem nazývá "firmamentum". Toto "firmamentum" - obloha - musí unést spoustu vody /srov. i Žl 148,4n/, kterou lze spustit dolů stavidly /Gen 7,11; 2 Král 7,2.9; Mal 3,10/. Jde tu jasně o teorii struktury světa, jež je stejně původní jako poetická představa nebeského stanu, srov. Žl 104,2; Iz 40,22 aj. Srovnání nebe se stanem nesmíme však chápat jako jakousi kosmologii: význam je jiný. Nebe chrání zemi i lidi tak, jako stan chrání své obyvatele proti zlým vlivům zvenčí. Není vyloučeno, že v Žl 104,2 je nebe míněno jako stan Jahve. I později zmíněné meteorologické jevy jsou v jeho službách.

Tato ochraňující funkce není cizí ani představě nebe jako oblohy - "firmamentum". Jeho pevnost srovnává Job 37,18 s kovovým zrcadlem; když 2 Sam 22,8 a Job 26,11 mluví o sloupech nebe, poukazují tím na neotřesitelnost nebeské klenby. Proto může chránit kosmos před pustošící silou pravodstev.

V páté kategorii textů je ŠAMAJIM oblastí a obydlím Božím. I zde se opět setkáváme s různými obrazy. Nebi jako obloze - "firmamentum" pod pravodstvy odpovídá představa nebe jako Boží tvrže /Žl 78,26; 150,1/. Hrad, který si Jahve podle Žl 8,3 zřídil proti svým nepřítelům, je patrně nebe. Tak je nebe symbolem Boží nepřístupnosti.

## II. Bližší analýza textů

Zvláštní místo v páté kategorii má Ex 24,10 a Ez 1,22. Podle Ex 24,9-11 šli Mojžíš, Aron, Nadab a Abihu na horu Sinai, aby byli svědky theofanie. I když text říká, že chtěli vidět Boha Izraele, není tu ani nejmenší stopa po nějakém pokusu sdělit cosi o jeho podobě samotné. V protikladu k Iz 6,1 není zmínka ani o trůnu: autorovi se pravděpodobně zdála představa Boha sedícího na trůně jako pozemský král v rozporu s Boží transcendencí. Jeho pozornost se však soustřeďuje na to, "co je pod jeho nohama". Tento výraz má pravděpodobně na mysli lavičku, na kterou trůnící výsost kladla nohy. Bylo to kromě toho znamení moci. Udržely se zde egyptské a mezopotamské představy o králi, kladoucím nohy na šíji nepřítel: tuto představu nacházíme znovu v Žl 110,1; srov. i 2 Sam 22,39; 1 Král 5,17; Žl 18,39; 47,4. Týž obraz užívá žalmista i v Žl 8,7, aby nám vysvětlil, jak velká je vláda člověka nad stvořením.

Co je v Ex 24,10 pod Božíma nohama? Cosi, co nepatří do obvyklého zkušenostního světa člověka a proto se srovnává s "výtvořem", který dobře zná. Výraz "výtvor" poukazuje na to, že autor nemá na mysli přírodní předmět, ale udělanou věc. Co tato udělaná věc je, nemůžeme s jistotou z hebrejského textu odvodit. První nejistota spočívá ve správném významu hebrejského výrazu SAPPĪR. Jde nepochybně o drahoukam nebo polodrahokam, zpracovaný do "výtvoru", asi lapis lazuli nebo lazulit.

Se slovem SAPPĪR spojuje hebrejský text slovo LIVNAT /SAPPĪR/. V souvislosti s řeckou Septuagintou se LIVNAT spojuje se slovem

LEVENA, čili pálená cihla nebo prostě cihla. Z toho se pak uzavírá, že je tu míněna cihlová podlaha z lapisu lazuli.

Slovo LIVNAT může však také, změnil-li se event. hláska, patřit ke kmenu LAVAN - být bílý. Pak by text mluvil o bělosti kamene, tj. o bílé svatosti. I některé ugaritské texty se zmiňují o jasnosti nebo čistotě drahokamů a používají tu totéž slovo jako v posledním článku Ex 24,10: "Bílý SAPPÍR, jasn, jako samo nebe. Biblickému autorovi šlo zjevně více o jasnost a lesk kamene než o jeho barvu. Krom toho je zřejmé, že mezi "výtvořem" pod Božíma nohama a nebem viděl autor úzkou souvislost: v jeho očích bylo zářící nebe - jednou azurově modré, pak zase světlé nebo zářivě bílé - podnoží Stvořitele.

Slovo SAPPÍR je i u Ez 1, ale zde má vztah k Božímu trůnu /Ez 1,26; 10,1/. Trůn stojí na pevné obloze, kterou pozorovatel přirovnává ke křišťálu. Hebrejský text používá výraz "led", ale tento výraz nepochybně označuje - stejně jako řecké KRYSTALLOS - bezbarvý průzračný krystalický křemen. Už Plinius byl přesvědčen, že křišťál je jakýsi led, zmrzlý natolik, že už nemůže roztát: srov. Naturalis Historiae liber XXXVII, 23. Tento polodrahokam se používal v Palestině jako šperk už od doby bronzové. Jen to, co bylo na zemi cenné a vzácné, mohlo poskytnout představu o vznešeném bytí, jež je vlastní Bohu. Že Ezechiel tímto pokladem, na němž stojí Boží trůn, míní nebe, to vyplývá ze slova "obloha": toto hebrejské slovo se na všech jiných místech Starého zákona vztahuje na nebe.

Pokud jsou tyto texty popisné, mají symbolický charakter. Nechtějí Boha lokalizovat na nebi jako v nějakém paláci, vystavěném nad oblohou, nýbrž poukazují na věci, jež člověk vlastní zkušenosti, aby něco naznačily o Boží transcendenci. Spočívají-li jeho nohy na nebi, pak čtenář pochopí, že nebe i země se v totální závislosti sklání k nohám Stvořitele.

Zdá se, že v Žl 104,3 se mluví o nebeském paláci ve vodách nebo nad vodami nebeského oceánu: "Tu batis sur les eaux tes chambres hautes" /"Vystavěl jsi ve vodách své vysoké komnaty" - Bible de Jérusalem/. Pro interpretaci tohoto verše si musíme všimnout jeho bezprostřední souvislosti. Verše 1b-4 mluví o vztahu stvoření k Jahve, uvádí se tu světlo /2a/, nebe a voda /2b a 3a/, mraky, větry a blesky /3a-4/. Světlo je Boží plášť /2a/, obloha mu slouží jako vůz, větry a blesky jsou jeho poslové a služebníci /4/. Napíná-li Jahve nebe jako plachtovinu /srov. Iz 40,22/, pak se i zde myslí na obydlí pro něho samotného. To potvrzuje paralelním veršem /3a/, kde je řeč o "jeho komorách". K pojmu "komora" patří odstup od denního neklidu na ulicích města; kdo chce být nerušeně sám, stáhne se do komory a zavře ji; srov. Sd 3,20n; 2 Sam 19,11; 1 Král 17,19n. Ze skutečnosti, že Boží komory stojí paralelně vedle stanu, napjatého nebeskou plachtovinou, vyplývá, že autor nemyslí na obydlí kdesi nad oblohou. Jsou to dva různé obrazy, z nichž každý svým způsobem ilustruje, jak je Bůh přítomen ve svém stvoření. Bydlí-li v zářícím nebi jakoby ve stanu, z něhož nechá vyzařovat cosi ze své slávy, pak je tmavá voda jakoby komorou, jež skrývá jeho slávu před zemí.

Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že v hebrejském textu se podle našeho názoru nemluví o komorách, vystavěných na vodě. Jistě z toho nelze vyčíst, že Bůh vztyčil na kůlech a trámech komory na nebeském oceánu nebo v něm. Hebrejské sloveso, od něhož jsou "komory" odvozeny, může mít tento význam, ale obvykle je synonymem pro "stavět". Text říká, že "Bůh staví komory ve vodě". Co to znamená, vyplývá ze souvislosti: tak jako je nebe jeho stanem, světlo jeho pláštěm atd., tak je voda jeho soukromým obydlím. Je nasnadě, že básník přítom myslel na vody nad zemí.

I v Am 9,6 vidí mnozí kritikové a překladatelé zmínku o Božích komorách: "Il a bâti dans les cieux ses hautes demeures" /Bible de Jérusalem, s poznámkou, že hebrejský text mluví o "stupních"/. Některé překlady interpretují hebrejské "stupně" jako pars pro toto a hovoří o trůnu. Pokud jde o vyvýšený trůn se stupni, srov. 1 Král 10, 19 a násl.; 2 Král 9,18 a násl., 1 Iz 6,1. Také Žl 103,19 a Žl 47, 6,9; 97,2 říká, že Bůh si zřídil v nebi svůj trůn. U Iz 66,1 je tímto trůnem nebe, země je podnožkou.

Co zřídil Jahve podle Am 9,6b nad zemí, není jasné. Překlady mluví o "Jeho klenbě": "na zemi dal základy jeho klenbě". V době izraelských králů nebyla klenba v palestíně neznámá, ale patrně se málo používala. Srovnání oblohy s klenbou proto nebylo nasnadě. Kromě toho bylo v tehdejších malých a tmavých klenbách těžko vidět obraz celé širé nebeské klenby. Překlad hebrejského výrazu AGUDDA, což znamená svazek nebo skupinu, slovem "klenba" nemá konečně filologický podklad. Vycházíme-li z významu "zástup", můžeme mít na mysli nebeská tělesa, jež tvoří Boží vojsko a jimž Bůh přidělil pevné místo nad zemí.

Analýza tohoto textu ukázala něco ze způsobu, jak bibličtí autoři vyjadřovali slovy Boží přítomnost ve stvoření. Jeho trůnění nad oblohou, jeho přebývání ve vodách, jeho chůze na křídlech větrů apod. jsou obrazy, v nichž dostává podobu jejich víra ve vznešenost Stvořitele i jeho moc nad stvořením.

### III. Stáří tohoto pojmu Boha

V perské době se v židovské literatuře rozmáhá zvyk nazývat Jahve "Bůh nebe a země". Tento titul vystupuje v úryvcích, jež se vztahují ke styku mezi Jeruzalémem a Achaimenovci; perská kancelář označovala židovského Boha jako "Boha nebes"; srov. 2 Kron 36,23; Ezd 1,2; 5,12; 6,9n; 7,12.21.23; Neh 2,20. I Židé z Elefantiny nazývají ve svých dopisech perským úřadům svého Boha "Bohem nebes". Toto označení se vyskytuje i v dopisech jejich souvěrcům. Nehemiáš obrací dokonce i svou osobní modlitbu k Jahve jako Bohu nebes /Neh 1,4.5; 2.5/. V knize Daniel nacházíme tento titul v 2,18.19.37.44; Jonáš vysvětluje mužstvu lodi plující do Taršíše, že uctívá Jahve, Boha nebe, srov. Žl 136,25; Tob 8,15; Jdt 5,8; 6,19; 11,17.

Jediný text s tímto označením Boha z doby izraelských králů je Gn 24,7. Textově kriticky je to však nejisté. Podle verše 3 jde o přísahu při Jahve, Bohu nebe a Bohu země. Tento rozsáhlý titul opakuje řecký překlad ve verši 7, kdežto hebrejský rukopis titul "Bůh nebes" nemá. Mělo-li by označení Jahve jako Boha nebes být ve verši 3 skutečně původní, nemělo by přesto v této souvislosti zvláštní význam a vlastní pocitovou hodnotu, kterou dostalo jako oficiální titul Jahve v době perské. Ve světle Gn 24,3 je to zkrácený popis oblasti Boží moci. V každém případě je jisté, že se už tentokrát pohlíželo na Jahve jako na univerzálního Boha, který je i pánem nebe. Proto ho Mich 6,6 nazývá také "Bůh na výsostech"; "na výsostech" je překlad hebrejského výrazu MAROM, synonyma pro ŠAMAJIM /nebe/.

V 1 Král 20,23.28 charakterizují Aramejci Jahve jako Boha hor. Starý zákon skutečně navazuje úzkou souvislost mezi ním a svatou horou, horou Boží, Sinajem nebo Horebem. Tam jde Eliáš a potkává svého Boha. Ale tomuto setkání předchází zemětřesení a atmosférické jevy jako bouře, blesk a hrom, jež připomínají "nebeskou" povahu zjevujícího se božství. I theofanie na Sinaji se koná za hřmění a blýskání, když horu zakrývají temné mraky. V tomto popisu se všeobecně spatřuje teologická ruka elohisty. Jahvista v Ex 19,18 podává jiný obraz událostí na Boží hoře: "Hora Sinaj byla celá zahalena kouřem, Jahve

na ni sestoupil v ohni, a kouř její stoupal jako kouř tavicí pece". V souvislosti tohoto odstavce je důležité slovo "sestoupil": Jahve na Sinaj sestoupil. Jahvista ho tedy nepokládá za boha hor, který má svůj palác na vrcholu Sinaje. Jahve je povznesen vysoko nad Sinaj. Proto se opakovaně vrací a sestupuje, srov. Ex 3,8; 19,11.20; 34,5. O tom se dočítáme už ve starém vyprávění o babylonské věži /Gn 11,5n/ a v Jakobově snu o žebříku, sahajícím od země do nebe, po němž vystupují a sestupují andělé /Gn 28,12/. Už nejstarší zprávy, zachované v bibli, opěvují Jahve jako Boha, který přichází na pomoc svému lidu z nebe, jehož vojsko tvoří hvězdy, jenž zasévá paniku mezi nepřátele Izraele krupobitím a deštěm, blesky a hromy; srov. Dt 33,26n; Sd 5,4.20; 2 Sam 22.

#### IV. Nebe a štěstí člověka

Ve Starém zákoně je lidské štěstí úzce spjata s plodností země. Stále znovu se vrací motiv, že tato plodnost je darem nebes a v poslední instanci závisí na Bohu. Když Jahve za časů Eliášových nebe uzavřel, vypukl hladomor /1 Král 17/. Ale Czeáš předpovídá Izraeli šťastné dny, kdy se vrátí k Jahve jako svému ženichu: pak Jahve "vyslyší nebe, to vyslyší zemi, země vyslyší obilí, mošt, olej ..." /2,23n/. Z toho vychází i dojemná prosba u Deuteroizaiáše: "Nebesa, dopřejte kanout z výšin, oblaka, po kapkách splývati právu! Země, dej rozkvěsti, vyžrání spáse, spolu dej rašiti spravedlnosti!" /45,8/. Tam, kde jedni překládají "přebytek a blaho", překládají jiní "spása a spravedlnost" a rozhodují se tak pro duchovnějsí význam tohoto textu. Je jasné, že tu bylo pozadí mytické představy o nebi a zemi jako páru: nebe vylévá své semeno do klína matky země, aby ta mohla dát život bujnému růstu rostlin, jež živí člověka i zvířata. V perspektivě návratu Izraele na vlastní půdu má prorok na mysli především rajský stav země. Repatriace je spása, k níž má národ stále vzhlížet, ale i spravedlnost, spravedlnost Boha, který znovu obšťastní svůj pročištěný lid.

