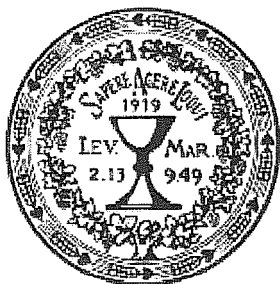


UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



Prostor a eschatologie

diplomová práce

Jaroslav Gondáš

Katedra systematické teologie

Vedoucí práce: Doc. ThDr. Petr Macek

M6141 Evangelická teologie

2007

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou diplomovou práci s názvem Prostor a eschatologie napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 25.11.2007 Jaroslav Gondáš

Handwritten signature of Jaroslav Gondáš in black ink, written in a cursive style.

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá problematikou vnímání prostoru ve vztahu k eschatologii. Jejím záměrem je zmapování hlavních faktorů, které v dějinách křesťanského myšlení vedly k potlačení prostorové dimenze eschatologie ve prospěch dimenze časové.

Hlavní pozornost je přitom soustředěna na biblické eschatologické motivy a jejich postupnou transformaci v prostředí církve a v širším kontextu evropského myšlení. Tomuto záměru slouží také analýza dvou fenoménů: dějin evropské kartografie a vztahů mezi eschatologií a utopickými teoriemi.

V závěrečné části práce přináší pohled do aktuálního stavu teologické reflexe vymezené problematiky a předkládá dílčí závěry a stanoviska.

Práce je opatřena seznamem použité literatury a dalších zdrojů. Připojena je také obrazová příloha.

Klíčová slova:

Prostor, Místo, Eschatologie, Utopie, Kartografie, Ekoteologie, Teologie stvoření

SPACE AND ESCHATOLOGY

Abstract

The thesis deals with the problems of the perception of space in relation to eschatology. Its intention is to explore the main factors that have led to the suppression of the spatial dimension of eschatology in favour of the time dimension throughout the history of Christianity.

The main focus is on biblical eschatological motifs and their gradual transformation within the church and within the wider context of European thought. To support such an aim, a thorough analysis of two phenomena is provided: the history of European cartography and the relations between eschatology and utopian theories.

The final part sums up the state of contemporary theological reflections on the topic studied and states partial conclusions and standpoints.

Keywords:

Space, Place, Eschatology, Utopia, Cartography, Ecotheology, Theology of Creation

Poděkování

Za pomoc, trpělivost a podporu srdečně děkuji bratru Doc. Thdr. Petru Mackovi, své rodině i společenství baptistického sboru v Praze Na Topolce.

Obsah

Úvod	8
1. Etymologický úvod.....	11
1.1. Prostor.....	11
1.2. Místo.....	12
1.3. Konec.....	13
2. Prostor a eschatologie v Bibli.....	14
2.1. Stvoření.....	14
2.2. Prostor a svoboda.....	16
2.3. Zplanělý prostor.....	17
2.4. Eschatologie a apokalyptická literatura.....	19
2.5. Časové a prostorové motivy biblické eschatologie.....	20
3. Prostor v ranné křesťanské eschatologii.....	23
3.1. Obnova nebo nové stvoření?.....	23
3.2. Nenaplněné očekávání.....	25
3.3. Personální fixace eschatologie.....	25
3.4. Universalismus a decentralizace.....	26
4. Proměny prostorové percepce.....	29
4.1. Prostorové dichotomie.....	29
4.2. Prostor a mapa.....	32
4.3. Prostor a přírodní vědy.....	37
5. Eschatologie a utopie.....	40
5.1. Utopie.....	40
5.2. Chiliasmus.....	43
5.3. Pozemský ráj.....	45
5.4. Utopizace eschatologie.....	46

6. Aktuální teologická reflexe.....	47
6.1. Negace prostoru.....	47
6.2. Etická otázka?.....	49
6.3. Jürgen Moltmann a nové perspektivy	51
7. Závěr.....	54
Literatura a další zdroje.....	56
Přílohy.....	60

Seznam příloh

1. Piktogramy z mladší doby kamenné, Alžír.
2. Hliněná destička s mapou severu Mezopotámie, vykopávky města Ga-Sur.
3. Ilustrace z knihy Thomase Mora Utopie.
4. Dobové zobrazení zahrady Eden.

Úvod

Dějiny křesťanské teologie přinášely a stále přinášejí mnoho nových, doposud netematizovaných otázek a motivů. Děje se tak přirozeně v závislosti na proměnách tohoto světa. Rozvoj a hlubší transformace přírodních věd, nové sociální a politické fenomény, globální ekonomické procesy, to všechno jsou impulsy provokující a inspirující teologickou práci ve všech teologických disciplínách.

Paralelně s tímto objevováním (někdy přímo v kauzální souvislosti) je ovšem historie myšlení víry také procesem zapominání. Na následujících stranách této diplomové práce bych rád sledoval proměny, které prodělávalo vnímání prostoru ve vztahu k eschatologickému očekávání církve. Hlavním záměrem textu je promyšlení a potvrzení výchozí teze, že křesťanská eschatologie v historickém procesu postupně přicházela o svůj prostorový význam (*kde?*) na úkor významu časového (*kdy?*).

Tato ztráta nezůstala bez důsledků. Definovala vztah křesťanství k jeho životnímu prostoru. Tím také spoluvytvářela podmínky pro materializaci tohoto stvořeného světa a jeho postupnou destrukci.

Zároveň se domnívám, že tematika prostoru nevyvymizela z křesťanského myšlení nenávratně. V posledních desetiletích se u některých teologů opět objevuje soustavnější zájem o eschatologickou povahu prostoru. V závěrečné části práce se proto pokusím o stručnou charakteristiku tohoto myšlenkového proudu, s přihlédnutím k jeho limitům a také poměrně diskutabilnímu východisku a orientaci.

Toto značně široce vymezené téma s sebou nese úskalí v podobě množství nabízejících se motivů, souvisejících jevů a podtémat. S vědomím omezeného rozsahu této práce a nutnosti udržet se alespoň částečně na poli zvolené

teologické disciplíny jsem se soustředil na otázky, které považuji za základní. Tyto základní otázky rozvrhuji do sedmi samostatných kapitol:

První kapitola se soustředí na nezbytné ujasnění používaného pojmového aparátu a etymologický rozbor klíčových slov.

Ve druhé kapitole se pokusím o stručné přehlednutí biblického kontextu s obzvláštní pozorností na starozákonní podobu eschatologie a její hlavní motivy.

Ve třetí kapitole se soustředím na významné proměny v eschatologickém očekávání ranné církve a pokusím se o analýzu příčin tohoto procesu.

Čtvrtá kapitola zasazuje předchozí úvahy do širšího rámce proměnlivých evropských dějin prostorové percepce. Jako ilustraci těchto proměn jsem zvolil zejména několik sond do dobové kartografie, protože se domnívám, že tato vědní disciplína neobyčejně věrně odráží dobovou reflexi prostoru.

V páté kapitole se chci věnovat specifické otázce vztahu eschatologických očekávání a utopie s ohledem na jejich vazbu k vnímání prostoru. V této části diplomové práce se pokusím o přesnější formulaci hlavních rozdílů mezi eschatologií a utopií. Zároveň věnuji pozornost dvěma hraničním fenoménům: chiliasmu a středověké obsesi pozemským rájem.

Šestá kapitola sleduje a hodnotí hlavní tendence v aktuální teologické reflexi prostorovosti.

Kapitola sedmá se v rámci možností pokusí o předložení dílčích závěrů práce a formulaci základních otázek k dalšímu studiu nastíněného tématu.

Hlavním motivem při volbě tématu mi bylo zjištění, že v praktickém životě církve nenachází ekologické otázky teologické etiky přílišnou odezvu. Po mnoha rozhovorech na toto téma, které jsem v uplynulých letech vedl ve svém domovském sboru, na naší fakultě i jinde, se domnívám, že příčinou tohoto

stavu je především nedostatečná systematicko-teologická reflexe prostorovosti a z ní plynoucí nezakotvenost a nepřesvědčivost ekologické etiky.

Studium spojené s přípravou této diplomové práce mne přivedlo také k dalším otázkám, z nichž některé formuluji v samotném textu. Zároveň tuto práci vnímám jako velmi konkrétní impuls pro službu kazatele a pastora sboru.

Poznámka k bibliografii:

S dostupností literatury k tématu křesťanské eschatologie není zásadní problém. Dokonce i v českém jazyce je k dispozici alespoň základní spektrum kvalitních a přínosných titulů.

Tématika prostoru se oproti tomu, jak se zdá, prozatím nepropracovala na výsluní teologické literatury. Vlastní teologické reflexe prostorovosti jsou obvykle pouze okrajovým tématem, zahrnutým v širším kontextu toho kterého teologického díla. Mnohem lepší je situace na poli historické a filosofické reflexe prostorovosti. V evropském měřítku je toto téma velmi často promyšleno zejména francouzskými autory. Díky nakladatelství Argo, které této problematice dlouhodobě věnuje pozornost, jsou v češtině dostupné některé vynikající odborné tituly.

Přínosným zdrojem v některých otázkách je samozřejmě také internet. Použití elektronických zdrojů jsem se ovšem pokusil omezit pouze na nezbytné minimum.

1. Etymologický úvod

„Počneme, jak jest přirozeno, nejprve od věcí nejprvnějších.“¹

Problematika prostorových představ v křesťanské eschatologii nás přivádí ke specifické skupině pojmů, se kterými se budeme na následujících stránkách hojně setkávat. Hned v úvodu se proto pokusím o stručný etymologický rozbor, který nám, jak věřím, usnadní nutnou základní orientaci a umožní předejít významovým nejasnostem. Zároveň doufám, že nám již tento krok pomůže odhalit některé souvislosti, které nemusí být na první pohled patrné.

Prvním a nejčastěji používaným pojmem, ke kterému se tato práce vztahuje je *prostor*. V běžné řeči se často významově překrývá s pojmem *místo*. Jejich preciznější vzájemné rozlišení je však pro obsah této práce nepostradatelné. Dalším z klíčových pojmů je *konec*. Odkazuje nás k otázce eschatologie, ale zároveň se přímo dotýká také problematiky prostoru a jeho reflexe.

V biblickém kontextu, na který se tato práce především v první části fixuje, se zaměřím především na nejobvyklejší překladové ekvivalenty zmíněných pojmů. S vytyčenou problematikou souvisí širší oblast hebrejských a řeckých termínů, které bychom také neměli v úvodním přehledu opominout.

1.1 Prostor

Toto české slovo má svůj původ ve všeslovanském jazykovém kontextu. Je pravděpodobně odvozeno od slova *prosterti* – prostřít, stlát... Ve významu nacházíme souvislost s německým *platz*, anglickým *space* (lat. *spatium*). Důraz je položen na rozměrnost, rozprostraněnost, absenci jasného ohraničení.

¹ Aristoteles, *Poetika*, Praha:Gryf 1993, str.7

V Písmu nalezneme přímé ekvivalenty českého slova prostranství: ἡ πλατεία / ארץ רחבה Vulgáta pak čte?: platea.

Překládové ekvivalenty ale zdaleka problematiku prostoru nevyčerpávají. Abstraktní představa kategorie prostoru totiž není biblickému textu vlastní. Setkáváme se s ní spíše v kontextu řecké starověké filosofie.

Specifickým starozákonním termínem, který úzce souvisí s tematikou prostoru je אֶרֶץ מְרוֹמָה. Český ekumenický překlad obvykle překládá tento výraz jako dálavy země. Kralický překlad jako končiny země. Objevuje se především tam, kde má zdůraznit nejširší prostorový dosah Božího soudu a milosti. Na dvou místech (Ž 72,8 Za 9,10) se objevuje spojení: od Řeky až do dálav země. Pravděpodobně se jedná o odkaz na řeku Eufrat. Ve velmi podobném prostorovém významu se hojně vyskytuje výraz אֶרֶץ כְּלֵי – celý svět. Dalším hebrejským slovem, které nese prostorový význam je אֶרֶץ – zemský okruh, svět. Řeckým překládovým ekvivalentem tohoto slova je ἡ οἰκουμένη.

V řečtině nesmíme opomenout také slovo ὁ κόσμος – svět, kosmos.

V celé této práci vycházím z předpokladu, že kategorie prostorovosti je v současném teologickém myšlení definována právě pomocí dvou naznačených zdrojů. Na jedné straně biblickým pojetím prostoru jako celku stvořeného světa. Na straně druhé pak abstraktní filosofickou kategorií prostoru tak, jak ji definovalo starověké řecké myšlení. Chirurgicky přesné oddělení těchto zdrojů nepovažuji za možné a přínosné.²

1.2 Místo

Předobrazem slova místo je všeslovanské *miasto*, *město* – bohužel však není dostupný jednoznačný výklad tohoto slova. Možná je snad souvislost

² Problematika absolutního prostoru ve vztahu k biblickému pojetí prostoru – viz: Moltmann, Jürgen, Bůh ve stvoření, Praha: Vyšehrad 1999, str.125 - 128

s vykolíkováním, vymezeným místem (od indoevropského *moit* – kůl). V Písmu se nejvíce tomuto významu přibližují slova: ο τοπος / מקום Vulgata: locus. Pojem místa předpokládá rytmizaci prostoru, která je umožněna pouze díky významu, přikládanému izolovatelným prvkům. Místo vždy představuje lokalizovatelnou část prostoru, která je definována buď centrálním orientačním bodem nebo případně jasným ohraničením.

1.3 Konec

Všeslovanské *koniec* – v původním významu spíše začátek, okraj, kraj. Postupně změnilo význam na dnes běžný. Má souvislost se slovesem *konat*. Jednat, dokončit jednání, dokonat, zemřít. V souvislosti s prostorem se významově promítá do slova kraj, krajina.

Τα εσχάτα / אַחֲרֵיתָא Vulgata: posterior.

2. Prostor a eschatologie v Bibli

„A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého vytvořil.“³

„A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha. A slyšel jsem veliký hlas od trůnu: "Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi, a setře jim každou slzu s očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude - neboť co bylo, pominulo."⁴

2.1. Stvoření

S explicitní biblickou formulací prostoru se setkáváme hned v prvních kapitolách knihy Genesis. První věta Bible vsazuje vše následující do rámce stvořeného prostoru. Do sféry nebe a země. Prostor tak stojí na jakémisi výsadním místě ontologického předpokladu všeho dalšího stvoření. Zároveň je ovšem sám zřetelně a nezpochybnitelně zařazen do „katalogu“ všeho stvořeného. Všeteho, co si nemá a ani nemůže činit žádný nárok na božskost.

Tento prvotní biblický prostor nese stopu Stvořitelova řádu, je uspořádán, smysluplně členěn a naplňován. Kniha Genesis přitom vedle sebe přináší dvě svébytné varianty stvořitelské zprávy. První z nich (Gn 1,1-2,3) staví do protikladu metafory neuspořádané propastné tůně a Božího stvořitelského formování. Druhá zpráva (Gn 2,4-25) využívá metafory nehostinné pustiny, která je v Hospodinově tvůrčím aktu zavlažena a uzpůsobena k dalšímu růstu.

Adam – člověk před pádem, je postaven do prostoru před pádem. Konkrétní podoba zahrady Edenu pak nese všechny obvyklé rysy mezopotamských

³ Gn 2,8

⁴ Zj 21,2-4

kosmologických představ.⁵ Edenská pražeka je zdrojem vody pro čtyři hlavní světové veletoky: Píšon, Gíchón, Chidekel a Eufkrat, které dále zavlažují celý svět. Středem zahrady jsou dva stromy. Strom života a strom poznání dobrého a zlého. Symbolický ideál dokonalého řádu není ničím narušen. Druhá kapitola knihy Genesis představuje Eden jako mytologické centrum stvořeného světa.

Z tohoto pohledu je zajímavá drobná zmínka, kterou nacházíme v osmém verši. Zahradu Hospodin vysadil na východě. Podle této lokalizace na východní světovou stranu je zřejmé, že pro autory textu se již centrum světa nachází jinde – v zaslíbené zemi. Mytologický ráj svou centrální platností ztratil vyhnáním prvního člověka. Prostor byl vtažen do události pádu a hluboce se profanisoval.⁶

Zásadním momentem této biblické zprávy o prostoru je skutečnost, že prostor získává svůj smysl v člověku. Je „pro“ člověka, jehož stvoření je završením obou zpráv. Řád, který Hospodin vtiskl světu, se plně realizuje až relací k člověku. Bez lidské přítomnosti by zůstal svět nenaplněný – nesmyslný. Tato nepřítomnost smyslu bývá často uváděna do souvislosti s řeckou kategorií chaosu.⁷ Použití tohoto řeckého termínu je však do značné míry problematičtější. Výrazové prostředky, které nacházíme v knize Genesis, snad můžeme vidět spíše v souvislostech rozšířených mytologických představ předního Orientu. Biblické termíny $\text{הַיָּדֵי הַיְּמִינִי}$, které nacházíme v druhém verši první kapitoly odkazují k nepřítomnosti smyslu v doposud nenaplněném světě.

⁵ Viz: Eliade, Mircea, Dějiny náboženského myšlení I. Od kamenné doby po eleusinská mystéria, Praha: Oikúmené 1995, str.162

⁶ Gn 3,17

⁷ Viz například Eliadeho interpretace prvních kapitol knihy Genesis. Eliade, Mircea, Dějiny náboženského myšlení I, Praha: Oikúmené 1995, str.160

2.2. Prostor a svoboda

Stvořený prostor, jak jej představuje Bible, je dobrý (Gn 1,10) – je nositelem Hospodinova zaslíbení. Konkrétnější kontury pak toto zaslíbení získává v těch biblických textech, kde se odhaluje bezprostřední souvislost prostoru s tématem svobody. Tato souvislost bude mít zásadní význam při dalších úvahách o vztahu prostoru a eschatologie. Proto se nyní pokusím na několika biblických ilustracích blíže naznačit její charakter.

Otevřený prostor vyjadřuje potenci k růstu a rozmnožení. Dobře viditelné je to například na příběhu o Izákových studnách. Izák, který se v období hladu přesouvá do pelištejského Geraru, zde začíná obnovovat Pelištejci zasypané studny svého otce Abrahama. Následuje popis konfliktu, ve kterém je Izákova svoboda dvakrát omezována spory s gerarskými pastýři. Izák se ovšem nevzdává a vyhloubí poslední studnu, která dostane jméno „Prostorná“. Etymologickou etiologií k tomuto místnímu jménu je Izákův výrok: „Teď už nám Hospodin poskytl prostor, abychom se na zemi mohli rozplodit“ (Gn 26,22).

Podobný motiv nacházíme v závěru knihy Deuteronomium. Mojžíš před svou smrtí žehná synům Izraele. Toto jeho požehnání má bezprostřední vazbu k zaslíbení prostoru. Motiv rozprostranění, který je ve větší části tohoto textu přítomný, se nejzřetelněji ukazuje ve výroku o Gádovi: „Požehnan bud' ten, který Gádovi rozšiřuje prostor“ (Dt 33,20).

Také v knize Job nacházíme vazbu prostoru a svobody: „To on tě odláká z jícnu soužení, abys měl kolem volný prostor, bez stísněnosti, a poklidný stůl plný tučnosti“ (Jb 36,16).

A opět podobným směrem odkazuje zajímavá formulace, kterou nacházíme v žalmu 119: „Svévolníci na mě čekají, aby mě zahubili, já se snažím porozumět tvým svědectvím. Vidím, že vše spěje k svému konci, přikázání tvé má nekonečný prostor“ (Ž 119,95-96). Český ekumenický překlad v 96. verši

vsazuje sloveso *má*, aby tak usnadnil srozumitelnost textu. Neomezeným prostorem je ale spíše samotný Hospodinův zákon, který opět navrácí člověku svobodu, ukrácenou a omezovanou svévolníky.

Vazba prostoru k tématu svobody je odrazem protikladu volného prostoru a stísněnosti. Hospodin je ten, který vyvádí svůj lid z tísně domu otroctví. Dává člověku nový prostor k nadechnutí a otevírá tak nové příležitosti. Hospodin uprostraňuje nadějně budoucnosti člověka.