I rytmus lidského života určuje nebe /Žl 104,19-23; Neh 4,21/. Slunce a měsíc řídí měsíce, roční doby a výroční svátky /Gn 1,14-18; Žl 104,19n; 136,8n/. Job 38,33 mluví pak i o zákonech nebe, jež ukládá zemi své předpisy. Izraelita žil pod dojmem harmonického řádu, který se zjevoval na nebi a v nebeských projevech. Tento řád byl pro něho trvalý a neotřesitelný /srov. Žl 89,2; 119,89/ a proto byl zárukou šťastného života. Ještě silnější zárukou je však Boží spravedlnost. To je obsah Iz 51,6: neříká se zde prostě, že "nebe se rozplývá jakoby v dým; ale: když "se nebe rozplývá jakoby v dým ... má spása neskončí nikdy".

V pozdějších textech je důvěra ve stabilitu současného světového řádu menší. Odhlédneme-li se od sugestivních obrazů poetického zvěstování trestajících nebo spásných zásahů Božích /srov. Iz 13,13; 50,3; Joel 2,10; 4,15; Am 8,9; Hab 3,11 aj./, zdá se, že Iz 34,4 zvěstuje konec nebe. Jeruzalémská bible překládá tento verš takto: "Toute l'armée des cieux se dissout. Les cieux sont enroulés comme un livre, et toute leur armée se flétrit, comme se flétrissent les pampres ..." Se flétrit, zmizet - říká se o nebeských tělesech, jež ztratí svůj lesk. S tímto motivem se setkáváme v Ez 32,7; Jl 2,10 aj. Začátek tohoto verše "nebeské zástupy se rozptylují" je třeba chápat v téměř smyslu, hebrejský text totiž mluví o "hnisání" nebo "umoření", což obojí směřuje ke slábnutí světla.

Svinutí nebes se neprávem chápe jako svinutí nebeské klenby; k tomu přispívají představy jako 2 Petr 3,10 a Cracula Sibyllina 3,80n. Ve skutečnosti autor myslel na temné mraky, jež se nad zemí rozvinou jako svitek a zatemní světlo slunce, měsíce a hvězd. Jde tedy o týž

meteorologický jev, jež Iz 50,3 nazývá smutečním oděvem nebo kajícím rouchem nebes.

V jakém smyslu mluví pak Iz 65,17 a 66,22 o novém nebi a nové zemi, jež chce Bůh stvořit? Je terminologie "stvořit něco nového" oprávněná, nemá-li dnešní svět zaniknout v ohni nebo jinak? Slovo "stvořit" se ve Starém zákoně neuzívá jen v technickém významu "něco nechat totálně vzniknout bez předem dané látky." Často jde o znovustvoření nebo obnovení, jako např. v Žl 51,12: "Vytvoř mi, Bože, zase čisté srdce, myšlení stále stvoř mi v nitru zas!" Stvořit a obnovit jsou v tomto žalmovém verši paralely a vztahují se na dvě vlastnosti: čistotu a stálost. Bůh stvoří hříšné srdce znovu a obnoví kolísavého lidského ducha čistotou a stálostí.

V témže smyslu se užívají slova "stvořit" a "nový" v Iz 65,17 a 66,22. V čem spočívá toto nové, říká zřetelně ve verši 65,18n: život na zemi bude rajský, zcela v linii mesiášských proroků jako Iz 11,6n.

V témže smyslu eschatologického nového stvoření pozemského světa je třeba chápat i popis nového Jeruzaléma v Iz 54,11n. Přes použití drakohokamů - jaspisu, lazulitu, achátu a rubínu při nové stavbě města nejde o nebeskou pevnost - jako u Gal 4,26; Zj 21,10; Žid 12,22; 13,14. Deuterioizaiáš mluví o svatém městě, kam Bůh jako pečlivý pastýř přivede zpět židovské vyhnance z Babylonu. Bůh utěšuje svůj lid alibem, že zpusťšené město znovu vystaví a učiní ho tvrzí pokoje.

Vyjadřuje někde už Starý zákon myšlenku, že spravedliví budou po smrti přijati do nebe? Po tom, co jsme řekli shora o starozákonní představě nebe a o Boží přítomnosti v něm, vyplývá, že tato myšlenka musela být pro Izraelitu jistě problémem. Nepochybně mu byla známa představa Jahve a jeho nebeského dvora /1 Král 22,19n; Job 1,6n; 2,1n; Žl 89n; Dan 7,10; Tob 12,15/, ale do tohoto světa člověk nepatří. I když byl člověk Božím obrazem /Gn 1,26n; 9,6; Žl 8,6n; Sir 17,3; Mdr 2,23/ - neklonil se biblický člověk k představě Platonově, že lidská duše je zajata v žaláři těla. Jak viděl Izraelita člověka, to osvětluje zřetelně Gn 2,7, kde se vypráví, jak Bůh utvořil člověka z hlíny a pak mu vdechl dech života. Taková bytost nepatří do nebeských sfér.

Přesto se ve Starém zákoně dvakrát mluví o osobách, jež byly do nebeského světa přijaty. Henoch a Eliáš. O Henochově přijetí se mluví v Gn 5,24 i v Sir 44,16 velmi stručně. Neříká se, že zemřel /srov. Žid 11,5/, nýbrž, že důvěrně obcoval s Bohem. Tento charakterizující rys /opakovaný ve verši 22 a 24/ se uvádí do souvislosti se "zmizením". Toto zmizení se teologicky interpretuje jako Boží přijetí: kam - to se neříká. Snad má hebrejské slovo LAQAH /přijmout/ v této souvislosti technický význam. V každém případě se v eposu Gilgameš XI,196 užívá tentýž slovní kmen, aby se vysvětlilo zmizení hrdiny potopy - Utanapištima. Až do potopy byl smrtelným člověkem, ale pak byl roven bohům. "Pak mě přijali a nechali mě bydlet v dáli, u ústí proudů".

Totéž sloveso se užívá i ve vyprávění o přijetí Eliášově /2 Král 2,3.5/. Zde se tento výraz vysvětluje takto: "Když chtěl Jahve vzít Elijaha v bouřlivém větru do nebe ..." /2 Král 2,1/. S tímto popisem se setkáváme i ve verši 11, kde se kromě toho mluví o ohni, který povznesl koňmi tažený vůz s Eliášem; srov. Sir 48,9. Na pozadí starozákonní představy Boha a jeho dvora může toto povznesení sotva znamenat něco jiného, než že prorokovi se dostalo místa mezi bytostmi, obklopujícími Boha. To bylo v očích Izraelitů nepochybně mimořádné vyznamenání, což dostatečně ukazuje sarkastický způsob, jímž se Iz 14,13n vysmívá tomu, kdo má velké oči a chce vystoupit na nebesa. S přesvědčením, že Eliáš byl zaživa vzat do nebe, souvisí představa, že se na konci časů vrátí.



Nakonec se také v Žl 49,16 a 73,24 mluví o "přijetí", a sice v souvislosti, jež upomíná na přijetí Henochovo v Gn 5,24. Proti smrti, představované jako sestoupení do říše mrtvých, tu stojí Boží přijetí. Tímto přijetím žalmista jistě nemá na mysli, že by ho Bůh chránil od brzké smrti. Nakonec přece zemře jako hříšníci a tak by žalm ztrácel význam. Má-li mít tento text smysl, pak očekává od Boha, že bude vzat ze země, aby byl u něho, kdežto hříšníci sestoupí do říše mrtvých. Žl 73,24 uvádí do souvislosti toto přijetí s Boží slávou; tím se zjevně chce poukázat na pokračování života ve vlastním Božím světě. Výstižný je výrok Žl 73,25, svědčící o hlubokém vhledu do podstaty lidského štěstí: ani nebe jako obydlí nesmrtelnosti, ani země jako svět člověka ho neučiní šťastným, ale jeho spojení s Bohem, jenž je jeho skálou na věky.

novou

Pozdní Kniha moudrosti zpřítomňuje fázi v myšlení o osudu člověka a nebe. Autor byl zcela zjevně ovlivněn helenistickou antropologií. Neklade těžiště lidského já do těla, ale do duše /8,19n/. Proto může mluvit o osudu spravedlivých po smrti. Míní se tu osud bezprostředně po smrti, v očekávání konečné odplaty při posledním soudu /3,7n/. Ráz tohoto osudu spravedlivých je charakterizován slovem "mír", pramenící z jejich spojení s Pánem /3,1-3; 5,15n/. Spravedliví dodržovali Boží zákon a tak se jim dostalo ujištění o nesmrtelnosti. Nesmrtelnost je přivádí do Boží blízkosti /6,18n/.

Téma ráje hraje ve starozákonním myšlení o lidském štěstí rovněž nezanedbatelnou roli. Je to zlatý věk prapočátku, v jehož návrat se doufá a předpovídá se. Ale tento mesiášský ráj, stejně jako onen původní, leží na zemi. Patří ke světu člověka. Proto mohl jen první lidský pár poznat rajske štěstí, a podle této představy se na něm bude podílet poslední generace. Mezi prvotním časem a posledním časem žije lidstvo v tvrdé železné době. Je-li možné bezčasové štěstí, pak pouze pro ty, jež Bůh ve svém slitování vezme z tohoto pozemského světa. V mladších spisech, jež nebyly pojaty do kánonu Starého zákona, čteme, že ráj ještě existuje, někde v dáli nebo snad i v nebi. Tak dostává nebe eschatologickou dimenzi. Tento vývoj jde tak daleko, že se v antropologii listu k Židům 11,13n a 13,14 člověk, který je bezdomovcem ve svém vlastním světě, stává občanem nebe /srov. i Ef 2,19/.

Jan Nelis /1979/

/České citáty ze Starého zákona jsou převzaty z překladu Josefa Hegera, Praha 1955 - 1958./

- - - - -

## NEBE V NOVÉM ZÁKONĚ

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

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

### Eschatologické "nebe" v židovském světě

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

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

To vedlo ke spekulaci o dvou časech: nynějším a budoucím, který ho vystřídá. Budoucí věk měl být vykoupením z nynějšího bídného života. Tím však vyvstávaly otázky, jako např.: Kdo unikne trestu? Kde se budou zachráněni v budoucím věku zdržovat? Jaký bude způsob jejich existence? O těchto otázkách podávali různí apokalyptičtí autoři rozličné vizionářské zprávy. Vcelku závisely odpovědi na tom, koho si dotyční autoři představovali jako příjemce spásy. Většinou přisuzovali spásu Izraeli jako celku nebo spravedlivým v židovském společenství /myšlenka, která se objevuje u Dan 12,1-4 a znovu zaznívá u Lk 19,9/. Příležitostně však dávali židovští autoři období mezi Starým a Novým zákonem naději na spásu v budoucím věku i spravedlivým ze všech národů, za předpokladu, že se nějakým způsobem včlení do Izraele. A na některých místech Ezdrášovy a Baruchovy apokalypsy /obě jsou velmi pozdní/ i v III. knize Sibyliných proroctví se dává naděje na spásu všem lidem,

kteří upřímně slouží Bohu, i když se vůbec k Izraeli nepřipojí.

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

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

#### Eschatologické "nebe" v Novém zákoně

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

Tento vývoj uspíšilo přesvědčení, že největší ze všech radostí je být vysvobozen z útrap tohoto času a žít navěky u Boha, a to je nyní každému umožněno mocí Kristova spásného díla. Protože Ježíš sám vstal z mrtvých a byl oslaven nanebevstoupením, chápe apoštol Pavel /který se pokouší přivést vyvolené ke spáse/ tuto spásu jako paralelu k tomu, čeho se dostalo Ježíši: jestliže jsme s Kristem zemřeli, budeme s ním i žít; jestliže s ním vytrváme, budeme s ním i kralovat /2 Tim 2,8.10-12/. Podle evangelisty Jana potáhne Kristus všechny k sobě, až bude povýšen od země /Jan 12,32/, neboť on je cesta /14,6/. Je také původce /ARCHEGOS/ spásy /Žid 2,10/, života /Sk 3,15/, Bůh ho povýšil svou pravicí za vládce a vykupitele /Sk 5,3/. Autor listu Židům přirovnává život křesťana na zemi k cestě do nebeské vlasti, do místa odpočínutí /Žid 3,7-4,11/, kam už nás Kristus předešel /4,14; 6,20; 8,1-2; 9,15; 10,12.19-22/.

V těchto textech se stále ještě odráží charakteristické židovské učení o dvojím věku, ale představa o budoucím eschatologickém věku se již změnila: celý křesťanský život nespěje výlučně ke konečnému věku v přetvořeném světě /tato představa je ještě v 2 Petr 3,10-13; Zj 21,1, kde se mluví o novém, přetvořeném kosmickém nebi a zemi/, nýbrž spěje k nebi ve šlépějích kristových. Slovem "nebe" není míněna pozemská, prostorová klenba nad zemí, která tvoří se zemí součást stvořeného světa, nýbrž spíše protiklad ke stvořenému viditelnému

pozemskému nebi. Je to symbolický výraz transcendentního způsobu bytí, jež má účast na božské slávě.

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

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

#### Nebeský život v přítomnosti a budoucnosti

Myšlenku nebeského způsobu bytí v budoucnosti po ukončení života v nynějším čase bylo poměrně snadné zahrnout do eschatologie dvou věků, pokud se předpokládalo, že poslední věk je výlučně záležitostí budoucnosti. Podle křesťanského poselství o spáse a o novém životě však již budoucí věk, jež čekáme, spásným činem Kristovým započal. Jednotlivé židovské apokalypsy vidí spravedlivé po konci tohoto světa v novém ráji v nebi /staroslověnský Henoch 55,9; Baruchova apokalypsa 51,10-11; Testamenty 12 patriarchů; Testament Danielův 5/. Ježíš však říká /aniž se výslovně zminuje o nebi/ zločinci s ním ukřižovanému, že ještě téhož dne s ním bude v ráji /Lk 23,43/. Boží království /které se nazývá také "nebeské"/ s Kristem již přišlo /Mt 12,28; Lk 17,20-21/, a přece máme vyčkávat jeho příchod /Mt 16,20/.

Pavel se zmiňuje na různých místech o nynější a budoucí spáse. V Řím 8,10 říká: "A je-li Kristus ve vás, je sice tělo pro hřích mrtvé, duch však žije pro ospravedlnění" /srov. také Gal 2,20; Kol 3,3-4/. A přece pokračuje: "Ten, jenž vzkřísil Krista Ježíše, oživí také vaše smrtelná těla svým Duchem, jenž přebývá ve vás" /8,11/. Myšlenka specificky nebeského způsobu bytí, na němž máme účast již na zemi, není však v Pavlových epištolách výslovně vyjádřena. Podle epištoly Filipánům 3,20 je naše vlast v nebesích, ale tím je míněno: na rozdíl od těch, kdo myslí jen na pozemské věci /3,19/, směřují naše myšlenky a zájmy k nebi, které si představujeme v budoucnosti.