Za ústřední motiv osvobozující povahy prostoru pak můžeme označit dar zaslíbené země, do kterého ústí formativní událost vyvedení lidu z Egypta (Ex 3,8 Lv 25,38).⁸

2.3. Zplanělý prostor

V biblické perspektivě ovšem prostor není nositelem pouze pozitivních významů. Jako vše stvořené i on je ambivalentní. Starý zákon zná také prostor zplanělý. Negativní hodnocení prostoru je přitom opět spojeno s člověkem a jeho situací. Pád člověka stahuje k marnosti také lidský životní prostor. Porušenost stvoření zasahuje do všech jeho oblastí, zbavuje prostor smyslu a demonizuje jej. Důležitým motivem, který ilustruje tuto skutečnost je decentralizace světa, ke které dochází vyhnáním z ráje. Decentralizovaný svět je bludným prostranstvím, do kterého byl nevěrný izraelský lid Hospodinem rozptýlen (Ez 36,19 Ž 44,12). Jak uvidíme dále, překonání rozptýlenosti izraelského lidu a obnova zaslíbené země hrají zásadní roli v eschatologických představách Starého zákona.

⁸ Souvislost prostoru a svobody je přínosným způsobem promyšlena v knize *Science and Wisdom* z pera Jürgena Moltmanna, kde se touto otázkou podrobněji zabývá v kapitole *God and Space*. *Science and Wisdom*, London: SCM Press 2003, str.111-126



Motiv decentralizace a bloudění můžeme ale nacházet také v ústředním vyprávění Pentateuchu, ve vyvedení Izraele z Egypta. Lid, který se vydává na putování pouští, je orientován a veden ohnivým a oblakovým sloupem (Ex 13,21). Tento sloup, který zahaluje samotného Hospodina, tvoří jakousi zvláštní dynamickou podobu světového centra.

Svébytným starozákonním příběhem, který má podstatný význam pro pochopení biblického pojetí prostoru, je vyprávění o stavbě babylonské věže. Hned úvodní věty tohoto textu nás nemají nechat na pochybách, o co se vlastně akteři vyprávění pokoušejí. Za místo pro stavbu věže je zvolena pláň Šineáru, lokalizovaná na východ (Gn 11,2). Zmínka východní strany upomíná na výše zmiňovanou druhou kapitolu knihy Genesis. Na zahradu Eden. Projekt věže je od počátku rozpoznatelný jako lidská snaha o svévolnou obnovu rajskeho stavu. Jako pokus o svépomocné překonání distance mezi člověkem a Bohem. Kámen a hlína – přirozené materie stvořeného světa, jsou nahrazeny cihlami a asfaltem. Spíše než popis stavitelského pokroku tady můžeme vnímat umělou povahu lidmi budovaného ráje. Stavba věže tak nese všechny charakteristické rysy utopie. Tomu tématu se podrobněji věnuji ve čtvrté kapitole.

Upadlé podoby prostoru vystupují do popředí také ve zmínkách o kultickém potenciálu konkrétních míst. Posvátné sloupy, stromy, svatyně budované na vrcholcích hor, to všechno jsou místa, která reprezentují uctívání jiných bohů a představují reálné ohrožení věrnosti Hospodinova lidu. Jejich výslovné odmítnutí formuluje kniha Deuteronomium: „Nevsadiš si posvátný kůl ani žádný strom při oltáři Hospodina, svého Boha, který si uděláš. Nevztyčíš si posvátný sloup; to Hospodin, tvůj Bůh, nenávidí.“ (Dt 16,21-22) Přeznačení těchto míst pomocí kultických legend a jejich transformace ve svatyně Hospodina je součástí množství biblických příběhů.

2.4. Eschatologie a apokalyptická literatura

Dříve než budeme věnovat pozornost eschatologickým perspektivám prostoru, musíme se krátce zastavit u vztahu eschatologie a žánru apokalyptické literatury. Jaký je jejich vzájemný vztah?

Eschatologie v nejširším slova smyslu představuje učení o posledních věcech. Zahrnuje představy a očekávání spojená s koncem individuální existence člověka či celého světa. V biblickém kontextu představuje eschatologická tematika rozsáhlý komplex očekávání, která předpokládají dějinnou povahu stvořeného světa a aktivní finální realizaci Boží spravedlnosti. Biblická eschatologie v různých teologických tradicích spojuje bohaté spektrum motivů a metafor posledních věcí.

Apokalyptika je pak svébytným literárním žánrem, který se výraznějším způsobem rozšířil v pozdní židovské literatuře. Na půdě Starého zákona můžeme zařadit do tohoto žánru především knihu Daniel. Množství dalších apokalyptických motivů nacházíme v prorocké literatuře a zejména v Novém zákoně, v knize Zjevení Janovo. Rolf Rendtorff konstatuje, že apokalyptická literatura je určována eschatologickým očekáváním.⁹

Charakteristický obrazotvorný jazyk apokalyptické literatury, který věnuje pozornost zejména symbolickému vyjádření budoucích věcí, představuje specifický exegetický problém. Jedním z možných a dodnes živých přístupů k řešení tohoto problému je demytologizační projekt, který ovšem často velký díl apokalyptických výrazových prostředků odmítá v celku. Z této perspektivy mohou být eschatologické prostorové motivy vnímány jako přespříliš mytologické a z toho důvodu vyžadující zásadní reinterpetaci.

⁹ Rendtorff, Rolf, Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury, Praha: Vyšehrad 2003, str.164

Domnívám se, že tento přístup není zcela legitimní. Předně neodůvodněně straní časovým metaforám, které ovšem v celku apokalyptických výrazových prostředků vyrůstají z naprosto stejných mytologických zdrojů.

A také vyrůstá z předpokladu, že mytologické představy formulované jazykem apokalyptické literatury „jsou pro dnešního člověka něčím minulým a vyřízeným.“¹⁰ Tento předpoklad, jak je ostatně patrné z následujících stránek, naprosto nesdílím.

2.5. Časové a prostorové motivy biblické eschatologie

V následujících odstavcích se nyní pokusím o stručný přehled některých biblických eschatologických motivů. První dva stavějí do popředí časový rozměr eschatologických událostí. Jsou to motivy dnu Hospodinova a milostivého léta.

Jednoznačně časovou povahu má formule „onen den“ respektive „den Hospodinův“, které se hojně vyskytuje v prorocké literatuře. I tato formule ale často stojí v přímé souvislosti s eschatologickými obrazy, které se vztahují k prostoru a jeho proměnám. Kniha Amos tak proti sobě staví Hospodinův soud a zaslíbení. Soud se netýká pouze člověka, ale celé země. „Panovník Hospodin zástupů sotva se dotkne země, už se zmítá a všichni její obyvatelé truchlí. Celá se vzdeme jako Nil a zase opadne jako egyptská řeka“ (Am 9,5). Země se pod Hospodinovým soudem svíjí jako živý tvor. Transformuje se. Také zaslíbení spásy zahrnuje hned několik charakteristických eschatologických motivů, které zahrnují nejen člověka, ale i jeho životní prostor – shromáždění rozptýleného lidu, bohatství úrody, obnovení Davidovy

¹⁰

Bultmann, Rudolf, Ježíš Kristus a mytologie, Praha: Oikúmené 1995, str.15

vlády. Rovněž u Izaiáše se výroky o nadcházejícím dni Hospodinova soudu pojí s prostorovými eschatologickými motivy (Iz 13,9).

Druhým časovým údajem, který má funkci eschatologického motivu je léto milostivé (Iz 61,2 Iz 63,4 Lk 4,19). V jasném ohlase na knihu Leviticus 25,9, prorok Izaiáš dává tento motiv do souvislosti s potěšením truchlících, obnovou Izraele a s obrazem bohaté úrody.

U většiny dalších biblických eschatologických motivů ale převládá prostorová tematika nad tematikou časovou. Eschatologické události především mají své zřetelné centrum. Tímto ohniskem je město Jeruzalém a hora Sijón. Texty, které k tomuto motivu směřují, nacházíme zejména v knihách Izaiáš, Jeremiáš, Zachariáš a také v knize Žalmů.

Význam motivu hory v eschatologickém kontextu není nijak překvapivý. Metafora hory jakožto místa bezprostřední božské blízkosti není vlastní pouze Bibli, ale nacházíme ji také v mnoha jiných náboženských systémech. V Bibli samotné hora často figuruje jako místo sebezjevování Hospodina a jeho moci (Ex 19,18 1Kr 18,38 Lk 9,29). Zároveň ovšem hora nese také rozporuplné významy. V tomto porušeném čase očekávání může být místem modloslužebného pokušení a falešné spirituality.¹¹

Hora Sijón se má stát trvalým sídlem Panovníka Hospodina (Ž 132,13 Za 8,3). Národy se v posledních dnech vydají na pouť na Sijón (Iz 2,3), odkud Hospodin vyhlásí svůj zákon a bude soudit tento svět. Modifikovanou podobu těchto starozákonních představ nacházíme také v Novém zákoně (Zj 14,1 Žd 12,22). Mytologický obraz světového středu tak, jak se s ním setkáváme ve vyprávění o zahradě Eden, se opět objevuje zejména v závěru knihy proroka

¹¹ K tomuto tématu více: Droženová, Wendy, Země je plna tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě, Praha: Karolinum 2005, str.49-50

Zachariáše. Jeruzalém se stane novou „rajskou zahradou“, ze které bude zavlažován celý svět (Za 14,7-9).

A tato nová centralizace stvořeného světa bude mít také velmi konkrétní důsledky pro boží lid. Ten, doposud rozptýlený, bude opět shromážděn. Názvuk takového shromáždění nacházíme ve vyprávění o stavbě babylonské věže. Tam se ovšem jedná o svévolný a Bohem odmítnutý lidský projekt. Pravým iniciátorem a vykonavatelem shromáždění lidu bude sám Hospodin (Iz 43,5; Iz 66,18; Jr 23,3; Jr 31,8; Ez 39,28).

Mezi dalšími eschatologickými motivy můžeme zmínit například obraz vyrovnání zemských nerovností, který se promítá také do novozákonní části Písma. Hory budou sníženy a údolí budou vyrovnána (Iz 40,4; Za 14,10; Lk 3,5). Pustina se promění v úrodnou zem, která dá vzpomenout na plodnost Edenu (Iz 51,3; Ez 36,35).

Ze všech těchto textů můžeme usuzovat, že také stvořená země je vtažena do dějinného procesu, kterým prochází boží lid, a že také ona má být nositelkou podílu na eschatologickém dění. Označit prostorové eschatologické metafory za méně platné nežli ty, které se týkají člověka a jeho vztahů, by bylo svévolným a sotva obhajitelným krokem. Bible před námi otevírá perspektivu, ve které všechno, co Hospodin stvořil, směřuje ke svému naplnění. Pokřivení a zplanění prostoru, které je důsledkem lidského pádu, má být také uvedeno na pravou míru. Eschatologický prostor není samoučelný. Svůj význam získává jako dějiště budoucnosti člověka. A totéž platí také naopak. Budoucnost člověka není z prostoru vyňata. Odehrává se v Bohem stvořených a Bohem obnovených souřadnicích tohoto světa.¹²

¹² Tuto těsnou budoucnostní vazbu stvořeného světa a člověka formuluje také Petr Pokorný v knize *Perspektiva víry*: „Příroda je prodlouženým tělem člověka: po zemi chodíme, vodu pijeme, vzduch dýcháme. ‚Těla z mrtvých, vzkříšení‘ znamená proto nejen resuscitaci

3. Prostor v ranné křesťanské eschatologii

„Ten, od něhož je to svědectví, praví: ‚Ano, přijdu brzo.‘ Amen, přijď, Pane Ježíši!“¹³

Jakkoli křesťanská eschatologie přímo navazuje na starozákonní eschatologické představy, v mnoha ohledech se od tohoto svého primárního zdroje odlišuje. Jazyk apokalyptické literatury vždy odrážel konkrétní situaci autorů a jejich doby. Tato situace a z ní plynoucí očekávání byla docela jiná v babylonském exilu a docela jiná v období prvního pronásledování církve. Novozákonní eschatologické představy byly navíc již silně ovlivněny rozsáhlou helenizací tehdejšího světa. V jakých oblastech je tento posun nejviditelnější?

3.1. Obnova nebo nové stvoření?

Za nejpodstatnější rozdíl můžeme považovat posun mezi starozákonním motivem obnovy tohoto světa a novozákonní apokalyptickou představou o naprostém zániku tohoto světa a počátku zcela nového věku.¹⁴

S tímto konstatováním ovšem nevystačíme. Musíme k němu doplnit skutečnost, že Nový zákon představuje ve svých textech velmi široké spektrum eschatologických motivů, které často vstupují do vzájemného napětí. Evangelijní texty již na první pohled masivnějším způsobem navazují na starozákonní motivy obnovy. Ježíš se sice v líčení příchodu Syna člověka

a proměnu vztahů mezi lidmi, ale i naplnění smyslu všeho ostatního stvoření.“ Pokorný, Petr. Veselý, Josef, *Perspektiva víry, Úvod do eschatologie*, Praha: Kalich 1992, str. 132

¹³ Zj 22,20

¹⁴ K tomuto posunu viz také: Rendtorff, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad 2003, str.164

uchyluje k obvyklému instrumentáři apokalyptiky, ale terminologie Božího království formuluje očekávání, která se týkají tohoto světa.

Perspektiva knihy Zjevení je v tomto ohledu velmi odlišná a musíme konstatovat, že z historického hlediska je její vliv na formování křesťanských eschatologických očekávání klíčový. Janovská apokalypsa formuluje obraz nebeského Jeruzaléma, který již není pouhým obnoveným pozemským Jeruzalémem. Mnohem spíše je zcela novou skutečností, která sestupuje v posledním čase z nebes (Zj 21,2). Symbolická povaha nebeského Jeruzaléma je ještě patrnější z pozornosti, kterou novozákonní apokalyptická literatura věnuje zúčastněným andělským zástupům a dalším nadpřirozeným postavám. Hlavní motivy tohoto novozákonního eschatologického obrazu shrnuje autor epištoly Židům:

„Vy stojíte před horou Siómem a městem Boha živého, nebeským Jeruzalémem, před nesčítaným zástupem andělů a slavnostním shromážděním církve prvorozených, jejichž jména jsou zapsána v nebi, a před Bohem, soudcem všech, a před zesnulými spravedlivými, kteří již dosáhli cíle, a před Ježíšem, prostředníkem nové smlouvy, a před jeho krví, která nás očišťuje, neboť volá naléhavěji než krev Ábelova.“ (Žd 12,22-24)

Eschatologická transformace prostoru ve Starém zákoně je jistě také v mnoha ohledech vykreslena jako dramatická událost. Na půdě Nového zákona se však tato představa vyostřuje až do popisu zániku celého světa.

Nejzřetelněji se s tímto obrazem setkáváme v hojně citované pasáži z druhé epištoly Petrovy. „Den Páně přijde jako přichází zloděj. Tehdy nebesa s rachotem zaniknou, vesmír se žářem roztaví a země se všemi lidskými činy bude postavena před soud“ (2 Pt 3,10).

3.2. Nenaplněné očekávání

Starozákonní eschatologie předkládala konec všech věcí jako nadějnou budoucnostní potenci tohoto světa, ve které Hospodin radikálním zásahem změni neuspokojivý úděl svého lidu a opět uvede stvoření do stavu nenarušené smysluplnosti. Novozákonní eschatologie navázala na toto očekávání dále rozvíjeným obrazem obnovené Boží vlády nad světem – metaforou Božího království. Podstatným rozdílem ovšem bylo vědomí bezprostřední blízkosti eschatologických událostí. Toto vědomí je patrné z naléhavého působení Jana Křtitele (Mt 3,2), ve kterém dále přímo pokračoval Ježíš (Mt 4,17) a okruh jeho učedníků (Mt 10,7).

Ohlašování a očekávání brzkého konce bylo součástí nejen Ježíšovy zvěsti, ale stalo se předmětem víry ranné církve. To, že toto očekávání zůstalo nenaplněno, vedlo k závažné krizi, se kterou se musela církev prvních staletí vyrovnávat.¹⁵ Svědectví o tomto procesu nacházíme v některých epištolách (2Pt 3,9 Žd 10,37).

Brzké očekávání konce i frustrace z jeho nenaplnění byly prvním z faktorů, které vedly k nebyvalému zbytnění časové dimenze eschatologie. Před naléhavostí této otázky jakoby úvahy o obsahu eschatologických událostí ustoupily do pozadí.

3.3. Personální fixace eschatologie

Postupné opouštění prostorové dimenze eschatologie mělo ale i další, méně nápadné příčiny. Jedním z faktorů tohoto procesu byla masivní personální fixace událostí posledního času na osobu Ježíše Krista. Metafory obnoveného

¹⁵ Pokorný, Petr. Veselý, Josef, Perspektiva víry, Úvod do eschatologie, Praha: Kalich 1992, str.80,

Bultmann, Rudolf, Dějiny a eschatologie, Praha: Oikúmené 1994, str.38

Jeruzaléma a hory Sijón v Novém zákoně ustupují mesiášské metaforice, nebo jsou jí alespoň významným způsobem modifikovány.

Janovská apokalypsa sice sahá k prostorovým metaforám v hojně míře, ale jejich vazba k prostorovým reáliím již tak zřejmá není. Do popředí vystupuje spíše postava Beránka, který bude v dramatických událostech posledního času nástrojem soudu nad všemi lidmi a jako Pán pánů a Král králů bude on sám chrámem nového Jeruzaléma (Zj 17,14). Shromážděným lidem již nemá být obnovené společenství Izraele, ale „povolání a vyvolení a věrní“ ze všech národů.

Wendy Drozenová k tomuto procesu poznamenává: „Význam konkrétního místa se však s příchodem Krista transformuje ve prospěch symbolu.“¹⁶

Ve starozákonním kontextu tvoří mesiášské očekávání pouze jednu část eschatologických motivů. V novozákonní eschatologii se má právě Ježíšův druhý příchod stát rozhodujícím motivem a hybatelem konce všech věcí (1Kor 15,24). Starozákonní termíny „onen den“ či „den Hospodinův“ se v Novém zákoně transformují do významově odlišného spojení „den Páně“, které výhradně odkazuje na druhý Kristův příchod.¹⁷

3.4. Universalismus a decentralizace

Dalším faktorem, který měl podíl na transformaci eschatologických očekávání, byla výrazná proměna prostorového kontextu křesťanství oproti židovství. Počátky tohoto nesnadného procesu s dalekosáhlými důsledky můžeme

¹⁶ Drozenová, Wendy, *Země je plna tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě*, Praha: Karolinum 2005, str.51

¹⁷ Septuaginta překládá termín den Hospodinův stejným obratem. Významový posun v novozákonním textu je ale patrný.

pozorovat už v novozákonním textu. Především v knize Skutků a v některých epištolách apoštola Pavla.

Pavel Filipi ve své knize Církev a církve naznačuje napětí mezi dvěma proudy prvotní církve. „Jeruzalémští křesťané ještě žili Ježíšovou vizí o konečné nápravě všeho Izraele, která bude znamenat, že pohanské národy se připojí k obnovenému Hospodinovu lidu.“¹⁸ Tato část církve se ještě tradičně fixovala na židovský prostorový kontext, ke kterému také vztahovala své eschatologické očekávání.

Stále výrazněji se však prosazoval druhý proud, jehož významným centrem se stala syrská Antiochie. Oproti Jeruzalému zde nad křesťany ze židů převládala rychle rostoucí skupina obrácených pohanů. A jejich interpretace „kristovské události“ byla samozřejmě značně odlišná. Universalismus evangelia v Pavlově podání bylo možné jen obtížně synchronizovat s centralistickou židovskou eschatologií. Diasporní povaha křesťanské církve již těmito křesťany z pohanů nebyla vnímána jako kritická situace Hospodinova trestu rozptýlení, ale jako radostné znamení nastávajícího konce.

Konkrétním důsledkem tohoto nezadržitelného procesu byla také změna náhledu na světové centrum. Postupná proměna sociálního a politického kontextu, ve kterém křesťanství zdomácnělo, vedla již v prvních staletích ke skutečnosti, že Jeruzalém ztratil statut přirozeného centra světa a přesunul se spíše na jeho faktickou periferii. Myslitelných adeptů na nové centrum bylo více. Například Alexandrie nebo již zmiňovaná Antiochie. Vývoj událostí ale hrál nejvíce ve prospěch Říma.¹⁹

¹⁸ Filipi, Pavel, Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie, Brno, CDK 2000, str.39

¹⁹ Na dlouhou dobu, ovšem ne navždy. Centrální význam Říma byl zpochybněn už ve 13.století na druhém lyonském koncilu. Definitivní decentralizace křesťanského světa pak byla

Prostorové sebepochopení církve se nemohlo neodrazit také na představách spojených s očekáváním konce světa. Řím byl jistě v mnoha praktických ohledech vhodným centrem tohoto světa a z organizačního hlediska bylo jeho postavení na dlouhou dobu nezpochybnitelné. Jeho eschatologický potenciál byl ovšem mizivý. Vždyť sama novozákonní apokalyptika představuje Řím spíše jako ekvivalent Egypta a Babylonu, nežli jako hlavní město nastávajícího Božího království. Tuto eschatologickou nevhodnost se ani papežskému stolci nikdy nepodařilo zcela přeznačit.