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

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

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

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

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

### Zmrtvýchvstání a nebe

Otázka, kterou se Nový zákon příliš nezabývá, je otázka vztahu nebe ke zmrtvýchvstání těla. V židovské literatuře období mezi oběma zákony bylo zmrtvýchvstání, přisuzované pouze spravedlivým, chápáno jako obnova sil tělesného života /srov. Dan 12,1-3; 2 Mak 7,9-14; 12,43-46; žalmy Šalomounovy 3,11/. Tato budoucí obnova se pravděpodobně měla uskutečnit na tomto světě, na konci nynějšího věku. Jak-

mile bylo jednou přijato nebe jako konečný cíl pro všechny, kdo mají být na konci spaseni, musela dříve nebo později vyvstat otázka, jak sladit nebeský způsob bytí v onom životě s budoucím zmrtvýchvstáním těla. Na jedné straně poukazuje tradice na možnost tělesné existence v nebi u některých mužů z minulosti, jako např. Henocha, Mojžíše, Eliáše, kteří byli po smrti nebo dokonce ještě za živa vzati do nebe. Pro křesťany je tato možnost potvrzena tím, že Pán po svém zmrtvýchvstání vstoupil do nebe. Naproti tomu pojem duchové duše, která může existovat i v odloučení od těla a ve shodě s helenistickým pojetím, podle něhož představuje nebe duchovní místo přesahující materiální svět, nás nutí vysvětlit, jakým způsobem má být vzkříšeno tělo, aby se dostalo do nebeské slávy.

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

Naproti tomu v helénském židovství s jeho pojmem duchové duše byla duše chápána jako nesmrtelná, schopná samostatné existence, a někdy se dokonce myslelo, že existuje již před svým spojením s tělem. Tělo bylo považováno za hmotné, pomíjející, a byl mu proto přikládán jen nepatrný význam pro eschatologický život. Čím více byli židovští myslitelé ovlivněni myšlením helénským, tím méně považovali za nutné budoucí zmrtvýchvstání těla. V Knize moudrosti, silně ovlivněné helénismem, jsou d u š e spravedlivých v Boží ruce a těší se blažeností /Mdr 3, 1-9/, se zřetelem k duši je jejich "naděje plna nesmrtelnosti" /3,4, poprvé je tu ve spise Starého zákona použito slova "nesmrtelnost"/. Stejný základní postoj nacházíme ve 4 Mak, Hen 108, ve staroslověnském Henochovi a dokonce v jednotlivých esejských spisech, třebaže méně důsledný než v pracích alexandrijského žida Filona. Platonizující teorie duchového nebeského světa, který<sup>8</sup> může pochopit pouze duchovními silami lidského ducha, ponechává - jak ji používá Filon ve svých spekulacích o osudu duše - ve svém myšlení jen málo prostoru pro myšlenku vzkříšení hmotného, pozemského těla.

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

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

Podle platonizujících představ, které autor listu Židům průběžně používá, mále spása spočívat jen v přechodu k nebeskému neviditelnému

světu, kde se věřící setkává s Bohem. Snad proto, že v tomto typu myšlení najdeme málo prostoru pro reflexi o vzkříšení hmotného těla /proč, o tom jsme se zmínili v souvislosti s Filonem/ nemluví autor listu Židům o vzkříšení mrtvých; zmiňuje se o něm pouze jako o základním prvku křesťanského učení. V listu Židům je eschatologie jednotlivce spíše eschatologií stoupání k nebeskému světu než eschatologií vzkříšení z hrobu.

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

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

V 1. listě do Korinta, kap. 15, je vlastní problém jasně vyjádřen: "Smrtelný člověk nemůže dostat království Boží; porušitelnost nedostává neporušitelnost". Vzkříšené tělo se neskládá pouze z masa a krve a oživující duše, PSYCHÉ, jak je tomu u těla všech lidí reprezentovaných Adamem, nýbrž i z ducha, PNEUMA /15,44-45/; tak je tomu u těl křesťanů, protože patříme nejen prvnímu Adamovi, který byl prach, ale i druhému Adamovi - Kristu. Tento druhý Adam je z "nebe" a proto jsme i my, kteří jsme křtem vštípeni ke Kristu, "nebeští".

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

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

Ježíš sám se málo stará o takové otázky /Mk 12,26-27/; jednoduše nám ukazuje, že naděje na naše vzkříšení má základ v naší víře v Boha Abrahama, Izáka a Jakuba, kteří, ačkoli jsou pro tento život mrtví, přece žijí: "Není přece Bůh mrtvých, ale živých".

Aelred Cody /1979/

- - - - -

## "MODELY" NEBE V KŘESŤANSKÉM VĚDOMÍ

Představa nebe patří do vědomí křesťanů od samého počátku a trvale ovlivňuje jejich existenci v čase a v dějinách. Ale jak ukazují už zprávy Starého a Nového zákona, není významový obsah tohoto slova zvěsti jednotný, tato okolnost dodávala křídla pozdější teologické a duchovní interpretaci, zvláště když korektury učitelského úřadu přicházely jen zřídka. Tak nebyly obrazové výzdobě toho, "co žádné oko nevidělo" /Iz 64,3; 1 Kor 2,0/ vymezeny téměř žádné hranice a biblické výpovědi byly obměňovány a obohacovány z ducha každé doby. Svěráz raně křesťanské teologie, jež se rozhodně držela rámce biblického zjevení, bránil ovšem tomu, aby se subjektivní projekce příliš odcizily vědomí víry.

Přesto však lze některé "modely" vysvětlit jen z duchovně náboženského pozadí okolního světa. Např. cítění světa na "přelomu časů", určené představou kosmu jako jeskyně, je charakterizováno spíše existenciálním prožitkem antického člověka než jeho přírodovědeckými názory. Jak dalece v této době blednoucí posvátné velikosti olympských bohů určovala náboženské vědomí kosmická dimenze, nám ilustruje Mithrův kult, jehož bratrstva se scházela k hostinám v jeskyních: jejich klenutí symbolizovalo hvězdné nebe. I pro křesťany, když vytvářeli teologické výpovědi, zůstával antický obraz světa rozhodující: na toto mytické pozadí narážíme už v použití obrazného slova "nebe".

Proto nás nepřekvapuje, že se v průběhu dějin setkáváme s představami nebe, jež jsou rozličného rázu. Charakterizujeme-li je jako "modely", nečiníme tak ve smyslu zobrazení v měřítku, nýbrž v perspektivě analogie; je to "člověkem vytvořený, jednotný strukturovaný útvar jakožto znamení nadindividuálního konkrétna" /J.Auer/. Modely myšlené z víry si nečiní nárok na konečnou platnost ani pro zjevenou skutečnost "nebes"; odrážejí spíše vědomí určité epochy a podněcují postup poznání. Právě způsob, jak se mluví o "nebi", nám tak dosvědčuje dějinnost teologické výpovědi.

### Oblast Božího bytí

Poapoštolské obce se ve svých představách o nebi dalekosáhle přimykaly k biblickým výpovědím. Fareneticky orientované písemnictví té doby zprvu tuto otázku netematizovalo; v případě potřeby se citují biblické texty a skutečnost nebe se ve vlastní argumentaci předpokládá, přičemž tu spolupůsobí i kosmické pojetí světa u okolního prostředí. Není těžké poznat, že tu teologická výpověď vzniká v kontextu, určeném antickým viděním světa, jež chápe nebe jako jakési "místo".

Tato topologická struktura stojí na přesvědčení o třídílnosti kosmu, podle něhož dolejšímu podsvětí odpovídá - nad zemí plující ve vodě - nebeská klenba jako příbytek bohů. Křesťané tento sférický obraz světa přijali, i když ho příležitostně modifikovali, jako třeba Kosmas Indikopleustes /pol. 5. stol./ pozměnil kulovité schéma Ptolemaiovo /2. stol./ na krychlový model. Církevní otcové se do kosmologických spekulací téměř nepouštějí, dokonce ani při výkladu šestidenního stvoření; projevují tak jistou nezávislost na běžném obrazu světa.

Výpovědi o nebi v raně křesťanské literatuře, ač propleteny s dobovými představami o kosmu, míří v první řadě do teologické oblasti. Tento záměr výpovědi se uplatňuje v četných textech, jež popisují Boha jako tvůrce světa a tedy i nebe; tak vystupuje silně do popředí aspekt spásy. Právě v prostředí četných mysterijních kultů získává na zásadním významu víra v Ježíšovo povýšení jako záruka vlastního zmrtvýchvstání a věčného života. Příznačným způsobem líčí autor prvního



Klementova dopisu /34,8-35,2/, s přímým odvoláním na 1 Kor 2,9, budoucí dobra spásy, jejichž ručitelem je Bůh. Nebe je tu oblast Boží, kterou je možno popsat v perspektivě spásy člověka: "Život v nesmrtelnosti, skvělost ve ctnosti, pravda ve svobodě, víra v doufání, zdrženlivost ve svatosti" /1 Klem 35,2/. Přitom je tu nápadná spojitost s věřící a poznávací existencí křesťana, jež se rozvíjí až k reálné možnosti martyria. Společenství s Bohem je proto cílem života i obsahem skutečnosti, které se říká nebe. Líčí-li se dobra spásy, přechází-li se tedy od osobní výpovědi o Bohu k věcným učením, setkáváme se často se srovnáním s pozemskými hodnotami, kdy se vynořuje motiv záměny nižšího za vyšší.

Ač je připodobnění Boha a nebes rozvinuto do četných dober spásy, je přesto zakotveno v oblasti osobního. Toto hledisko v chápání prvotní církve převládá, a z něho je třeba interpretovat představy o nebi, jež jsou prostorového a věčného rázu, a to i - ba právě - v době, kdy přírodovědné předpoklady antiky odpadly. Už zde se ukazuje, jak takové modely závisí na soudobém obrazu Boha.

### Apokalyptické líčení

Apokalyptika, která se sama chápala jako odhalování /APOKALYPTISIS - odhalení/, se vždycky snažila odhalit tajemství nebe. Ovlivněna příslušnou literaturou období mezi Starým a Novým zákonem a legitimována kanonickou Apokalypsou, uplatnila se jako literární druh, který silně ovlivňoval představy křesťanů o nebi, a to ještě i tehdy, kdy se pro věřící stal odklad paruzie jistotou. Je pochopitelné, že se přitom přebíraly prvky a pohledy např. z 1. knihy Henochovy, jež povzbuzovaly tendenci k vyzdobování onoho světa. Na rozdíl kupř. od Janova Zjevení tu už není takový zájem líčit Kristovo vítězství, ale spíše popisovat nebe a tamější poměry. To, čeho se v novozákonních spisech dotýkáme jen v náběžích, se v těchto apokalyptických rozsáhle uplatňuje - např. myšlenka stupňů. Podle vzoru knihy Henochovy líčí např. Nanebevzetí Izaiášovo, že nebe je rozděleno na sedm oblastí nad sebou a nejvyšší že je naplněna nádherným světlem a bezpočtem andělů /9,6/. Přímě nadpozemský svět popisuje autor Pavlovy apokalypsy, když do svého nebe lokalizuje dva samostatné motivy - ráj a svaté město; vychází ze zprávy /2 Kor 12/ o Pavlově vytržení a nechává apoštola procházet nebeskými luhy, vstoupit rajsou branou, pohlédnout shora na zemi a obklopující oceán. Nakonec je apoštol hoden uvidět nejvyšší oltář, oponu a samotný trůn. Autoři těchto výtvorů malují podle lidských potřeb jednotlivé nebeské oblasti navýsost fantasticky a líčí blaženost motivy, jež pocházejí z židovské tradice nebo i z antického mýtu, jak ukazují obraz elysia.

Představuje se tu tedy "model" nebe, slitý z různých tradic, který odpovídá posmrtné naději pesimisticky orientovaného člověka. Nouze tohoto bytí, jak ji zakouší ve vlastním životě nebo pozoruje v úpadku světa, je zachycena a přesazena do nebeské slávy.; její fantastická výzdoba je kompenzace radostí unikajících v pozemském životě: navíc tu nespravedliví dojdou svého trestu. Ale ostatní, jak slibuje kolem r. 150 po Kr. křesťanská Sibyla, "kteří konali skutky ctnosti a proměnění zbožností osvědčovali pravé smýšlení, budou, chráněni anděly, vyvedeni z hořícího ohně ke světlu, do života plného rozkoše a radosti. Tam, kde vede věčná stezka mocného Boha, tam, kde pramení trojí pramen vína a mléka a medu. Země je tatáž pro všechny, není rozdělena zdmi a ploty, přináší pak ještě sama od sebe mnohem více plodů: společný je život v bohatství bez pánů. Není tu služebníků ani těch, kdo poroučejí, není tu knížat a všichni jsou si rovni před Nejvyšším." /Orac. Sibyl. 2, 313-324/.

Těmito zaslíbeními ústí křesťanská sibylistika do skutečné společenské kritiky: kreslí obraz nebeského společenství, jež zjevně kontrastuje s pozemskými poměry v římské říši a působí proto revolučně. V bezprostřednosti své kritiky působil tento vizionářský model jistě zpětně na soudobé poměry. Cstatně i z výzev církevních otců, aby chom učinili zemi nebe /srov. Jan Zlatoušlý, hom. 19,5/ vysvítá sugestivní síla apokalyptických představ onoho světa. Je ovšem třeba si připomenout, že i apokalyptický model nebe je dalekosáhle utvářen jako uspořádaná struktura řádu; jak ji podle novoplatonských myšlenkových forem rozvinul Pseudo-Dionysius svou naukou o hierarchiích.

### Boží město

Obraz Božího města působil v dějinách dlouho: je to "model" nebe, který navzdory orientaci k onomu světu nese řadu pozemských konkretizací. Po celou dobu, kdy člověk praktikuje městskou formu osídlení, spojuje se pojem města se spektrem pocitů, mezi nimiž převažují společenství, jistota, vlast a kultura. Jako politický kosmos má fenomén města přímo náboženskou kvalitu.

V biblické perspektivě má přirozeně Jeruzalém zvláštní postavení, a to nejen jako dějinné centrum izraelského národa: četné výpovědi Písma převyšují pozemskou funkci tohoto města a označují je jako eschatologickou skutečnost spásy /Zj 20,10-17 a jinde/. Jistěže v křesťanském myšlení nevyjadřuje Jeruzalém jen onen svět, neboť býval často označován za ideál života z víry. Přesto však získává svou poslední váhu teprve ve spojení s příštími nadějemi. Napětí mezi bezpečím domova /polis/ a cizíctvím /paroikia/ charakterizuje od počátku bytí křesťana ve světě, a tato dialektika se odrazila i v křesťanském vědomí dějin.