Všechny tyto výše naznačené faktory vedly v relativně krátkém čase k podstatné transformaci eschatologie. Aktuální životní prostor člověka, který byl apokalyptikou odsouzen k neodvratnému a definitivnímu zániku, začal téměř magnetickým způsobem přitahovat nejrůznější negativní konotace. Napříště již nebyl více než slzavým údolím pozemských strastí. Ježíšova zvěst o Božím království ustoupila explicitnějším metaforám temné beznadějně země a radostného duchovního nebe.

dílem evropské reformace. K této otázce viz: Le Goff, Jacques, *Středověká imaginace*, Praha: Argo 1998, str. 74-80

4. Proměny prostorové percepce

„Čas a prostor bychom měli chápat jako svářící se síly, jako živé bytosti a jako subjekty s vlastní mocí.“²⁰

V předchozí kapitole jsme sledovali hlavní faktory, které vedly k postupnému ustupování prostorových představ z ranné křesťanské eschatologie. Vnímání prostoru ale procházelo výraznou transformací i mimo rámec eschatologického očekávání. Jak byl tematizován vztah člověka k prostoru ve starověku, středověku a renesanci? Které faktory měly v proměnách percepce největší vliv? A jakou podobu má aktuální dědictví prostorové percepce, kterým je determinována naše vlastní situace? Tento proces se nyní pokusíme, alespoň v několika náznacích, blíže sledovat.

4.1. Prostorové dichotomie

Jako možné východisko tohoto úkolu se nabízí analýza dichotomické povahy prostoru. Pro éru nastupujícího křesťanství a jeho rozšíření směrem na evropský kontinent je do značné míry příznačná dichotomie *les/poušť*. Roku 1887 přišel francouzský filosof Ernest Renan se svou známou tezí o „monoteistické poušti“. Vycházel z předpokladu, že horizontální povaha pouště se svým nedostatkem izolovatelných orientačních bodů tlačí člověka k prožitku vertikality. Tato masivní vertikální orientace je pochopena zejména ve svém spirituálním rozměru a podle Renana je východiskem všech monoteistických náboženských systémů. Neproniknutelný les je oproti tomu údajně nepřehledně vertikální. A tedy také přirozeně zabydlený celým panteonem nejrůznějších lokálních božstev.

²⁰

Paul Tillich, *Biblické náboženství a ontologie*, Praha: KEBF UK 1990, str.91

Renanova teze byla později mnohokrát zpochybněna. To ovšem nic nemění na tom, že prostorový kontext biblické zvěsti se skutečně značně odlišoval od krajiny, která byla důvěrně známá evropskému kontinentálnímu obyvatelstvu. Palestinská krajina, která v mnoha případech zásadním způsobem spoluurčovala obsah biblického vyprávění, měla jen velmi málo společného s neprostupnými lesy střední a severní Evropy. Vazba jednotlivých biblických textů na konkrétní místa při takovém pohybu logicky ztrácela svou výpovědní hodnotu.

Dichotomie lesa a pouště ovšem není jediná myslitelná. Ještě mnohem hlubší a zásadnější je vztah mezi jinou prostorovou dichotomií. Jacques Le Goff ve své knize *Středověká imaginace* upozorňuje na zásadní napětí mezi *místem* a *prostorem* – mezi tím, co je „uvnitř“, a tím, co zůstává „venku“.²¹ Toto fenomenologické členění prostoru se neproměňuje v závislosti na podobě krajiny (les/poušť/moře). Prostor, který zůstává mimo přesně vymezené místo, tedy za okrajem, neposkytuje důvěrně známé či snadno identifikovatelné orientační body. Není nositelem směrů a jako takový postrádá intenci k pohybu a aktivitě. Proto za všech geografických okolností zůstává skutečnou poustinou. Tento vnější prostor bývá obvykle v prvním plánu pochopen jako ohrožující a neuspořádaný. Upomíná na starověké panství chaosu, který nenese stopu racionálního stvořitelského řádu a je domovem démonizovaných dravců, lvů a oblud.

V druhém plánu ovšem můžeme zaznamenat jeho konkrétnější spirituální potenciál. Ranná křesťanská spiritualita rozpoznala, že rozlehlá poušť, širé moře a hluboký les jsou díky své neintencionalitě vhodným prostředím pro kontemplativní poustevnictví. Vstup poustevnické spirituality do pustiny přeznačuje její apriorně negativní chápání. Napříště již pustina nezůstává pouze faktorem ohrožujícím lidské bezpečí a kulturní řád, ale ambivalentním

²¹

Le Goff, Jacques, *Středověká imaginace*, Praha: Argo 1998, str.60 - 73

způsobem obsahuje zaslíbení hlubšího duchovního vhledu.²² Výraznější ozvuky tohoto pozitivního pojetí pustiny můžeme mnohem později zaslechnout v modifikované podobě u Rousseaua a jeho následovníků. Pocit ohrožení může být zcela nahrazen romantickou představou přirozenosti a nedotčené čistoty, která doposud není zasažena lidskou kulturou. V některých konkrétních důsledcích pak můžeme mluvit o specifické podobě utopie. Této otázce se ale budu více věnovat v následující kapitole.

Třetí velkou prostorovou dichotomií je *nebe a země*. Ve svých základech vyrůstá ze starověkých mytologických představ o prostoru a alespoň částečně se s ní setkáváme na půdě biblické kosmologie, která ovšem její mytologický význam zřetelně přeznačuje.

Oproti oběma předchozím dichotomiím se výrazně odlišuje. Dělí totiž prostor nikoli horizontálně, ale vertikálně. Odděluje transcendentní a imanentní kvalitu prostoru v duální koncepci stvoření.

Za období velkého návratu dvojice nebe a země můžeme označit právě etapu etablujícího se křesťanství.²³ Touto problematikou se ovšem zabývá především předchozí kapitola.

²² Vstup poustevnické spirituality do pouště měl ve svém počátku samozřejmě jiný důraz. Pustina, tradičně chápaná jako domovina démonských sil, byla vhodným místem pro radikální duchovní zápas. Postupem času však negativní konotace pustiny ustupují novým pozitivním významům. K tomu více např. Ebeling, Gerhard, Podstata křesťanské víry, Praha: Oikúmené 1996, str.124

²³ Dinzelbacher, Peter, Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku, Praha: Vyšehrad 2004, str.43

4.2. Prostor a mapa

Pokud chceme lépe pochopit proměny v chápání prostoru, které se odehrávaly v evropském myšlení, pak ovšem nevystačíme s kategoriemi místa a prostoru. Tyto dvě kategorie a jejich vzájemné vztahy mohou být pouze východiskem pro naše další úvahy. Aktuální pochopení prostorovosti je vždy důsledkem určitého antropologického východiska. Náš vztah k prostoru je odrazem našeho sebepochopení a děje se jedině z této nezaměnitelné perspektivy. Prvním, kdo tuto homo-mensuru jasně postuloval, byl řecký filosof Prótagorás.

Jestliže se budeme pokoušet sledovat postupné proměny lidského vztahu k prostoru, můžeme se při tom opírat o nejrůznější obory lidské činnosti, které mohou tento proces ilustrovat. Mnoho by nám v tomto ohledu kupříkladu prozradila analýza dějin evropské architektury, která vždy specifickým způsobem odrážela aktuální reflexi prostoru. Množství materiálu k takovému zkoumání poskytuje také dobová literatura nebo výtvarné umění.

Ilustrací, kterou jsem zvolil pro tuto práci já, bude stručný pohled do dějin všeobecné kartografie. Tento vědní obor se zabývá především sestavováním a studiem map. Zároveň ale můžeme nacházet nespočetné vazby kartografie k dalším disciplínám, mezi které rozhodně spadá také teologická a filosofická antropologie. V následujícím historickém přehledu se pokusím upozornit na podstatné proměny v prostorové reflexi tak, jak jsou pozorovatelné právě ve sféře dobové kartografie.

První pokusy o grafické zachycení prostoru sahají minimálně do období před 25 000 lety. Podle dochovaných památek můžeme konstatovat, že zásadní roli při jejich tvorbě už od počátku hrál náboženský kontext. Ve velké většině se jedná o jednoduché rytiny v nejrůznějších materiálech, které zachycují dobové kosmologické představy. V centru takových map se obvykle nachází lidská nebo zvířecí figura, která je obklopena dalšími obrazci v soustředěných

kruzích. Jako prostředek k záznamu konkrétní krajiny se mapa začala využívat pravděpodobně až později – někdy před 15 000 lety. Obdoby map, které vznikaly v této době, můžeme dodnes nacházet a studovat u některých přírodních národů.

Vedle náboženské motivace byla hlavním hnacím motorem vzniku kartografie také realita soukromého vlastnictví půdy. Vyměrování pozemků v zemědělských společnostech vedlo k rozvoji primitivního zeměměřičství. Nezanedbatelná je také souvislost s astronomií, geografii a vynálezem písma. Díky rozvoji všech těchto dovedností získávala primitivní kartografie potřebné prostředky ke svému zdokonalení. Formování sociálních struktur starověké společnosti bylo impulsem k dalšímu precizování grafických prvků, které se používaly při tvorbě map.

Oblastí, ve které se starověká kartografie vyvíjela nejdynamičtěji, byla Mezopotámie. Na destičkových mapách starých přibližně 2 500 let se poprvé setkáváme s několika velmi významnými kartografickými postupy. Jedná se zejména o stranovou orientaci, nepřítomnost lidských nebo zvířecích figur a spojení písma s jinými grafickými prvky. Nic z toho rozhodně nemůžeme považovat za triviální samozřejmost. Prehistorické mapy prakticky ve všech případech obsahovaly lidské nebo zvířecí postavy, které definovaly na příslušném zobrazení kategorie směru a míry. V tomto ohledu můžeme chápat prehistorickou mapu spíše jako kosmologický itinerář, který má také specifický narativní význam.²⁴ Více než geografickým popisem skutečnosti je taková mapa záznamem sebepochopení člověka a jeho situace.