Nejtrvaleji vyjádřil tuto víru Augustin /+ 430/; ukázal podstatu Božího občanství, mimo jiné s vědomým odstupem od nábožensky nasáklé tradice Říma. Je však významné, že biskup z Hippo nesáhl po obrazu města teprve v hluboké dějinné spekulaci "De civitate Dei"; tento obraz přináší už spis "De catechizandis rudibus", když mluví o duchovních rysech oné pozemské říše a o slavném městě Jeruzalémě "jež má sloužit jako vzor pro ono svobodné město, které se nazývá nebeský Jeruzalém". A podle doslovného výkladu jména Jeruzalém jako "zjevení míru" charakterizuje občany tohoto města jako "všechny posvěcené lidi, kteří kdysi byli, nyní jsou a jednou budou, a všechny posvěcené duchy, kteří v nebeských výšinách slouží Bohu ve zbožném klanění a nechtějí se podobat drzé pýše ďábla a jeho andělů" /Augustin, De cat. rud. 20/. Christologická linie tohoto vzoru se uplatňuje, když se Kristus označuje za krále tohoto města. Už v první katechetické výuce slouží obraz města jako model nebe; tuto výpověď Augustin ve svém historickém díle interpretuje dynamicky, protože občanstvo Boží směřuje k tomuto cíli dějinnými údobími světa. Svého cíle dosáhne v patření a chápání Boha, jenž je sám základem a obsahem blaženosti. Veškerou zapletenost lidstva do dějinných implikací prosvítá Augustinovi tato možnost a on ji pokládá za souhrn blaženosti. "On bude koncem našich tužeb, jej budeme nazírat bez konce, milovat bez omrzení a velebit bez únavy" /Aug., De civ. Dei 22,30/.

Toto chápání věčného naplnění nepochybně soustřeďuje Boží obec k Bohu, k patření blažených na Boha. Pozadím tohoto zduchovnění jsou soudobé filozofické proudy, v nichž se hlásá vzestup člověka a poznání jednoho a tak se překračují obrazy uvězněné v materiálním. Jak silně oplodnil augustinovské myšlení tento odkaz na poznání, pravdu a Boha, vyjadřuje onen jemnocitný dialog velkého teologa s jeho matkou, který vedli v Cstii před její smrtí. Zanechává za sebou všechnu smyslovost, překračuje obrazy tohoto světa a oněmělý se otevírá Jeho slovu: věří,

že bezprostředně vnímá Boha, který znamená věčný život /Aug., Conf. 9,10/.

Augustin sice vychází z předpokladu, že v patření na Boha jsou různé stupně; ale to mu nebrání vidět město blažených jako pravé společenství. Obraz nebe jako města nahoře tedy trvá. Představy se redukuje na blažené vidění Boha a tak mizí ona fantastická názornost, jež vyznačovala apokalyptické představy. Otevírá se tu cesta k pochopení nebe jako nové kvality společenství Boha a dovršeného člověka.

Jakkoli silně oplodnil Augustinův koncept blaženého patření i středověkou teologii, obraz nebeského Jeruzaléma - tedy model Božího města - přežíval ve vědomí víry s nemenší intenzitou. Tento vzor měl velkou přitažlivost především pro pokřtěné germánské kmeny. Tento vzor, představovaný jako vzácně vybudovaná architektura, vyplňoval všechny naděje a očekávání člověka. Otto z Freisingu /+1158/, středověký dějepisec, přejímá líčení Apokalypsy, podle níž toto město "je z ryzího zlata, má základy ze všech nejvzácnějších drahokamů, každá z jeho dvacíti bran je z jediné perly, ulice jsou vydlážděny deskami z ryzího zlata průhledného jako sklo; jak nádherná je tedy představa přebývání v této nebeské otčině! Neboť je-li to krásné a nádherné, vyjádřeno doslovně, oč nesrovnatelně krásnější a nádhernější to je, pochopeno duchovně" /Otto, Kronika 8,26/.

Obraz nebeského města patří k nejnázornějším představám eschatologické naděje; jeho účinnost se perspektivou duchovního patření nezmenšuje. Dají se tu snadno ukázat paralely s pozemskou církví, když např. zmíněný Otto z Freisingu chápe hierarchické stupně kléru jako utvořené podle vzoru řádu na nebeském dvoře /caelestis curia/.

Nebeský model navržený Pseudo-Dionysiem a přijatý středověkými kanonisty, slouží tak k odůvodnění struktury církevního řádu. Jedinečná role papežství, nástupnictví Petrova, se uplatňuje ve funkci apoštola Petra jako vrátného a strážce klíčů tohoto nebeského města. Toto hodnocení charakteristicky vyjadřuje scéna na synodě ve Whitby /663/, kde se anglosaský král Cswiu ve sporu mezi irskými zvyky a římskou praxí rozhodl pro Petra - až přijde k nebeské bráně, aby tam byl někdo, kdo mu otevře /Beča, Hist. Eccl. III, 25/.

Toto povědomí se rozšiřuje až do lidové zbožnosti. Postava apoštolského knížete byla úhelným kamenem připodobnění papežského města /urbs sacra/ nebeskému Jeruzalému. Za křížáckých válek vstoupil sice do povědomí středověkého křesťanstva znovu silně pozemský Jeruzalém - jeho čtyřdílný stavební plán, jak se zdá, ovlivnil mnohdy i zakládání měst této doby - ale v nauce o moci klíčů svěřené Petrovým nástupcům v Římě dosáhla paralela mezi nebeským městem a jeho pozemským ovládnutím svého vrcholu.

### Ecclesia triumphalis

Motiv moci klíčů nás vede k představě nebe jako církve vítězné. Zcela zjevně se tu jedná o vzor, vyrostlý z chápání církve a vyjadřující konečné naplnění putujícího Božího lidu. Setkáváme-li se vedle obsahů "nebeský", "transcendentní" nebo "kosmický" s označením církve jako "triumfující", pak je tato představa protikladem představy bojující církve na zemi. Označuje-li se křesťanská existence ve světě jako AGON, znamená to jistě především boj s mocnostmi zla, v němž má věřící obstát. Ve smyslu tohoto, v antice tak běžného motivu, mluví už autor dopisu římské obce do Korinta o atletech nedávné minulosti a připomíná přitom Petra, který se pro své svědectví "naposled octnul na místě slávy jemu příslušném" /1 Klem 5,1-4/.

Zkušeností martyria nabyt tento motiv na významu, neboť snášení útrap znamenalo pro svědky krve nebeskou slávu: právě mučedníci trium-

fují skrze smrt a zmrtvýchvstání Kristovo. V této zbožnosti martyria nepochybně působil vzor liturgie z Apokalypsy /6,9/ a přispěl k utvoření představy o "ecclesia triumphans".

Smíšením duchovního poslání a politických zájmů získal tento obraz přirozeně panovnickou dimenzi, jejíž vítězoslavný ráz konečného vítězství Kristova zpětně působil na sebepochopení církve v dějinách. Tomáš Akvinský /+1274/ přejal formulace augustinské nauky o městě a zdůraznil rozdíl mezi církví bojující /ecclesia militans/ na zemi a církví vítěznou /ecclesia triumphans/ na nebi /S.Th. II, 10,2,4 aj./. Užívali se od poloviny 12. stol. této distinkce stále častěji, pak to odráží situaci věku uchváceného křižáckými výpravami a otrásaného vojenskými srážkami v rámci společnosti samé.

Pozemskému boji církve však odpovídá věčné naplnění v nebi, vyznačující se naprostým triumfalismem. Tato sláva je odměnou za všechnu tíži a odříkání, jež musí bojující církve nést. Tento triumfalistický koncept nebe nepochybně upomíná na triumfální průvody římských císařů v antickém Římě, jež se ve středověku evokovaly v jiné perspektivě. Základ paralely onoho "nahore" a "dole" přispěl jak v církevní tak politické oblasti k tomu, že se tento "model" realizoval co nejkonkrétněji /zvláště výrazným příkladem je byzantský císařský ceremoniál/. Teologicky se představa triumfující církve úzce přimyká k myšlence Boží říše, jež v neposlední řadě podnítila politické ambice římské církve.

### Nebe jako akademie

Originálním výrazem v dějinách teologie byla představa nebe jako akademie. Už z formulace 1 Kor 13,9-12, že nyní poznáváme jen částečně, vysvětluje, že naplnění poznání brání právě tato překážka, a že tedy v nebeském bytí bude poznání plné. Napětí mezi vírou a poznáním zatěžovalo i oplodňovalo křesťanské dějiny ducha po všechna staletí, ale poznání bylo vůči víře ospravedlněno v neposlední řadě díky tomuto eschatologickému příslibu. Je pozoruhodné, že v četných gnostických systémech se nebeský cíl demonstruje z aspektu naplněného poznání. V proudu teologického vědeckého zdůvodňování vytvořila spekulace model nebe jako akademie. Tato představa byla běžná už v židovství; pozemské školy, v níž se scházeli učitelé a žáci ke studiu, podle ní odpovídala nebeská akademie, v níž přebývají rabíni. Pro křesťanské přijetí této představy je významná okolnost, že mezi diskutujícími učiteli nahore i dole je jistý vztah, neboť duše pozemských rabínů vstupují do nebeské školy, aby se tam učily.

Na tuto představu zjevně navazuje koncept teologie jako vědy, rozvinutý scholastikou. Tak sv. Tomáš Akvinský definuje: "Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum" /S. Th. I,1,2/. Absolutní základní pravdy představuje vědění Boží a jeho blažených, zvěstované Zjevením, a přístupné člověku vírou. Tím teologie nutně nabývá podřízeného postavení: je to scientia subalterna, předstižená vyšším stupněm vědy, nebem jakožto akademií.

V umění došel tento model slavného vyjádření ve stancích della Segnatura ve Vatikánském paláci, kde Raffael /+ okolo 1520/ zobrazil oslavení křesťanského mystéria. Zástupcům teologie na zemi odpovídá v nebi akademie blažených učitelů, shromážděná kolem trůnicího Krista. Přes takové zúžení pojmu vědy v teologii znázorňuje tento model jedinečným způsobem dovršené poznání.

## Ráj

Podle zásady, že konec se rovná počátku, uváděla teologická reflexe do souvislosti první a poslední čas člověka a tak utvořila působivý obraz nebe jako ráje. Otázky po osudu zemřelých vedly nejprve k různým odpovědím; zatímco se z židovsko-křesťanské tradice dovozovalo zmrtvýchvstání a tisíciletá říše, zdůrazňoval se v helenistickém prostředí silněji individuální osud bezprostředně po smrti. V této živé diskusi zaujímala široký prostor řeč o ráji, i když se mínění o něm lišila. Už z přijetí jistého mezistavu /interim refrigerium/ zemřelých se představy posledních věcí zřetelně odlišují: jen mučedníci mají bezprostřední přístup do ráje. Potud je líčení ráje také podstatně určováno myšlenkou společenství s Kristem. Současně sem ústí i četné obrazové prvky, z židovského a helenistického světa, jež silně podtrhují materiální aspekt: bylo běžné i topografické umístování ráje. Tato perspektiva vytvořila i středověkou vizi ráje, jíž Dante propůjčil klasický výraz účinněji než teologie. Názorností uměleckého díla a osnovou překonané kosmografie probleskuje právě zde naplnění, jež je člověku přislíbeno.

Obrazné slovo o nebi mnohotvárně soustřeďovalo v dějinách křesťanství naděje člověka založené ve víře. Vznikající modely vyrostly ze zjevení a současně byly omezeny soudobými kosmologiemi; konvergují vposledku do zaslíbení nového nebe a nové země. Tyto modely stojí ve vědomí víry vedle sebe jako Ježíšova podobenství, nebo se od sebe odělují, čímž mimo jiné dosvědčují svou překonatelnost. Cíl jejich obrazové výpovědi odkazuje stále znovu na Boha: tím se samy osvobozují z mytických mezí, ale přitom neklesají na sekularizované projekce, protože vposledku znázorňují jádro zvěstného slova nebe jakožto společenství s Ním.

Peter Stockmeier /1979/

## R á j

Chtěl bych vám říci, že nás v ráji čeká věčná láska. Musíme myslet na ráj. Aby se náš křesťanský život zdařil, musíme počítat s rájem. Tato jistota a toto očekávání nás neodvracejí od našich pozemských úkolů. Naopak se očišťují a zdůrazňují, jak to vidíme na životě všech svatých.

Náš život je pochod do ráje, kde budeme milováni a kde budeme milovat navždy, totálně a dokonale. Člověk se rodí jen proto, aby došel do ráje.

Myšlenka na ráj vás musí udělat silnými proti pokušením, snaživými pokud jde o náboženskou a mravní výchovu, pozornými vůči vašemu životnímu prostředí, a také plnými důvěry, že zvítězíte nad všemi obtížemi, jste-li spojeni s Kristem.

Z promluvy Jana Pavla II. k mládeži římské farnosti 11.3.1979.

## V Ě Č N O S T Z Č A S U

### Skeprese vůči věčnému životu

Nemůžeme jistě pochybovat o tom, že se přesvědčení o věčném životě jakožto pokračování lidského života po smrti ve vědomí dnešního člověka oslabilo. Tato základní křesťanská nauka, kterou už osvícenství od 18. století příliš nesdílelo, se zpochybňuje nebo alespoň odsouvá z okruhu věcí, jež jsou předmětem centrálního zájmu člověka. Ve všech dobách byli sice lidé, kteří se domnívali, že - jak se říká - smrtí všechno končí; ale přesvědčení, že člověk žije k definitivnosti své trvalé existence, bylo přesto všeobecné a bylo zakotveno ve veřejném mínění jako samozřejmé. Tak tomu bylo alespoň u křesťanských národů, ale i mimo ně, i když se představy o tom, jak tento život po smrti myslit, dalekosáhle rozcházel a rozcházejí. Dnes je toto základní křesťanské přesvědčení dalekosáhle chroženo i u křesťanů. Jsou křesťané, kteří se domnívají - ačkoli jsou přesvědčeni o Boží existenci a vedou náboženský život - že otázka věčného života, který není prostě totožný s tímto životem zde a nyní, jim může být lhostejná. Fakt takového skeptického postoje vůči věčnému životu v dnešní společnosti není přirozeně ještě argument pro jeho oprávněnost. V podstatných a posledních otázkách lidské existence se nemůžeme schovávat za hodnocení a pokusení dnešního průměrného mínění. I vysoké a sublimní přesvědčení nemnohých může být pravdou, jež platí pro všechny, i když ji vyznávají nemnozí. Poslední pravdy nebývají v bulvárním tisku a nevytvářejí se na kavárenském stolku za nenuceného rozhovoru.

### Nedostatečné představy

Křesťan může ovšem klidně přiznat, že představy, v kterých se stále platná pravda o věčném životě předkládá, jsou nadbytečné a při tom nevyhnutelně nedostatečné, takže spíše zatemňují než ozřejmují to, co je vlastně míněno. K těmto nedostatečným představám věčnosti patří věčnost myšlená jako nikdy nepřestávající, do nekonečna ubíhající čas. A touto představou až příliš často nevhodně pracovali kazatelé věčného pekla, a to až do nedávna. Ale už i moderní fyzika ví, že máme-li vyslovit určitý věcný obsah a skutečnost fyzikálního světa a nechceme-li se přitom ztratit v matematické abstrakci, která tu příslušnou věc také sama nevyjadřuje, musíme pracovat s velmi nedostačujícími představami, ba musíme jich mít dokonce více najednou, takže se skoro zdá, že si odporují, ale přesto nám - právě ve svém souhrnu - mohou tuto skutečnost nějak přiblížit. Děje-li se to už i ve fyzice, neměli by se už vlastně dnešní lidé pohoršovat, což dělají tak rádi, že totiž i v oblasti náboženské můžeme získat přílehlé pojmy a představové modely - třeba o věčném životě - jen nedokonale a s námahou.

V jedné krátké půlhodině není přirozeně možné ani do jisté míry ozřejmit existenci a podstatu věčného života, k němuž směřujeme. Na tomto místě se jen pokusíme upozornit na jeden jediný bod z tohoto nevyčerpatelného tématu: že totiž můžeme zvláštním a přitom naší reflexí stále unikajícím způsobem zakoušet věčnost už v tomto čase a z toho pochopit, že věčnost, jež vzniká smrtí z našeho času a stává se definitivní, nelze myslet jako pokračování času do nekonečna.

### Tyranie našeho pojmu času

Jako přípravu k našim vlastním úvahám si ještě trochu ozřejmíme, jaké těžkosti vzniknou, chápe-li se věčnost "po" smrti jako neomezený běh času. Chápeme-li věčnost - jež je definitivností našeho života a

vzniká v čase - jako pokračování času se stále novými časovými úseky, které je třeba nově vyplňovat, úseky navzájem různými, pak přirozeně vznikají všechny ty polointeligentní a polodebilní otázky, jež pokoušejí dnešního polointeligentního člověka k tomu, aby víru ve věčný život pokládal za nevěrohodnou nebo směšnou. Pak se totiž může ptát, čím se ty stále nové časové úseky vyplní? Nebude to nakonec nudné, bude-li - jak si to myslí zbožní - tento nikdy nekončící tok času ve svých jed notlivých úsecích zaplňován stále znovu tímtež, totiž věčným velebením nekonečného Boha jeho tvorstvem? Proč není v tomto věčně ubíhajícím čase možnost pro zavrženého, aby se mohl obrátit, změnit smýšlení, kát se a tak ze svého pekla udělat nebe? Nebrání mu v tom Bůh, který v jakési krajní zvůli změnu smýšlení u takového zatracence už nepřijímá, ačkoli by k tomu ve věčně ubíhajících dobách /eonech, jak dříve říkalo Písmo/ bylo místo a bylo by to možné? Myslí-li se věčnost takto jako čas otevřený do nekonečna, nemá pak svět, člověk a jeho dějiny vždycky ještě před sebou to, co ještě není, totiž to, co může najít své místo teprve v přicházejícím čase? Není pak nebe právě něco, co nesmí nastat, aby to mohlo stále pokračovat? Ale má-li to jít věčně dál, kdy všechno to, co je, je jen výchozí bod pro dosažení budoucího a tak dále a tak dále, není pak věčnost takového času prokletím věčného žida Ahasvera, který musí věčně putovat, aniž by někam konečně dorazil? Nestane se věčné nebe pod tyranii takového pojmu času věčným peklem, a obráceně? Je zřejmé, jak nebezpečné a škodlivé je chápání věčnosti jako nekonečného pokračování času. Máme-li se z těchto těžkostí dostat, můžeme přirozeně nejprve zcela smysluplně říci, že přece můžeme vytvořit pojem věčnosti, v němž bychom negací vyloučili z pojmu reálného, trvalého, konečného moment následnosti, sukcese, posloupnosti. Taková metoda vytvoření nového pojmu negací určitých momentů pojmu dosavadního není v zásadě a vždy ilegální. Často se takové metodě nevyhneme. Její pomocí si např. slepec může utvořit pojem, byť ne názor, o barvě a dojít k přesvědčení, že barvy existují, ačkoli je on sám nikdy neviděl a může také doufat, že on, slepý od narození, bude snad jednou také vidět. Ale taková metoda má přesto svou problematiku. Jak můžeme v konkrétním případě vědět, že to, co jsme uchopili pojmově, může pak ještě skutečně existovat, je-li určitý moment zkušenosti takovou negací vyloučen? Existuje v našem případě skutečně něco, co zůstane, když z onoho pojmu vyloučíme následnost, jež je přece dána ve všech ostatních případech, s nimiž máme bezprostřední zkušenost?

### Náznaky věčného

Abychom se dostali dál, abychom mohli uvěřit tomu, že může existovat Trvalé, Věčné, jež není podrobena vládě nekonečné sukcese, podívejme se přesněji na naši zkušenost času, a /podle mého názoru/ objevíme tu něco "věčného", tj. přinejmenším něco, co není prostě v přítomnosti, v pouhém okamžiku času, aby to zaniklo a uvolnilo místo dalšímu, od předešlého různému, co by odstranilo předešlé a samo bylo zase odstraněno a uvrženo do nicoty. Promysleme si paradoxnost času samotného, jež žije ztajena ve věčnosti.

Je tu /trojstupňová/ nutná trvalost skutečnosti /jak se dříve říkalo, substance/, jež jakožto trvalá nese proměnu vlastností, jevů, událostí. Je to duchovní zkušenost, jež spojuje minulost, přítomnost i budoucnost v jednotu. Je to svobodné osobní rozhodnutí, jež ze své nejvnitřnější podstaty nestrpí, aby něco z jeho zákonů prostě a nadobro zmizelo v prázdnotě ničeho. Podívejme se na tyto tři náznaky věčného v našem zkušenostním světě ještě přesněji.

## Celek dějin

Nejprve nám čas připadá jako řetěz událostí, sahající bez hranic dopředu i dozadu; každá z těchto událostí ruší předešlou, aby byla sama opět zrušena ve prospěch další. Ale přitom jsme přesvědčeni - i když tomu věnujeme mnohem méně pozornosti - že tyto sřetězené jevy, jež se střídají a ruší, jsou přesto jevy něčeho trvalého, co - alespoň po nějakou, kratší či delší dobu - trvá jako totožné, co tyto proměnlivé jevy nese, spojuje je v celek, v historii, která je přece jedna a nerozpadá se v prach pouhých jednotlivých momentů. Vzpomenme např. na historii květiny od semene až do konečného odkvětu, se všemi proměnnými stadii. Nebo vzpomenme na svou životní historii od začátku do konce - v každém okamžiku jinou než v předešlém a přesto určení jedné a téže skutečnosti, jež v této proměnlivé historii trvá jako totožná a zabírá všechny tyto rušící se okamžiky do sebe, jediné a vlastní. Tato svébytná /Selbigkeiten/, ležící za proměnou časových okamžiků a jejich obsahů a spojující tyto nekonečně nepatrné časové momenty dohromady, tvořící z tohoto prachu časových okamžiků větší, formované dějiny, nemohou sama být oné kvality dělicího a rozplývajícího se času, mají-li vůči tomuto času samému plnit úlohu toho, co nese a sjednocuje. Aby čas mohl být větší jednotou a tvarem, smysluplnou historií, musí tu být něco, co v naší každodennosti předpokládáme vždy jako samozřejmé, něco, co není prostě řazení časových momentů, jež vzplanou a zase zhasnou. V času samotném se skrývá cosi, co není prostě totožné s ním samým. Aby toto cosi samo mohlo být, potřebuje se asi rozprostírat v čase, není však s tímto rozprostřením v časových momentech totožné. Už v tom, co je vlastním smyslu časové, vězí více než čas, přinejmenším něco trvajících, co sjednocuje čas do dějinného časového útvaru.

## Převaha myšlení

Toto nadčasové v čase se ještě více ozřejmí, když reflektujeme o tom, jak je čas sjednocen a utvářen v duchovním zakoušení času. Čas nejenže je, ale my ho zakoušíme, a to tak, že nejsme jen mlčky podrobeni jeho průběhu, nýbrž jdeme mu vstříc, spojujeme minulost, přítomnost a budoucnost a duchovně ho svazujeme v jednotu a tvar, nadřazený prosté časové následnosti, v níž vždy příští okamžik triumfuje zničením předcházejícího. Pozorujeme-li toto duchovní sjednocení času, zadrženi běh času, můžeme skepticky namítnout, že takto sjednocený čas, kde je odstraněna prázdna následnost, vlastně "stojí", a už neubíhá, aby se ztrácel, a je to tedy jen m y š l e n ý čas; subjekt, který takto myslí čas, sám nenávratně uplyvá a rozplývá se ve skutečném čase. Ale jak by mohl čas, který by nebyl nic jiného než průběh časových atomů, zhasínajících předešlé a zhasínaných následujícími, být smysluplně a opravdově - být i jen "myšlenkově" - spojen s takovými stojícími útvary času, s dějinami, jež mají smysl a strukturu, kdyby nebylo v tomto čase samém více než pouze to, co se rozplývá?

A /což je ještě důležitější/ jak musíme myslet subjekt, zakládající jednotu a tvar myšleného v ubíhajícím čase, aby byl něčeho takového schopen? Jak by mohl takový myslící subjekt utvořit takový stojící čas, být jen jako myšlený, kdyby byl podroben ubíhajícímu času jako tomu, co je vpravdě podstatou? Vždyť přece i myšlení je skutečnost a myšlení i myšlené se navzájem podmínují! Ne: myslíme-li čas, děje se sice něco v probíhajícím čase, ale jako událost určitým způsobem nadřazená, událost ohlašující věčnost, protože takové myšlení, jež myslí čas, mu není prostě podrobena.



## Svobodná rozhodnutí

Nejzřetelněji však věčnost v čase zakoušíme, když se duchovní subjekt v člověku svobodně rozhoduje a jeho rozhodování se týká a vyžaduje celého člověka. Nemůžeme tu takové rozhodnutí teď analyzovat ve všech dimenzích. To by zabralo příliš mnoho času. Zde jen řekneme: v člověku se odehrávají svobodná rozhodnutí, když člověk rozhoduje sám o sobě jako celku; za ně má poslední, nevyhnutelnou odpovědnost, kterou nemůže přenést na nikoho a nic jiného, ani pomocí psychologie, jež by chtěla poslední subjektivitu člověka rozpustit, ani pomocí sociálních věd, jež by chtěly člověka rozložit na pouhý rezultát společenských okolností. Jestliže si však člověk - což je dlouhodobě nevyhnutelné a v určitých okamžicích se neúprosně přihází, ať už to výslovně a teoreticky reflektujeme nebo ne - při určitém činu řekne: za tohle jsem naprosto a nevyhnutelně odpovědný, není tu nic, nač bych se mohl odvolat, abych si ulehčil, může si také v téže situaci myslet a říci: och, to není tak vážné a zlé, vždyť dojde-li k poslednímu, mohu vždy uniknout do prázdné nicoty, kde mě nikdo nedostihne, ani hlas svědomí, ani světové dějiny, ani Bůh. Ne, poslední osobní rozhodnutí jsou - alespoň pokud se týkají celku života a smrti se stávají definitivními - neodvolatelná: to je pravá věčnost, která se děje v čase.

Kdybychom měli nyní více času, museli bychom se tu, přirozeně, ptát po možnosti pokání a obrácení ve stále ještě ubíhajícím čase a lidských dějinách, museli bychom si připomenout podstatně dialogický charakter lidské svobody, jíž Bůh vymezuje rozhodující roli v těchto dějinách svobody. Ale tím bychom základní skutečnost v podstatě svobody a nepominutelné odpovědnosti této svobody neodstranili, protože svoboda vposledku /ba vlastně jen ona/ vyžaduje a stanoví konečnou platnost a nerevidovatelnost, protože tato konečná platnost v sobě zahrnuje věčnost existence této svobody a proto tato svoboda nedovoluje únik z odpovědnosti do nicoty. Zde čas skutečně tvoří věčnost a věčnost se v čase zakouší.

### Přijmout nepochopitelné

Lze se možná pít o tom, nákolik uvedené náznaky zpřesňují pochopení věčnosti, ve kterou jakožto křesťané doufáme jako v konečný život, do nějž procházíme smrtí. Tyto náznaky však podle mého názoru v každém případě vysvětlují, že se nedá říci, že by všechno v oblasti naší zkušenosti bylo tak výlučně a pouze časové, že by člověk mohl skutečnost myslet smysluplně jen tehdy, když ji myslí buď jako právě jsoucí a pak mizející do nicoty, nebo jako skutečnost, jež sestává z neomezeného počtu časových momentů, jež vždy ubíhají do nekonečna a zásadně nemohou poskytnout prostor pro tyto představy, tj. představa času končícího v nicotě a představa času nikdy nepřestávajícího jsou s křesťanskou vírou ve věčný život stejně neslučitelné. Ale žádné z těchto představ se nemůže odvolávat na zkušenost času, kterou můžeme učinit jen tehdy, když nepředpojatě přijmeme celou zkušenost.

Tyto úvahy, jež jen opatrně cosi naznačují, nás však musí podnítit k vyvození několika důsledků pro konkrétní život. Především se tu také ukazují, že si konkrétnost našeho života nemůžeme pozitivně představit. Víme sice, že to bude existence a život, jež má Bůh sám v sobě jako svůj obsah, život, který znamená lásku, neomezené poznání, blaženost atd. Ale jak to člověk zakusí v konkrétnosti zrušeného času, projasněné tělesnosti, věčného společenství se všemi spasenými atd., to si tu nemůžeme konkrétně představit a vykreslit. Nemáme-li my, dnešní křesťané, dost odvahy k takovým obrazům, jež nacházíme od Písma až k Dantovi a ještě dále, nemusí nás to znepokojoovat. Vždyť jdeme skutečně

do něčeho neznámého, nepředstavitelného, a víme vlastně jen, že je to vyplněné nepochopitelností Boží, nepochopitelností jeho lásky, a že je to definitivní. Přijmeme-li tedy, že věčný život je pro nás teď nepochopitelný, a přesto doufáme a důvěřujeme, pak jsme učinili dost. Naše zkušenost času, v níž tajemně zakoušíme cosi, co je víc než čas, nám sice dává právo nepodezřívat své odmítnutí času v pojmu věčnosti z prázdné spekulativnosti; toto odmítnutí času nás však neušetří přítakání k věčnosti a tak učiní náš život životem víry a naděje, jež na ono definitivní musí teprve čekat a nemůže je triumfálně předvést.