²⁴ Není bez zajímavosti, že aktuální trendy v oblasti kartografie se k itinerářovému modelu prostorového zápisu opět vrací. Zásadní podíl na tom nese zejména rozvoj Globálního navigačního systému a rozsáhlá digitalizace kartografie. Zároveň je možné tento trend vnímat jako příznačný pro současný stav prostorové percepce.

Pokud se přidržíme terminologické dvojice prostor/místo, pak prehistorické mapy jsou vždy zobrazením místa. I když často místa fiktivního. Prehistorický člověk pomocí zobrazení zbavuje abstraktní prostor jeho ohrožující totality a vymezuje v něm místo. Toto místo vstupuje do důvěrné známosti a tím vzniká bezpečný životní prostor.

Starověká mapa přináší průlom v tomto přístupu a poprvé se pokouší o abstraktnější zobrazení prostoru. Tento prostor není místem aktuálním, ale potencionálním. Kategorie směru a míry již nemají bezprostřední vazbu na člověka. Nerozdělitelná spletenost člověka a prostoru se rozpojuje do subjekt-objektové polarity a činí tak z prostoru disponovatelný objekt.

Subjekt-objektová polarizace má souvislost také s horizontální povahou mapy. Zatímco prehistorické mapy obvykle zachycují skutečnost v její vertikalitě, mohli bychom říct „v bokorysu“²⁵, od starověku mapa nejčastěji uchopuje prostor jako horizontální – zbavený vertikál.²⁶ Člověk, jakožto pozorovatel je z prostoru vyňat. Tato skutečnost je odrazem emancipačního procesu, ve kterém se člověk vyvazuje z neprolomitelné vazby na konkrétní místo a abstrahuje nad prostor.

Přesto nemůžeme tvrdit, že by od tohoto okamžiku člověk a jeho každodennost neměli již na mapě své místo. Jednotlivce ale ve starověku nahrazuje společenství. Původní individualistická homo-mensura je nahrazena socio-mensurou.

Babylonské mapy, zachycující dobovou představu světa, mají v centru zaznačenou babylonskou říši, která sousedí s Asýrií. Území Egypta a Persie, které bylo autorům mapy také známé, na mapě není. Svět není sumářem všeho

²⁵ Viz obrazová příloha číslo 1.

²⁶ Tato skutečnost samozřejmě platí v nezmenšené míře i pro pozdější specifické podoby map, jako jsou globy nebo plastické mapy.

známého, ale pouze tím, co se mne a mého společenství bezprostředně týká. Sociální a politický rozměr života se stávají součástí lidského uchopování a zobrazování prostoru. V kartografii dodnes hojně užívaným nástrojem k popisu této skutečnosti je barva. Barevné odlišení jednotlivých území přitom nemá pouze prostý orientační význam. Asociace spojované s jednotlivými barvami zprostředkovávají etické hodnocení jednotlivých politických celků a jejich obyvatel. V živé paměti máme takové využití barev na politických mapách komunistické éry.

Není bez zajímavosti, že starověký Izrael stál v tomto emancipačním procesu částečně stranou. Izraelská kartografická produkce tehdejší doby byla poměrně zanedbatelná a víceméně kopírovala postupy zobrazení obvyklé u jiných národů. Příčiny této skutečnosti můžeme snad hledat ve výlučně verbální fixaci židovské kosmologie a v odmítání zobrazování. Tato situace se změnila až později, především pod vlivem postupující helenizace.

Mezopotamská kartografie měla zásadní vliv na pochopení prostoru ve starověkém Řecku a tedy na celý následující vývoj evropské reflexe prostoru. Nejstarší ucelený řecký názor o tvaru Země se objevuje u Homéra. Jedná se o obří kruhovou desku, která je obklopena Okeánem. Tento obraz přejímá také významná mapa světa, kterou vytvořil jiný učenec, Anaximandros z Milétu. Centrum jeho kruhové mapy tvoří Delfská věštírna a Apollónův chrám. Orientace mapy je shodná se zvyklostí, která se později v evropské kartografii většinou prosadila. Nahoře je sever, na pravé straně východ.

To je další skutečnost, která má svou relevanci pro porozumění antropologickému významu mapy. Orientace mapy a konkrétní použité grafické prvky vždy vyjadřují určitou interpretaci zobrazovaného. V návaznosti na mytologickou interpretaci prostoru zde platí, že to, co je umístěno ve spodní části mapy má docela jiný význam, než to, co je nahoře. Takový přístup

k prostoru nás na starověkých mapách jistě nepřekvapuje. Musíme ovšem konstatovat, že všechny základní prvky tohoto porozumění si zachovala kartografie až dodnes, jakkoli ustupují na periferii naší vědomé pozornosti.

Období ranného středověku představovalo pro evropskou kartografii etapu hluboké krize. Velká část antického kartografického umění postupně upadla do nemilosti a zapomnění. Na středověkých mapách tak můžeme pozorovat tendence, které upomínají na prehistorické pojetí prostoru. Středověký člověk se opět stává součástí zobrazovaného prostoru. Součástí map se opět stávají dějinně narativní prvky, jako je například zobrazování rajske zahrady, vyhnání Adama a Evy či babylonské věže. Ke slovu se dostává biblické pojetí prostoru.

V mnoha ohledech tak ranná středověká kartografie signalizuje obnovení vazby mezi člověkem a prostorem a narušení subjekt-objektového schématu. Takový stav ovšem netrval dlouho. Procesy, kterým jsem věnoval pozornost ve třetí kapitole, se projevíly také ve středověké kartografii a opět člověka z mapy vyhnaly do jeho nadřazené pozice.

Od 13. století dochází opět k prudkému rozvoji kartografického umění. Děje se tak v návaznosti na rozsáhlé společenské změny, kterými tehdejší svět procházel. Mezi podstatné impulsy obnovy kartografie patří zámořské plavby, které redefinovaly dobové poznání světa. Velký význam v proměně chápání prostoru měl samozřejmě také rozvoj knihtisku, který umožňoval efektivnější a rozsáhlejší distribuci informací. Postupný návrat k antickým pramenům, které byly již od 12. století překládány z řečtiny a arabštiny do latiny, zásadním způsobem ovlivnil sebehodnocení renesančního člověka.

Do všech oblastí zasahující emancipační proces opět umožňoval vystoupit z čistě náboženského popisu prostoru, který svou schematizací již nevyhovoval potřebám tehdejší společnosti. V následujícím období Mikuláš Koperník,

Giordano Bruno, Galileo Galilei a další evropští myslitelé na základech znovuobjevené antické vzdělanosti vystavěli stavbu nového porozumění prostoru.²⁷ Snad nejzřetelnější podobu získala tato novostavba v díle René Descarta. Důsledné oddělení fyziky od empirického poznání umožnilo vznik povýtce mechanistického pojetí vesmíru. Takto nastoupený emancipační proces se docela nezastavil ani v období následujícího baroka a naopak ještě akceleroval s nástupem osvícenství.

4.3. Prostor a přírodní vědy

Je samozřejmé, že tato rozsáhlá transformace evropského myšlení se neodehrávala v izolaci od života církve. Nejviditelnějším konfliktem, který s sebou postupné změny přinesly, byl táhlý spor týkající se heliocentrického modelu vesmíru. *Heliocentrismus* pochopitelně radikálním způsobem narušil mytologizující pojetí světa, rozděleného na pozemskou a nebeskou sféru. Filozof Zdeněk Neubauer k tomu poznamenává:

„S nástupem heliocentrismu se Země stává nebeským tělesem. Dochází tak k jakémusi ‚nanebevzetí‘ hmotné skutečnosti, zároveň však i ke spojení nebeské a pozemské fyziky v jedinou mechaniku, k jakémusi ‚snebevzetí‘ metafyziky.“²⁸

Tímto velkým tématem se ale napětí doby zdaleka nevyčerpalo. Nové a staronové perspektivy v porozumění prostoru široce zasáhly vulgární rovinu prostorové reflexe. Postupná koroze středověkých prostorových představ vedla

²⁷ Pavel Floss ve svém článku *Byl Galileo Galilei Čerwuišem kmene katolíků?* velmi přesvědčivým způsobem polemizuje s tezí, že konflikt církve a Galilea představuje konflikt křesťanské a postkřesťanské kosmologie. Více viz: Floss, Pavel, *Od počátků novověku ke konci milénia*, Brno: Vetus Via 1998, str. 18-24

²⁸ Neubauer, Zdeněk, *Smysl a svět. Hermeneutický pohled na svět*, Praha: Moraviapress 2001, str.107

i u méně vzdělaných vrstev obyvatelstva ke změně percepce prostoru. Doslovně chápané biblické výpovědi o stvoření a jeho budoucnosti se zdály být v neudržitelném napětí s rostoucími poznatky vědy.

Křesťanská víra, v naději, že bude obhájena před hrozbou radikální konfrontace s novým stavem věcí, byla více než kdykoli předtím vytržena z prostoru tohoto světa a vtlačena do privátní oblasti lidského nitra. Tento krok ovšem ve skutečnosti konfrontaci nezabránil. Rezignace na stvořený prostor se stala jedním z výrazných průvodních znaků procesu sekularizace Evropy.

Tento dodnes přetrvávající „úkok“ ze světa popisuje ve své knize *Podstata křesťanské víry* Gerhard Ebeling: „Existuje velmi rozšířená představa, že místem víry není svět, nýbrž přísně vzato onen svět, a že je tudíž víra chápána tím přísněji a radikálněji, čím více se osvobozuje od svázanosti s tímto světem a orientuje se na svět transcendentní, čím více boří mosty, které ji svazují s tímto světem.“²⁹

Zásvětnost z prostoru vyňaté víry pochopitelně také křesťany zbavuje břemena odpovědnosti za osud tohoto světa a jeho tvorstva.