### Vítězství Boží lásky

V třetím případě věčnosti v čase, o němž jsme se krátce zmínili, je zřejmé - vidíme-li ho dost zřetelně - že náš věčný život, jakkoli pak bude vyplněn Bohem samým, se stane definitivností našeho mravního a svobodného činu lásky, jímž jsme se přes všechnu roztríštěnost času stali těmi, jimiž jsme definitivně chtěli být. Není-li tak naše věčnost nic jiného než definitivní podoba historie, kterou jsme ve své svobodě sami vytvořili, pak nás současně děsí i oblažuje, jak neuvěřitelnou velikost, hloubku, váhu mají naše vlastní životní činy. Jistěže je v našem životě mnoho každodennosti, povrchnosti, často nevyhnutelné, v níž se svoboda neprojevuje konečností, věčností. Ale existuje-li vůbec věčný život, který není připojen k našemu životu prostě jako život další, sahající dále, nýbrž je zde definitivností tohoto svobodného života, který stojí za to, aby byl žit k definitivnosti, pak se teprve ukazuje nevyčerpatelná hloubka a hodnota naší existence, o níž se nám často zdá, jakoby sestávala z pohých banalit. Tam, kde se přijímá nejzazší odpovědnost v poslušnosti vlastnímu svědomí, kde se dává nejzazší nesobecká láska a věrnost, kde se žije v nejzazší nesobecké poslušnosti vůči pravdě bez ohledu na sebe atd., je v našem životě skutečně něco, co je nekonečně cenné, co má samo ze sebe právo nezaniknout, co může věčnost vyplnit, co si skutečně zaslouží, aby nebylo věčností prostě odměněno /toto slovo zní egoisticky a proto zavádí/, ale co si tuto věčnost žádá jakožto své nejvlastnější právo, nejvlastnější podstatu. Takovou důstojností a možnostmi jsme lidé obdařeni, my všichni, nejen ten nebo onen génius lidstva, nejen Buddha nebo Sokrates, ale my všichni, kteří se zdáme být úděsně tuctovým zbožím, jepice, jichž je příliš mnoho. Ale pravda, kterou zvěstuje křesťanství, je ta, že v tomto čase, který se zdá sahat do nekonečna, aby věčným návratem téhož stále znovu reprodukoval pomíjivé v kruhu příchodů a odchodů, se v pravdě, kde žijeme vírou, nadějí a láskou, děje věčnost, jež nepřichází, aby odešla, jež zůstává a /což je rozhodující/ je taková, že její trvání znamená blaženost a ne peklo, protože tato věčnost je skutečně hodna, aby byla definitivně a stále: ona totiž přijala Boha samého. Přirozeně je třeba trvat na tom, že dějinná svoboda člověka může způsobit i definitivní, rovněž nečasové zavržení. Ale vlastní křesťanské zvěstování nekáže ve svém jádru takové d v o j í rovnocenné východisko času do věčnosti, nýbrž vítězství lásky Boha, který dává sám sebe v naší svobodě a skrze ni; toto kázání ukazuje na kříž a vzkříšení Ježíšovo jako událost zjeveného vítězství Boží lásky. Tato láska je příčinou a zárukou toho, že náš krátký čas, který míjí, plodí věčnost, jež nesestává z času. Zdá-li se, že smrtí zanikáme, protože se mrtví znovu neukazují tam kde je čas, pak je to jen znamení pro to, že věčnost, jež se zrodila z času, je jiná, takže se tu nemůže jen tak bez dalšího ukázat.

## L i s t o n ě k t e r ý c h o t á z k á c h t ý k a j í c í c h s e e s c h a t o l o g i e

Všem biskupům, členům biskupských konferencí.

Poslední synody, věnované evangelizaci a katechezi, vyvolaly živější vědomí o tom, jak je nutné zachovávat úplnou věrnost základním pravdám víry zejména v dnešní době, kdy nám hluboké proměny lidského prostředí a starost o začlenění víry do různých kulturních souvislostí ukládají více než v minulosti usilovat o to, aby se tato víra stala všem přístupnou a srozumitelnou. Tento poslední, v současné době zvláště naléhavý požadavek si vymáhá více než kdy jindy skutečnou péči o pravost a celistvost víry.

Proto mají odpovědní činitelé bedlivě sledovat všechno, co by v obecném vědomí věřících mohlo navozovat ponenáhle znehodnocení a postupné odumírání křestního vyznání víry, nezbytného pro soudržnost víry a neoddělitelně spojeného s důležitými zvyklostmi církevního života.

Pokládali jsme za vhodné a naléhavé obrátit pozornost těch, jimž Bůh svěřil péči o šíření a obranu víry, zvláště na jeden z těchto bodů, aby se tak předešlo nebezpečí, že by byla ohrožena víra v duši věřících.

Jde o článek Kreďa, který se týká věčného života a vůbec skutečností následujících po smrti. Při předkládání tohoto učení není dovoleno nic z něho vynechávat ani používat vadný nebo nejistý způsob výkladu, neboť tím se současně uvádí do nebezpečí víra a spása věřících.

Každý si jistě uvědomuje důležitost tohoto posledního článku křestního vyznání víry. Vyjadřuje totiž cíl a smysl Božího plánu, jehož postupné rozvíjení je v tomto vyznání načrtnuto. Není-li vzkříšení mrtvých, padá celá stavba víry, jak to doslovně tvrdí sv. Pavel /srov. 1 Kor 15/. Není-li křesťan schopen dát výrazu "věčný život" určitý obsah, rozplývají se i sliby evangelia i smysl stvoření a vykoupení a přítomný život zůstává bez jakékoli naděje /srov. Žid 11,1/.

Jak by tedy bylo lze přecházet mlčením obtíže a nejistotu tolika lidí ohledně tohoto bodu? Kdo by nevzal na vědomí, že do mysli věřících proniká nenápadně a velmi hluboko pochybnost? I když naštěstí křesťané většinou ještě nedospěli až k pozitivní pochybnosti, přece často raději nepřemýšlejí o tom, co následuje po smrti, protože začínají pocítovat, jak se v jejich duši začínají vynořovat otázky, na něž si netroufají odpovědět: Je něco po smrti? Zůstane z nás něco po fyzické smrti? Nečeká nás po smrti nicota?

V tom všem je možné aspoň zčásti pozorovat nechtěný odraz teologických sporů v mysli věřících; tyto spory se velmi rozšířily ve veřejném mínění a většina věřících není s to porozumět ani jejich dosahu. Diskutuje se o existenci duše, o významu jejího posmrtného života a vynořuje se otázka vztahu mezi smrtí křesťana a všeobecným vzkříšením. Křesťanský lid je dezorientován, neboť se už nesetkává se svým slovníkem a s důvěrně známými pojmy.

Jistěže nejde o omezování nebo dokonce zamezování teologického bádání, které naopak víra církve potřebuje a z něhož musí mít možnost těžit. To však neznamená, že lze opomíjet povinnost zajišťovat včas víru křesťanů v bodech, které se uvádějí v pochybnost.

V této tak citlivé situaci zamýšlíme krátce připomenout povahu a aspekty této dvojí nesnadné povinnosti.

Především je nutné, aby ti, jejichž posláním je učit víře, měli zcela jasno o tom, co podle církve patří k podstatě víry; teologické bádání může mít jiný cíl než ji prohlubovat a vysvětlovat.

Tato posvátná kongregace má odpovědnost za rozvoj a obranu učení víry. Proto zde zamýšlí připomenout učení, které církev předkládá Kristovým jménem, a to o tom, k čemu dochází mezi smrtí křesťana a všeobecným vzkříšením:

1. Církev věří /srov. Kredo/ ve vzkříšení mrtvých.
2. Církev chápe toto vzkříšení tak, že se vztahuje na celého člověka; pro vyvolené není vzkříšení nic jiného než rozšíření Kristova zmrtvýchvstání na lidi.
3. Církev tvrdí, že po smrti přežívá a samostatně existuje duchový prvek obdařený vědomím a vůlí tak, že samostatně existuje lidské Já. K označení tohoto prvku užívá církev výraz "duše", posvěceného užíváním v Písmě svatém a v tradici. Církev si uvědomuje, že v bibli má tento výraz různé významy, ale přesto nevidí vážný důvod pro jeho odmítání a kromě toho má za to, že nějaký slovní výraz je pro křesťany k podpoře víry zcela nepostradatelný.
4. Církev vylučuje každou formu myšlení nebo vyjadřování, jež by činilo absurdní nebo nesrozumitelnou její modlitbu, její pohřební obřady a její pocity vzdávané zemřelým; jsou to skutečnosti, z nichž v podstatě každá je teologickým místem.
5. V souhlase s Písmem svatým církev očekává "slavný příchod našeho Pána Ježíše Krista" /Dogm. konst. Dei verbum I,4/, který ovšem pokládá za rozdílný a odlišný od situace lidí bezprostředně po jejich smrti.
6. Církev ve své nauce o posmrtném údělu člověka vylučuje každé vysvětlení, které by zbavovalo smyslu nanebevzetí Panny Marie v tom, čím je jedinečné, totiž skutečností, že tělesné oslavení Panny Marie je předzvěstí oslavení, které je vyhrazeno i ostatním vyvoleným.
7. Církev zůstává věrná Novému zákonu a tradici a věří ve štěstí spravedlivých, kteří jednou budou s Kristem. Věřící rovněž, že hříšníka čeká věčný trest - bude zbaven patření na Boha - a věří také, že takový trest zasáhne jeho celou bytost. Konečně, pokud jde o vyvolené, církev věří v jejich případné očišťování, které předchází jejich patření na Boha, ale je zcela rozdílné od trestu zavržených. Toto má církev na mysli, když mluví o pekle a očistci.

Pokud jde o situaci člověka po smrti, jsou na místě zejména obavy z nebezpečí, které pocházejí z fantastického a svévolného znázorňování, neboť výstřelky v tomto směru působí hlavní obtíže, se kterými se křesťanská víra často setkává. Naproti tomu však zasluhují úctu obrazy, kterých užívá Písmo svaté. Je ovšem třeba pochopit jejich hluboký význam a varovat se jejich přílišného zeslabování, což může často znamenat, že se skutečnost těmito obrazy značená zbaví obsahu.

Ani Písmo svaté ani teologie nám neposkytují dostatečně jasné znázornění toho, co následuje po smrti. Křesťan se musí držet dvou podstatných bodů: na jedné straně musí věřit v základní, Duchem svatým působenou spojitost mezi nynějším pozemským životem a budoucím životem - vždyť láska je zákon Božího království, a právě naše křesťanská láska zde na zemi bude mírou naší účasti na nebeské slávě; na druhé straně však musí křesťan umět rozeznat radikální přerov mezi přítomností a budoucností na základě faktu, že na místo víry nastupuje plné světlo: budeme s Kristem a "uvidíme Boha" /1 Jan 3,2/. Je to neslýchaný příslib a tajemství, v nichž podstatně spočívá naše naděje. Nemůže-li sem dospět naše představivost, dospívá sem instinktivně a v hloubce naše srdce.

Po připomenutí těchto daností bychom teď rádi zdůraznili hlavní hlediska pastýřské odpovědnosti, jak se má projevovat v současných okolnostech a ve světle křesťanské rozvážlivosti.

Obtíže související s tímto problémem ukládají vážné povinnosti teologům, jejichž poslání je nepostradatelné. Mají proto pávo na naše povzbuzení a na příslušný prostor svobody, který právem vyžaduje jejich badatelská metoda. Z naší strany je však nutné připomínat křesťanům ty části církevního učení, které tvoří základ jak pro křesťanský život, tak pro bádání odborníků. Rovněž je třeba docílit, aby teologové začali mít účast na našich pastýřských starostech, aby jejich studie a zkoumání nebyly lehkomyšlně šířeny mezi věřící, jejichž víra je v dnešní době ohrožována více než kdykoli předtím.

Poslední synod postavil do jasného světla bdělou pozornost, kterou biskupové věnují podstatnému obsahu katecheze se stálým zřetelem na dobro věřících. Je nezbytné, aby o tom měli všichni pověřeni katechizováním velmi jasnou představu. Musíme jim tedy zároveň poskytnout i prostředky k tomu, aby měli jistotu o tom, co patří k podstatě nauky víry, a aby nedovolili vydávat dětinské nebo svévolné představy a znázorňování za pravdy víry.

Prostřednictvím diecézní nebo celonárodní věroučné komise je třeba zaměřit trvalou a neohroženou bdělost na literární produkci. Je nejen nutné včas upozorňovat věřící na pochybná díla, ale především seznamovat je s díly vhodnými pro posilování a udržování jejich víry. To je závažná a důležitá úloha, která se stala naléhavou v důsledku jednak velkého rozšíření tisku, jednak tzv. decentralizace odpovědnosti, jež se stala za současných okolností nevyhnutelnou a byla požadována i otcí minulého koncilu.

Svatý otec Jan Pavel II. schválil při audienci poskytnuté podepsanému prefektovi textu tohoto listu, jak o něm bylo rozhodnuto při řádné schůzi uvedené kongregace, a nařídil jeho uveřejnění.

V Římě, v sídle Posvátné kongregace pro nauku víry, 17.5.1979.

Fr. Jérôme Hamer O.P.  
tit. arcib. z Loria  
sekretář

Francesco kard. Šeper  
prefekt

— — — — —  
R e d a k č n í   p o z n á m k a

Celý text dokumentu uveřejňujeme z několika důvodů. Za prvé, čerstvý hlas magisteria dobře doplňuje odborné sondy do eschatologie. Za druhé, setkání "dvojí nesnadné povinnosti" - totiž bádání teologů, "jejichž poslání je nepostradatelné", a "pastýřské starosti" magisteria - dává konkrétnější představu o místě obojího ve službě víře. Za třetí, zřetelně otevřený, nepotlačovatelský sloh tohoto dokumentu je příslibem /viz výše v "Umění číst periodikum"/; ve stejném duchu hovořil Jan Pavel II. při setkání s Mezinárodní teologickou komisí na podzim 1979. Za čtvrté, je třeba posoudit věrohodnost referátu o něm v KN 1979/44. Ten pokračuje v linii po léta obvyklé v KN: o teologii jen špatně. Ani slovo o dvojitým významném uznání teologie a její badatelské svobody, zato vsunutá ilustrace o její nebezpečnosti /2 jména/. Místo moudrého pastýřského tonu nám pomocí vsunutých vět zaznívá ton negativní, ustrašené a zstrašující víry. My dokument a jeho ducha vítáme. Jeho zkruslení musíme odmítnout.

## Směry v církvi

Jako odezva na otřesy povstaly v dnešní církvi některé směry. Každý z nich chce odlišným způsobem plnit část celkového úkolu.

Konzervativní skupina chce něco konzervovat, střežit, chránit. Takový úkol má význam. Tito lidé chtějí být v dobrém biblickém smyslu strážci svěřeného statku. Mají na mysli poklady Božího ducha v církvi, poklady tradice, toho, co je osvědčené. Chtějí zabránit rozplýtvání a zneužití těchto pokladů. Proto se snaží ukázat význam osvědčeného.