Pokud si v závěru této kapitoly máme pokládat otázku po naší aktuální situaci, musíme vzít v úvahu jak naznačené myšlenkové dědictví, tak i potřeby a nouze, které se teprve postupně stávají zřetelnými. Současný stav prostorové percepce je více než kdykoli předtím výslednicí mnoha protichůdných tendencí. V jeho základech se sváří vulgarizovaná podoba prostorového paradigmatu osvícenské koncepce přírodních věd se zřetelnou potřebou nové formulace vztahu k prostoru. Takové, ve které by prostor již nebyl pouhým materiálním zdrojem s velmi nejistou a ostatně také velmi nezajímavou budoucností, ale rovněž nositelem hlubších a důvěrnějších významů.

²⁹

Ebeling, Gerhard, *Podstata křesťanské víry*, Praha: Oikúmené 1996, str.123

Z východiska vnitřního napětí a dynamiky této situace pak musíme usilovat o adekvátní a nepovrchní teologické uchopení prostoru.

5. Eschatologie a utopie

„Neměnné hradby, jak se zdálo, nepřivolily k jediné bráně.“³⁰

„Utopie chápeme jako lidské vize. Pocházejí z lidské touhy transcendovat sebe sama v tomto světě s jeho strukturálním zlem...Poselství o Božím království, jak je nám předáváno v bibli, však...mluví o možnosti sebetranscendence Boha v člověku Ježíši Kristu v tomto světě jako počátku vykoupení světa od všeho zla, personálního i strukturálního.“³¹

Rozpojení vztahu mezi eschatologickým očekáváním a dobovou percepcí prostoru nezůstalo bez důsledků. Tento proces zmenšil schopnost eschatologie cokoli zásadně vypovídat o budoucnosti konkrétního životního prostoru člověka. Eschatologické výpovědi jako by se s touto oblastí mýjely. Deficit, který tak citelně vznikl, bylo nutné zaplnit novým způsobem. Mimo jiné také v návaznosti na tuto potřebu se znovu v evropském myšlení objevuje myšlenka Utopie.

5.1. Utopie

Prvním, kdo tohoto slova, přeložitelného jako neexistující místo - „nemísto“, použil v dnes běžném významu byl anglický humanista a politik Thomas More, který vložil své představy o spravedlivé podobě vlády do stejnojmenného spisu. Stalo se tak na začátku šestnáctého století. Utopické teorie jsou však data mnohem staršího. Za nejznámější příklady jmenujme alespoň Platónovu Ústavu, Euhémerův Posvátný zápis, nebo Aristoníkův Sluneční stát. Ideovým podhoubím pro vznik utopických teorií byla vždy humanisticky orientovaná filosofie. Také proto je pochopitelné, že tento „žánr“ zažíval svůj opětovný

³⁰ Borges, Jorge, Luis, Nesmrtelnost, Praha: Hynek 1999, str. 223

³¹ Rich, Arthur, Etika hospodářství, Svazek II, Praha: OIKOYMENH 1994, str.344

rozkvět právě na sklonku středověku – s rostoucím významem nastupujícího humanismu.

Ve vulgárním porozumění často oblasti eschatologie a utopických teorií navzájem splývají. V následujících odstavcích se proto pokusím nejdříve o formulaci základních rozdílů, které odlišují utopické teorie od eschatologického očekávání.

V obou případech můžeme mluvit o skutečnosti, která je obsahem lidského očekávání. Jakkoli se tato skutečnost promítá do aktuální situace, její hlavní těžiště zůstává ve stavu potence. Utopie i eschatologie mají výraznou budoucnostní orientaci. Motto, které stojí v záhlaví této kapitoly naznačuje, že podstatným motivem pro jejich vzájemné rozlišení je iniciátor. V případě utopických teorií je takovým iniciátorem vždy člověk nebo skupina lidí. Iniciátorem eschatologické skutečnosti je oproti tomu sám Bůh.³²

Tato stručná charakteristika je ale sama o sobě nedostačující. Transcendentální eschatologická skutečnost vstupuje do světa v jeho imanenci. Není mimosvětská, supranaturální. Neobejde se také bez člověka a jeho dějin, do kterých se v předběhu vkládá. Teolog Rudolf Bultmann (ve své knize Dějiny a eschatologie) tematizuje tuto paradoxní nitrosvětскost eschatologické skutečnosti: „Paradoxem křesťanské existence je to, že věřící člověk je odňat světu, existuje takřka jako odsvětštělý člověk, a že současně zůstává ve světě, ve své dějinnosti.“³³ Celá lidská existence má z tohoto úhlu pohledu eschatologickou povahu. Člověk se v eschatologickém procesu stává podílníkem, ale i přímým aktivním účastníkem na této Boží iniciativě.

³² V Bibli samotné můžeme tento rozdíl dobře pozorovat na vyprávění o stavbě babylonské věže. K tomu více viz 2 kap.

³³ Rudolf Bultmann, Dějiny a eschatologie, Praha: Oikúmené 1994, str.127

A podobně: také utopické teorie nezůstávají pouze neproblematicky nitrosvětské, ale jsou často svými nositeli pochopeny jako realizace jakéhosi božského záměru. Jako dění, které je božsky inspirované, případně také přímo iniciované.

Z výše uvedeného vyplývá, že ve snaze o rozlišení utopie a eschatologie budeme muset promyslet více motivů, než pouze otázku iniciátora. Věřím, že nám v tom může napomoci právě analýza pojetí prostoru.

Těžištěm utopických teorií bývá obvykle nové rozvržení sociálních vztahů ve společnosti. Utopie nabízí alternativní modely vlády, které si kladou za cíl odstranit neuspokojivou reálnou situaci. Takové alternativní uspořádání ale vyžaduje jasně definované podmínky, které eliminují nežádoucí vnější vlivy. Z tohoto důvodu bývá utopický prostor masivně definován svou ohraničeností. Většina utopických teorií počítá s přesně vymezeným místem, které může být viditelně a důsledně odděleno od svého okolí. Ideálem utopického prostoru je ostrov, případně opevněné město či zahrada. Takto oddělené místo se stává jakousi laboratoří, ve které je možné minimalizovat elementy ohrožující realizaci utopického záměru. Toto ohrožení může mít sociální, ekonomický, náboženský či jiný charakter. Křehkou alternativní povahu utopie narušuje jakákoli neregulovatelná změna. Je totiž principiálně nedějinnou, mimočasu a mimoprostorovou skutečností. V naprosté většině utopických teorií nenalezneme myšlenku progresu. Utopie není proces, ale setrvalý neměnný ideální stav.

Vztah eschatologie k prostoru je odlišný. Konkrétní místo – hora Sijón a obnovený Jeruzalém, má v eschatologickém dění povahu epicentra, ze kterého nová skutečnost proměňuje svět. Tato proměna se šíří časem i prostorem. Je cokoli jiného, jen ne statická. Eschatologická skutečnost je

dynamický proces, zasahující a transformující stávající pořádky tohoto světa a aktuální stav člověka.

V předchozích kapitolách jsme narazili na precizní popis nebeského Jeruzaléma, tohoto epicentra eschatologické skutečnosti tak, jak jej nacházíme v knize Janovo Zjevení. Město je sice, podobně jako u utopických představ, opatřeno hradbami. Další popis ovšem ukazuje na principiální otevřenost eschatologického prostoru. „Národy budou žít v jeho světle; králové světa mu odevzdají svou slávu. Jeho brány zůstanou *otevřeny*, protože stále trvá den, a noci tam už nebude.“ (Zj 21,24-25)

S ohledem na takto naznačené rozdíly mezi eschatologií a utopií se musíme na chvíli zastavit u dvou rozporuplných případů z historie, u kterých je zřetelnější rozlišení problematičtější – chiliasmu a pozemského ráje.

5.2. Chiliasmus

Chiliasmus se svým vypjatým očekáváním brzkého příchodu Kristovy tisícileté říše do značné míry přibližuje napětí a frustraci ranné církve. Ve své umírněnější variantě může představovat specifickou podobu naléhavé eschatologické naděje, která se orientuje především na určitou část apokalyptických motivů.

Některé historické chiliastické projevy ovšem naznačují spíše těsnou souvislost s utopickým myšlenkovým schématem. Vědomí bezprostřední blízkosti posledních událostí totiž vedlo v některých konkrétních případech k poněkud předčasnému pokusu o iniciativní uspíšení očekávané eschatologické budoucnosti. Příkladem takového časového a prostorového „předběhu“ mohou být například události spojené s husitskými poutěmi na hory a s chiliastickým hnutím pikartů a adamitů.

Téměř učebnicovým případem transformace eschatologie v utopii jsou pak tragické události, které se odehrály v rozmezí let 1534-1535 ve vestfálském

město Münster. Skupiny radikálních novokřtěnců obsadili toto město, aby zde po svém realizovaly biblické eschatologické metafory. Münster se v jejich pojetí proměnil v nový Jeruzalém – výsostné panství přicházejícího Krista. Ideovým manifestem tohoto Božího království se stal spis Bernharda Rothmanna Restituce z roku 1534, ve kterém jeho autor nejen formuluje novokřtěnecké postoje k otázkám svátostí, ale také zařazuje münsterské události do dějinných souvislostí. Pochopitelně jako jejich vyvrcholení.

Mezi nejzřetelnější příklady münsterského pojetí eschatologického království patří například zavedení mnohoženství, paradoxní kombinace okázalého rovnostářství a symbolické monarchie, nebo ad absurdum dovedená krutá kázeňská praxe, která měla eliminovat všechny ohrožující elementy.

Původně dobrovolná izolace, do které se obyvatelé Münsteru uchýlili, byla záhy ještě prohloubena ohrožením, které přicházelo z okolního světa v podobě obléhatelů. Rychlý spád událostí až do definitivní porážky města popisuje ve své knize Novokřtěnci v Münsteru český historik Vít Vlnas.³⁴

Hraniční fenomén chiliasmu nás ovšem přivádí k dalším úvahám a otázkám. Vzhledem k tomu, že tyto otázky již nejsou vlastním předmětem mé práce, pouze stručně naznačím některé z nich:

Nenacházíme například také v některých projevech evangelikálního a charismatického křesťanství určité utopické prvky? Neukazují stejným směrem například pokusy o radikální christianizaci státní legislativy, a tedy utopickou proměnu společnosti, nebo naopak sociální separatismus některých křesťanských skupin, jako jsou kupříkladu američtí amišové?

Myslím, že také tady se otevírá prostor pro další teologickou práci, která by preciznějším způsobem mapovala míru a podoby „utopizace“ křesťanské eschatologie.