Konzervativní lidé se při každé novotě ptají na její oprávněnost. Jsou nezbytnou kontrolou pro ty, kteří příliš pohotově odsunují staré, aby prosadili vlastní plány. Při každé nové výpovědi biblistiky se ptají: Jak dalece souhlasí taková výpověď se základy naší víry a s platnou naukou naší církve?

Progresivní lidé se cítí odpovědní za pokrok a obnovu. Jsou přesvědčeni, že každý otřes a problém je nová Boží výzva nám lidem, na kterou musíme odpovědět lepším porozuměním. Jejich program pro budoucnost církve zní: Od litery k duchu, od zákona k svědomí, od ztrnulé autority k vlastní náboženské zkušenosti, od roztržité jednotě k jednotě v podstatném, od zvnějšnění k jádru, od vyloučení vědy ke spolupráci s ní, od svátečního náboženství k náboženskému životu ve světě.

Třetí skupina jsou trpěliví. Dívají se na otřesy v dnešní církvi pokojně. Mají na paměti, že tato církev už prošla tisícikrát lví tlamou, tisícícerými bouřemi a nocemi. /.../ Proto čekají s nadějí v srdci.

Existuje však ještě jiná odpověď na dnešní problémy, která vzbuzuje úzkost, kterou odmítáme, před kterou máme strach. Je to odpověď extrémistů na obou stranách. Jedni přehánějí: "Iryč se vším, co bylo dřív!" Neznaří smilování a shazují se stolu, čemu nerozumějí. Jako vandalové boří poklady církve.

Extrémní odpověď z druhé strany zní: "Všechno musí zůstat tak, jak to bylo!" I toto extrémní ustrnutí by bylo pro církev smrtelné. Znemožnilo by životní růst církve a tak by ji zedusilo. Záčny z extrémů nemá v církvi domovské právo, protože by ji zničily, být nezamýšleně.

Odpovědní nositelé autority v církvi budou naslouchat všem skupinám, které mají v dnešní církvi pravé poslání. Půjdou v tomto smyslu střední cestou, ne ve smyslu pohodlného kompromisu, ale cestou pravdy, pravdy zprava i zleva. Právě tak se stanou lidmi pokoje a jednoty. Ale odpovědní nositelé autority nepřipustí, aby tyto skupiny ohrozily jednotu církve, aby degenerovaly ve strany, které se potírají, místo aby spolu hovořily. Nepřipustí také, aby byly při hlásání docela veřejně popírány některé části církevního učení. Budou se rovněž starat, aby se hlásání v církvi nekonalo bez citlivosti. Není slušné a spravedlivé, když se věřícím při kázání házejí drobty, které nejsou s to strávit, když se říká věci, které se posluchačům zdají být neslučitelné s vírou, i když tomu tak snad není. Když se říká něco šokujícím způsobem nového, musí se také ukázat, jak je to nové spjato s podstatou víry, jak patří k základu víry, a že je to pravý růst ve víře. Nejedem musí být upozorněn na to, že jeho způsob hlásání nebere ohled na předpoklady bližního.

Církev prodělává všechny nemoci, které postihují svět. Ale Bůh je pán dějin a proto se právě v průběhu dějin ukáže, že je pán církve. Už ve Starém zákoně se ukázal Bůh jako pán dějin. Vyvedl svůj lid z domu otroctví Rudým mořem do země svobody. Později dopustil, aby se tento lid octl ve vyhnanství, protože nechtěl naslouchat zákonům lásky. Zase však přivedl svůj lid zpátky domů. Tak se Bůh ukáže i na církvi jako pán dějin. Budoucnost ukáže, že je přítomen, že byl vždycky přítomen, ve všech tísňích a starostech, ve všech bouřích ducha, ve všech otřesech a obnovách.

Kard. Franz König, Úkoly církve v naší době /1972/

= R E C E N Z E =

Ž i v o t p o ž i v o t ě

/Raymond A. Moody, Life after life. 1. vyd. 1975/

Znepokojující otazník smrti nedokázalo zrušit ani opěvání "nesmírného krásného života" ani budování "nebe na zemi" ani ideologické dogma "neexistuje nic než tento život".

Svědčí o tom také recenzovaná kniha, která se stala okamžitě bestsellerem ve světovém měřítku. Přitom autor zdůrazňuje, že nechce nic dokazovat, pouze podává svědectví o zkušenosti lidí, kteří byli oživení po klinické smrti nebo přežili stav vážného ohrožení života. Nebyl v tom docela první. Např. americký psychiatr Noyes věnoval badatelskou pozornost skupině lidí, kteří prošli náhlým ohrožením života /Psychiatry 1972, 174-184/. Ještě dříve se po mnoho let s lidskou účastí zabývala umírajícími švýcarsko-americká lékařka Kublerová-Rossová a vydala své rozhovory s umírajícími /On Death and Dying, 1969; rovněž její druhá kniha Questions and Answers on Death and Dying - Otázky a odpovědi o smrti a umírání - 1974, je mimořádně přínosná nejen pro humanizaci současné medicíny, ale i pro pastorační, a zaslouží si samostatnou pozornost/. Ve své předmluvě k Moodyho knize potvrzuje, že její zkušenosti jsou shodné. Před časem televize NSR vysílala autentické výpovědi lidí, kteří se octli na prahu smrti, a ty vyzněly obdobně. Mezitím se rozvíjejí ve světě mezioborové výzkumy tohoto tanatologického problému za účasti nejen lékařských odvětví, ale i historie, orientalistiky atp. a ovšem i filozofie a teologie. Také u nás se probudil seriózní zájem; stojí za zmínku, že se při odborných přednáškách na téma smrti vždycky někdo přihlásil se zkušeností tohoto druhu, stejně jako se to stávalo autorovi v Americe.

R.A.Moody je mladý americký vědec. Pochází z presbyteriánské rodiny, je příslušníkem metodistické církve a říká, že byl vychován v náboženství, které nebylo soustavou pevně vymezených nauk, nýbrž spíše zájmem o duchovní a náboženské problémy. Je doktorem filozofie a medicíny, zvláště se zaměřil na otázky etiky, filozofie jazyka, psychiatrie a filozofie medicíny.

K zájmu o psychické jevy spojené s přežitím klinické smrti ho přivedl r. 1965 profesor psychiatrie, který dvakrát přežil klinickou smrt a vyprávěl studentům své fantastické zážitky z doby, kdy byl "mrtvý". Podruhé se Moody s touto věcí sešel při semináři o Platónově Paidonovi, kdy mu jeden z posluchačů sdělil, že jeho babička při nějaké operaci "zemřela" a spojovala s tím jakousi úžasnou zkušenost. Od té doby začal Moody systematicky sbírat výpovědi lidí, kteří něco takového prožili.

Většina lidí, kteří prošli nezvyklou psychickou zkušeností, o tom z ostychu nemluví. Autor vypracoval metodu, jak tyto výpovědi podnítit a přitom obsahově neovlivnit. Z celého počtu asi 150 svědectví vybral pro zpracování 50 dobře dokumentovaných případů. Poznává, že jde o první zpracování, podané populárně. Výpovědi jsou uvedeny doslovně, velmi živě, odrážejí charakter, vzdělání i případné náboženské přesvědčení mluvících. Překvapuje, že se u lidí různého původu, vzdělání, povolání a stavu opakuje celá řada podobných prvků, ne sice vždycky všechny a ve stejném pořadí, ale přesto z nich lze abstrahovat jakousi modelovou zkušenost.

"Člověk umírá a v okamžiku, kdy jeho tělesné utrpení vrcholí, slyší, že ho lékař prohlašuje za mrtvého. V tu chvíli také slyší velmi nepříjemný zvuk, hlasitý bzukot nebo zvonění, a cítí, že se velmi rychle pohybuje temným tunelem. Pak se najednou octne mimo fyzické tělo, ale

v jeho nejbližším okolí, a pozoruje je jako nezúčastněný divák. Z ne-  
zvyklého zorného úhlu pozoruje resuscitační pokusy a cítí se přitom  
velmi zmaten a rozrušen.

Po chvíli se uklidní a do jisté míry si zvykne na novou zvláštní  
situaci. Zjišťuje, že má tělo, ale s jinými vlastnostmi a schopnost-  
mi než tělo, které opustil. A pak se začínají dít další věci. Přichá-  
zejí jiné bytosti, aby mu pomohly. Poznává v nich dříve zemřelé přá-  
tele a příbuzné. A pak se objeví veliké světlo, které vyzařuje velkou  
lásku a teplo, něco, s čím se dosud nesetkal - světelná bytost. Tato  
bytost mu položí neverbálním způsobem otázku, která ho přiměje zhod-  
notit celý život a pomůže mu rychlou panoramatickou projekcí projít  
významné životní okamžiky. Pak se člověk v jistém bodě dostává k ja-  
kési hranici nebo okraji, který představuje předěl mezi pozemským a  
příštím životem. Zde člověk poznává, že se musí vrátit, že ještě nena-  
stal čas jeho smrti. V tu chvíli se návratu brání, neboť je uchvácen  
zkušeností dalšího života a plný pocitu intenzivní radosti, lásky a  
pokoje. Ale přesto se zase nějak spojí s tělem a žije.

Později se pokouší povědět o své zkušenosti jiným lidem, ale neda-  
ří se mu to. Především nenachází lidská slova, která by odpovídala těm-  
to nepozemským zážitkům. Kromě toho však pozoruje, že ho ostatní lidé  
neberou vážně, a přestane o tom mluvit. Nicméně tento zážitek hluboce  
ovlivňuje celý jeho další život, zejména názory na smrt a na význam  
vědomí o smrti pro život" /21-23/.

Individuální zkušenosti vyslechnutých 50 lidí se od tohoto modelo-  
vého průběhem různě liší. Lze však z nich izolovat 15 prvků, které se  
vracejí v různých sestavách. Všimneme si krátce nejzajímavějších.

Nesdělitelnost - je to zkušenost tak jiného druhu, že ji nelze ade-  
kvátně vyjádřit; je notlivá svědectví si pomáhají obrazy, které odpo-  
ovídají lidské zkušenosti a vzdělání vypovídajících, ale všichni sver-  
ně podotýkají, že je to pouze náhražka.

Stav mimo tělo - je líčen velmi barvitě jako něco překvapujícího,  
co se zcela vymyká dosavadní zkušenosti; člověk si uvědomuje, že má  
údy, ale jiného druhu. Vidí a vnímá, co se kolem děje, ale nemůže ko-  
munikovat se světem "živých", vznáší se u stropu a pozoruje tak dění  
v místnosti.

Světelná bytost - někteří ji označovali jen tímto termínem, žid ji  
považoval za anděla, křesťané za Krista, Pannu Marii, anděla. Společ-  
né je, že je popisováno nesmírné světlo, teplo a láska, že toto svět-  
lo má personální povahu a beze slov klade otázku po hodnotě jeho do-  
savadního života.

Hranice - různé obrazy jako voda, plot, brána, mlha, někdy jen čá-  
ra. Někteří velmi toužili hranici překročit, jiní /např. matky malých  
dětí/ se bránili a prosili o dovolení k návratu. V jednom případě je  
udáváno, že se světelná bytost ptala: "Miluješ mě? Tedy se vrať a do-  
konči, co je tvým posláním."

Vliv na život - zážitek ovlivnil jejich hodnotovou stupnici a dal  
jejich životu hloubku; výrazně vystoupila hodnota lásky k bližním.

Nový vztah ke smrti - ztrácí se potřeba vytěsňovat z vědomí myšlen-  
ky na smrt, mizí strach ze smrti.

Autor si je vědom, že nic z toho, co uvádí, není důkazem posmrtné-  
ho života. Jde snad o pootevření pohledu do oblasti, kde nelze experi-  
mentovat, jak je obvyklé v přírodních vědách. V posledních kapitolách  
uvádí různé pokusy o vysvětlení, z nichž žádný není dostatečný. Záměr-  
ně nestudoval spiritistickou literaturu. Uvádí paralely z bible /Iz  
26,19; Dan 12,2; Sk 26,13-26; 1 Kor 15,35,52/, z Platona, tibetské



Knihy mrtvých a Emanuele Swedenborga. Přiznává zcela osobně, že ho setkání s lidmi, kteří mu s důvěrou vyprávěli o svých zkušenostech, hluboce ovlivnilo, že změnilo jeho postoj k životu a smrti. Něco podobného zažívají i nepovrchní čtenáři jeho knihy; zejména do nich vstupuje pokoj a ztrácejí strach ze smrti.

x

Pokusme se zhodnotit, co Moodyho kniha znamená pro teologii, víru a pastorační práci.

T e o l o g i c k ý problém zde, jak se zdá, nepřichází v úvahu už proto, že nikdo z vypovídajících nezemřel, nepřekročil "hranici". Prožili pouze chvíle života blížíícího se ke konci, fázi odpoutávání se od fyzického bytí, která však nebyla završena. Doprovodné zjevy naznačují, že tu šlo o přirozené pochody, které ještě nepřesáhly do oblasti, která patří do vlastní eschatologie.

Z druhé strany ovšem nelze zcela vyloučit, v některých případech, nějaký Boží zásah obdobný zážitkům při náhlých konverzích /Evla cituje přímo autor/, v těchto případech tedy formou jakési generální zkoušky umírání. Rozhodně nedošlo ke skutečnému osobnímu soudu nad uzavřeným životem, tím méně ke vstupu do stavu bytí ve věčnosti takové nebo onaké. Přitom /podle Noyese i Moodyho/ z lidí prošliých smrtelným ohrožením jen menšina měla /přiznala? podržela v paměti?/ popsané zážitky. Vystává ještě jiná otázka, zdali podaná svědectví poskytují celou paletu různých zážitků; není přece vyloučeno, že si jiní odnesli ze setkání se "světelnou bytostí" jiné pocity než hluboký pokoj např. proto, že si jejich život zasloužil přísnější reakci a oni se to styděli přiznat, nebo že odmítli obrácení a zážitek zatlačili z živého vědomí.

Těžko si představit, že by nám Bůh chtěl poskytnout výsadu vědeckého zkoumání nadpřirozeného světa /i vrcholná mystika se mu jen přibližuje/. Nebylo by však dobře a priori, z pozice "hotového" vědění, přezírat cokoli, v čem by se mohla skrývat možnost nově a reálněji pochopit to, co nám o posledních věcech stručně naznačuje Písmo, a vyslovit víru jazykem bližším dnešnímu myšlení - s jeho důvěrou ve zkušenost a nedůvěrou v pouhé spekulace.

V í r a ve smyslu obsahu zjevení zde nezískává nic nového. V osobní víře se však angažuje celý člověk, včetně představivosti. Ta se v dřívějších stoletích sytila přiměřeně k dožívajícímu mytickému myšlení; dnes získává pocit reálnosti zkušeností a vědeckou kritikou /srov. rozdílný přístup k turinskému plátnu: ve středověku citová úcta a padělky tj. touha vlastnit posvátnou věc, dnes sindonologie jako cesta ke Kristu, člověku-Bohu na naší zemi, v našich dějinách/. Takže Moodyho kniha nám snad může pomoci jakoby uchopit představivosti nejen některé zprávy Písma /např. o umírání sv. Štěpána/, ale také přežívání lidského Já po smrti, nebo i způsob života po vzkříšení těla. Nelze to ovšem považovat za víc než za dobovou pomůcku pro naše chápání.

Kromě toho je třeba uvážit, že zde máme zprávy ne o smrti, nýbrž o umírání. To je ovšem pro leckoho něco ještě děsivějšího, a z toho hlediska mohou mít zážitky zkušených velkou cenu. Jistěže nebudeme nahrazovat útěšnými informacemi mocné Boží slovo, když se octneme u umírajících. Neuškodí však, když člověk předem získá klid pro chvíli, kdy se octne v cílové rovině životního běhu, kdy bude mít poslední příležitost vyslovit Bohu své bytostné Ano, snad nejsilnější, snad rozhodující /viz L. Boros, Mysterium mortis/.

P a s t o r a c e činí dobře, když pamatuje, že si posluchači věci ujednodušují a různé výhrady a omezení snadno zapomínají. Proto je při podobných věcech na místě krajní zdrženlivost. Jsou známy smutné zkušenosti a využíváním nových vědeckých konstatování za hor-ka jako důkazů nebo potvrzení víry. V našem případě, pokud by šlo o použití např. homiletické, je třeba vše důrazně oddělit od oblasti víry. Zatím není důvod domnívat se, že se v uvedených zážitcích vyskytují nadpřirozené prvky; jestliže žádná z dosavadních vědeckých hypotéz neuspokojuje, neznamená to, že se ty jevy nejdají vysvětlit přirozeně. Ostatně i dříve jsme fakta přirozeně těžko vysvětlitelná /Lurdy apod./ pečlivě oddělovali od zjevené víry. Tím spíše to platí pro tyto procesy, jež vykazují znaky pravidelnosti.

K obezřetnosti radí zvláště okolnost, že mimořádné jevy /nejen soukromá zjevení a "zjevení"/ lákají falešným slibem jednoduchého a jednoznačného řešení nejistot, nabízejí jakoby přímý dotek Neznáma. Je to pokušení model, známé ze Starého zákona a věčně nebezpečné zvláště pro určitý typ lidí. Ale "duchovní eskalátory" neexistují. Jen poctivé vystupování vírou, důvěrou a pokornou zkušeností modlitby vede vzhůru k Bohu živému a pravému.

P o z n á m k a . Mezitím vydal autor druhou knihu: Úvahy o životě po životě. Zkoumání nových 150 případů potvrdilo jeho závěry k 15 charakteristickým prvkům připojil další dva častěji se vyskytující: světelná města a říše zmatených duchů. Poněkud více si všímá teologických otázek i vědeckých problémů, ale trvá na tom, že zkoumané zážitky nejsou důkazem posmrtného života, ale na druhé straně že věda nesmí prohlašovat za neexistující ty skutečnosti, které se vymykají dosahu jejích metod. Jedna autorova kolegyně, psychiatrička, která sama prožila blízkost smrti, mu jednou řekla: "Kdo to prožil, ten zná odpověď. Kdo ne, ať si počká."

Známe - a máme vůbec zájem poznat pozoruhodné, někdy až hrdinské činy průkopníků, kněží nebo laiků nebo i celých společenství, jimiž odpovídají v Kristově jménu na naléhavé potřeby?

Všude, kde působí Duch, působí i proto, aby nám něco řekl, abychom si všimli jeho slova. První křesťané si stále vzájemně posílali dopisy a zprávy, líčili v nich smrt mučedníků a nepřestávali se zajímat o to, jak žijí druhé církve. Naše informační prostředky nám umožňují takovou základní a povzbuzující zkušenost na úrovni celosvětové. Nikdo si nemůže vážně namlouvat, že žije opravdovým duchovním životem, když se nezajímá o všechno, co by mu mohlo přinést svědectví o životě Krista v jeho bratrích.

A.M.Besnard OP

= P A N O R Á M A =

K a t o l i c k á c í r k e v v P o l s k u

Administrativní rozdělení: 27 diecézí, 713 děkanátů, 7226 farností, 412 samostatných vikariátů.

Episkopát: 78 biskupů, z nich 3 kardinálové, 2 arcibiskupové, 18 diecézních biskupů, 4 apoštolští administrátoři, 52 světící biskupové.

Kněží: celkem 19.683, z toho 15.476 diecézních /78,6 %/ a 4207 řeholních /21,4 %/. V zahraničí je 1410 kněží - v misiích či jinak pastoračně činných nebo na studijním pobytu.

Mužské řehole: celkem 42 se 7716 členy, z toho je 4207 kněží, 1477 alumnů, 1399 bratří a 633 noviců /531 kleriků, 102 bratří/.

Ženské řehole: celkem 100, z toho 12 s přísnou klauzurou. Ve 2624 komunitách žije 25.765 sester, z toho 24.485 náleží k aktivním řeholím a 1280 ke kontemplativním. Novicek je celkem 801, postulantek 479. V letech 1965-1978 stoupl počet novicek o 20 %.

Kněžské semináře: 26 diecézních, 20 řeholních. V letech 1970 až 1978 stoupl počet diecézních alumnů z 3131 na 3784 /+ 17 %/ a řeholních z 1095 na 1541 /+ 29 %/, v prvním ročníku ze 700 na 1245 /+ 56 %/.

Kostely: 9856, z toho 6514 farních a 3587 kaplí. V letech 1945-1970 bylo znovu vybudováno 871 kostelů a zřízeno 352 nových kostelů. 1971-1978 bylo uděleno povolení pro stavbu 186 nových kostelů. V téže době bylo zřízeno a vystavěno 153 kaplí a 51 katechetických středisek. V současnosti usiluje církev o povolení pro zřízení 257 kostelů a stejného počtu kaplí, kromě toho 176 katechetických středisek.

Vyučování náboženství: K dispozici je 21.505 vyučovacích prostor, z toho 12.677 v církevních budovách.

Školy: 6 ženských řeholí vede 8 dívčích škol /7 všeobecně vzdělávacích 2. stupně, 1 odbornou gastronomickou/ s celkovým počtem žákyň 1387. Dvě mužské řehole působí ve školství: piaristé vedou jednu všeobecně vzdělávací školu 2. stupně a saleziáni jednu odbornou učňovskou školu.

Vysoké školy: 1. Katolická univerzita v Lublinu /KUL/ má 4 fakulty: teologie, církevního práva, křesťanské filozofie a humanistických věd. Počet studentů je 2309, z toho 1372 laiků. Vědeckých pracovníků je 267. - 2. Akademie katolické teologie /ATK/ má fakulty: teologie, křesťanské filozofie a církevního práva. Počet studentů je 870, z toho 522 laiků.

Kromě toho jsou v Polsku 4 papežské teologické fakulty:

1. Papežská teologická fakulta v Krakově. Vznikla roku 1974 z teologické fakulty Jagellonské univerzity /zal. 1397/. Má nyní asi 1300 posluchačů.

2. Akademické studium katolické teologie při arcibiskupském kněžském semináři sv. Jana Křtitele ve Varšavě, založené r. 1962. Posluchačů má nyní 228.

3. Papežská teologická fakulta ve Vratislavi, vzniklá r. 1974 u teologické fakulty vratislavské univerzity /zal. 1702/, se 436 posluchači.

4. Papežská teologická fakulta v Poznani, vyvolaná v život Svatým stolcem r. 1967, má přes 500 posluchačů.

= P O R T R É T =

John Henry Newman  
Ke stému výročí jeho kardinalátu

Narodil se 21. února 1801 v Londýně a byl pokřtěn v anglikánské církvi. Studoval v Oxfordu, roku 1825 byl vysvěcen na kněze anglikánské církve a o rok později se stal tutorem /odborným pedagogem/ na Criel College.

Počínaje létem 1839 se Newman stále více vzdaloval anglikanismu. Jeho Traktát 90, uveřejněný r. 1841, univerzita cenzurovala. Na přání biskupa přestal uveřejňovat traktáty a stáhl se do ústraní. Dva roky nato byl přijat do katolické církve a přijal biřmování. Na kněžství se připravoval v Římě a byl tam r. 1847 vysvěcen. Stal se oratoriánem a založil oratoria v Birminghamu a v Londýně. Pius IX. mu udělil čestný doktorát teologie. V Irsku se stal rektorem katolické univerzity. Po létech tvrdé práce a živé aktivity se mu dostalo oficiálního uznání v podobě jmenování kardinálem v květnu 1870. Byl publicisticky dále velmi plodný až do smrti 11.8.1890. Je pohřben v Birminghamu.

x

Krátce po své volbě v únoru 1878 byl Lev XIII. dotázán, jak asi bude vypadat jeho politika. Odpověděl prý: "Počkejte, až jmenuji prvního kardinála, podle toho poznáte, co bude pro můj pontifikát typické. Za svého prvního kardinála označoval pak vždycky Newmana. Několik let potom ovšem přiznal: "Nebylo to lehké, opravdu ne. Považovali ho za příliš liberálního, ale já jsem se rozhodl poctit církev tím, že poctím Newmana.

Newman si nikdy ani na okamžik nepřipustil myšlenku, že by se mohl dožít takového uznání pro sebe a své dílo. Celá léta byl přezírán a opomíjen. Jeho ideje nebyly církevní autoritou v Anglii přijímány; byly podezřelé a on sám byl považován za člověka nebezpečného a ve svém nazírání liberárního. Po mnoho let byl jeho útočištěm život modlitby, tichého studia a pevné víry, že ho jednou čas a Boží prozířetelnost ospravedlní. Později přiznal: "Shledal jsem, že jediné, co jsem ještě mohl udělat, bylo trpělivé čekání." Ale teď promluvil papež a jeho slovo přišlo jako blesk z jasného nebe. Jeho odpůrci už ho nemohli nazývat polovičním katolíkem nebo podezřívát, že je tajný heretik.

Když 12. května 1879 dostal v Římě sdělení o jmenování /biglietto/, proslovil řeč, která se stala slavnou /biglietto-speech/. Po úvodním poděkování připustil, že v minulosti dělal chyby a že se jeho knihy nemohou srovnávat s vysokou kvalitou spisů nějakého světce. Trval však na tom, že se bez přestání snažil sloužit pravdě a hájit církev. Jeho celoživotní boj směřoval proti tomu, co nazýval náboženským liberalismem. Ve své řeči jej popsal takto:

"Liberalismus v náboženství je nauka, že v náboženství není žádná pozitivní pravda, že tedy jedno vyznání víry je právě tak dobré jako druhé; tato nauka získává den ze dne pole a sílu. Liberalismus neuznává, že je některé náboženství pravdivé. Učí, že všechna mají být tolerována, ale všechna jsou věc názoru. Zjevené náboženství není pravda, ale pocit a věc vkusu, není to objektivní a nadpřirozená skutečnost, a proto si z něho každý může vybrat, co se mu hodí. Zbožnost nemusí být nutně založena na víře. Lidé mohou chodit do protestantského nebo katolického kostela, v obou získávají něco dobrého a přece nemusejí patřit k žádné církvi. Mohou mít potěšení z duchovních myšlenek a názorů, aniž se shodují v mínění o nauce, ba nemusejí ani pocítovat potřebu něčeho takového. Jelikož je tedy náboženství osobní názor a

soukromá záležitost, nezbyvá než je vyřadit z lidské komunikace."

Proti takovému náboženskému liberalismu hájil Newman po celý život náboženství nadpřirozeného zjevení.

Dnes se nám jeví Newman jako prorok a vzor v mnoha ohledech. Byl to mistr, který dovedl neporušenou a úplnou nauku hlásat elegantní angličtinou, s otevřeným a nepředpojatým duchem. Stal se světelným znamením pro všechny, kdo hledají plnost zjevené pravdy, kterou stále hájil a pro kterou obětoval to nejdražší, co měl na zemi. Pro mnoho duší byl vůdcem na cestě svatosti příkladem života i hloubkou své duchovní nauky. Byl modelem toho, jak se dá harmonicky sjednotit věrnost a poslušnost jak vůči svědomí, tak vůči učitelskému úřadu církve, což je jedna z nejpálčivějších otázek dnešní teologie. Byl průkopníkem vzdělaného laikátu v církvi, jehož úkolem je pomáhat v obraně víry a v pronikání společnosti křesťanskými zásadami. V neposlední řadě byl příkladem pravého ekumenismu, neboť zažil, co to znamená být mimo Kristovu církev. Byl si vědom, že církev musí být připravena na konvertity právě tak jako konvertiti na církev, že se však nauka musí předkládat v celé plnosti, protože celá, ne poloviční nauka přitahuje a spojuje v jednotu.

Newman mluví k srdci. Motivem pro jeho psaní, kázání a učení byla pravda, kterou viděl a toužil sdělit druhým. Ze všeho jeho konání vyzařovalo to, co měl napsáno na svém kardinálském znaku: Cor ad cor loquitur /Srdce mluví k srdci/. Proto je i dnes tak aktuální.

Philip Boyce /1979/

- - - - -

## J a n P a v e l II. o N e w m a n o v i

Doufám, že nás všechny toto sté výročí podnítl, abychom se ještě intenzivněji seznamovali s inspirujícím myšlením Newmanova geniálního ducha. S myšlenkami, které svědčí o hluboké intelektuální poctivosti, o věrnosti vůči svědomí a výzvam milosti, o zbožnosti a kněžské horlivosti, o oddanosti Kristově církvi a o lásce k jejímu učení, o bezpodmínečné důvěře v Boží prozřetelnost a bezvýhradné poslušnosti vůči Boží vůli.

Současně bych chtěl vyjádřit svůj zvláštní osobní zájem na beatifikačním procesu tohoto "služebníka dobrého a věrného" /srov. Mt 25,21/. Budu velmi pozorně sledovat, jak bude postupovat kupředu.

Z listu birminghamskému arcibiskupovi 7.4.1979

## C i t l i v o s t

Byl čas, kdy dobra jsem se bál  
neb před zlem jsem se chvěl;  
já svatým bojům uhýbal,  
že moc měl nepřítel.

Teď odhodil jsem však ten cit  
a nepravý ten stud:  
Před hříchem takto v bázni žít  
a doufat v Ráj, byl blud.

Když volá k Pánu povinnost,  
vstav, učiním, co mám;  
jsem naděje i strachu prost,  
ať On mě vede sám.

Já stoupám tam, kam určí mi,  
a mysl lidí znám.  
Ať ostych cítím před nimi,  
víc vůle Jeho dbám.

John Henry Newman

/Překlad O.F.Bablery, Vyšehrad 1945, č.1/