³⁴

Vlnas, Vít, Novokřtěnci v Münsteru, Praha: knižnice Dějin a současnosti 2002

5.3. Pozemský ráj

Druhým hraničním fenoménem, který specifickým způsobem spojuje eschatologické a utopické prvky, je hledání pozemského ráje. V pozadí fantazií o pozemském ráji stojí prostá úvaha. Adam s Evou byli podle třetí kapitoly knihy Genesis vyhnáni ze zahrady Eden. Boží zahrada ovšem nikam nezmizela. Hospodin k ní sice postavil stráž v podobě cherubů s plamenným mečem, ale přesto by snad bylo možné tuto rajskou zahradu opět objevit. Podle dobových představ totiž byla rajská zahrada uchráněna před potopou. Ať už díky tomu, že leží na vrcholku neobyčejně vysoké hory, nebo díky přímé Boží ochraně.

Středověká imaginace rozvíjela tuto myšlenku s obrovským zaujetím. Hlavním inspiračním zdrojem přitom byla biblická zpráva o Edenu, která však byla dále nápaditě obohacována a rozvíjena. K obvyklým výjevům z rajské zahrady tak patří například parafráze na Edenskou pražeka – pramen živé vody, která dokáže oživit mrtvá zvířata i lidi. Samozřejmě zde nalezneme strom života a strom poznání.

Přes všechny podobnosti se ale pozemský ráj od zahrady Eden také výrazně odlišoval. V některých případech byl identifikován s bájnou říší kněze Jana, která představovala idealizovanou podobu dokonale spravedlivé a mírumilovné křesťanské společnosti. Jindy zase v popisech zahrady převažovaly spíše docela pozemské a světské motivy, jako například neomezený blahobyť, hojnost a pohádková bohatství.

Přesvědčení o nedostupnosti tohoto místa pak vedlo k popisům zdí a hradeb, kterými je pozemský ráj obehnan. V jednom z nejoblíbenějších středověkých příběhů o hledání ráje, v Plavbě svatého Brandana, má dokonce rajská zahrada

podobu ostrova.³⁵ Tato principiální oddělenost a nedostupnost nás samozřejmě odkazuje k tematice utopie.

Klasickému utopickému schématu se ale pozemský ráj vymyká svým počátkem. Nejedná se o místo, které by bylo vybudováno lidskou rukou a na základě lidského rozhodnutí. Je to, jakkoli obtížně dostupný, přece jen dosažitelný pozůstatek dokonalého a nenarušeného Božího stvoření, ve kterém zůstal zachován původní stvořitelství řád. A v tomto ohledu se pozemský ráj výrazným způsobem přibližuje biblickým eschatologickým motivům.

5.4. Utopizace eschatologie

Utopie a eschatologie, jako dva rozdílné budoucnostní modely, koexistují v lidském myšlení dodnes. Každé z těchto myšlenkových schémat předpokládá odlišnou časovou a prostorovou percepci. Utopie se z moci času a prostoru vymaňuje jejich popřením. Eschatologie oproti tomu jejich hlubokou nápravou a naplněním.

Procesy, které postupně vedly k potlačení prostorové dimenze eschatologie, uprostraňují v křesťanské víře utopizaci eschatologie.

³⁵ Dinzlbacher, Peter, Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku, Praha: Vyšehrad 2004, str.58

6. Aktuální teologická reflexe

„Prostor světa odpovídá Boží přítomnosti ve světě, která ho otevírá, ohraničuje a proniká.“³⁶

V předchozím textu jsme na různých příkladech sledovali postupnou transformaci eschatologických nadějí a očekávání tak, jak k ní v evropském myšlenkovém kontextu docházelo v průběhu staletí. V jakém stavu se otázka po vztahu prostoru a eschatologie nachází v současnosti?

6.1. Negace prostoru

Teologická reflexe této otázky dodnes vykazuje určitou míru nezájmu o eschatologickou povahu stvoření.³⁷ Antropocentrická orientace na příběh člověka a jeho budoucnost, dotvrzovaná a prohloubená vlivem existenciální filosofie, je částečně pochopitelná. Znamená to ale, že by ostatní stvoření skutečně vyčerpávalo svůj smysl pouze jako jakési nepodstatné jeviště tohoto lidského příběhu?

Při přehledu odborné literatury se setkáváme s důkladnějším zájmem o celostní eschatologii stvoření pouze výjimečně. Obvykle se jedná o dílčí zmínky, které jsou okrajovou součástí temporálně orientované reflexe. Naopak velmi obvyklý je určitý ostych před prostorovou dimenzí eschatologie, který snad naznačuje především obavu ze zbožšťování stvořeného světa.

Názvuky tohoto podhodnocení významu prostoru můžeme pozorovat například ve vlivném díle Rudolfa Bultmanna. Ve svém projektu důsledně

³⁶ Moltmann, Jürgen, *Bůh ve stvoření*, Praha: Vyšehrad 1999, str.128

³⁷ Podobná antropocentrická interpretace eschatologie ale není pouze křesťanskou specialitou. Shodnou tendenci můžeme sledovat například v díle newyorského rabína Neila Gillmana: Gillman, Neil, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha: Vyšehrad 2007

demytologizace se samozřejmě soustředí také na obsah a terminologii biblické eschatologie. A v tomto svém pohledu interpretuje eschatologická zaslíbení jako zvěst o neskutečnosti současného světa:

„Eschatologické kázání vidí přítomný čas ve světle budoucnosti a říká lidem, že tento nynější svět, tento přírodní a dějinný svět, svět v němž žijeme a v němž snujeme své plány, není tím jediným světem, nýbrž že tento svět je vzhledem k věčnosti časný a přechodný, ba dokonce prázdný a neskutečný.“³⁸

Není nijak překvapivé, že pokud Bultmann rozumí eschatologické výpovědi o prostoru tímto způsobem, představují pro něj všechny biblické prostorové metafory pouze postradatelný mytologický instrumentář.

Dalším výmluvným příkladem eschatologického „zapomenutí“ na prostor může být stať Svár času a prostoru od Paula Tillicha. Autor v tomto textu tematizuje vzájemné napětí času a prostoru. Čas pro něj reprezentuje zaslíbení dějin spásy. Je kategorií jednoznačně pozitivní. Prostor oproti tomu odporuje křesťanské zvěsti, váže člověka do bezvýchodnosti a vydává ho napospas polyteismu. Tillich zde jasně formuluje naději na konečné vítězství času nad prostorem a obrací se na nás s naléhavou výzvou: „Synagoga a církve by se dnes měly spojit v boji za Boha času proti bohům prostoru.“³⁹

Nemůžeme popřít, že tato Tillichova úvaha, jakkoli značně přepjatá a schematická, nachází určité své opodstatnění v samotném biblickém textu. Množství kultických významů, které mohly být připnuty ke konkrétním posvátným místům, vedlo k charakteristické „obranné“ reakci. Posvátný prostor (respektive prostor s kultickou potencí) musel být náležitě profanizován či přeznačen. Ve dvacátém století navíc ve prospěch negativního teologického

³⁸ Bultmann, Rudolf, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha: Oikúmené 1995, str.18

³⁹ Tillich, Paul, *Biblické náboženství a ontologie*, Praha: KEBF UK 1990, str.91 - 99

hodnocení prostoru nepřeslechnutelně mluví také bohaté zkušenosti s nábožensko-politickým zneužitím motivů půdy, vlasti a životního prostoru.⁴⁰

Při zběžném pohledu je pak skutečně možné učinit závěr, ve kterém Hospodin zdánlivě *opouští* prostor upadající do falešné spirituality ve prospěch času. Opouští jej ale skutečně, výhradně a navždy?

Takový závěr nezohledňuje další skutečnosti. Především: velmi podobnou praxi přeznačování můžeme docela dobře pozorovat také na kategorii času, kde v případě nejrozličnějších kultických zemědělských svátků docházelo k jejich transformaci na svátky dějinné. Stejně jako prostor, také čas se může stát objektem falešného zbožštění. Vhodným příkladem zde snad mohou být nejrozličnější formy astrologických obsesí.

Skutečnost, že se Hospodin svému lidu zjevuje v konkrétním čase, nijak nepopírá, že se zároveň zjevuje v konkrétním prostoru. Oddělení těchto kategorií by znamenalo nerespektování biblické vazby prostoru a času.

Navíc se stalo postupem doby zřejmým, že původně jistě oprávněná snaha o demytizaci stvoření vedla k dalekosáhlému zvěcnění a degradaci stvoření. Obhájit takový stav tváří v tvář biblickému obrazu stvoření není nadále možné.

6.2. Etická otázka?

V druhé polovině minulého století bylo již mimo pochybnost, že otázka vztahu křesťanství ke stvoření je natolik aktuální, že volá po nových pokusech uchopení. Výrazným impulsem, který uvedl toto téma na pořad, byl vlivný kritický článek Lynn Whitea, který upozornil na souvislost prohlubující se ekologické krize a křesťanského vztahu ke světu.⁴¹

⁴⁰ Moltmann, Jürgen, *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad 1999, str.7

⁴¹ White, Lynn, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science 155, 1967, str.1203-1207

Tento impuls, jakkoli se později stal terčem poměrně oprávněné kritiky,⁴² můžeme zpětně považovat za nesporně přínosný. Přesto v sobě již nese zřetelné úskali, které předznamenalo problematickou orientaci celé následující diskuze. Vztah křesťanství a stvoření je zde totiž předložen jako téma povýtce etické. Toto pochopení bylo následně masivním způsobem přijato odbornou i laickou veřejností. A odtud pramení až dodnes trvající etizující „zakletost“ tématu.

Při pohledu na dostupnou teologickou literaturu k dané otázce můžeme usoudit, že za ohnisko problému je povětšinou považováno nadřazení člověka nad ostatní stvoření. Řada autorů přitom v návaznosti na Lynn Whitea upozorňuje na tragickou desinterpretaci dvacátého osmého verše první kapitoly knihy Genesis: „A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.““

O tento předpoklad se opírá prakticky celé spektrum eticky orientované ekologické teologie. S naléhavou otázkou „kde se stala chyba?“ teologové reagují na současnou neuspokojivou ekologickou situaci. Orientují se přitom tu na otázky vztahu k tvorstvu,⁴³ onde zase na problematiku krajiny a životního prostředí.⁴⁴ V mnoha ohledech je tato práce jistě inspirativní a přínosná. Přesto naráží na zřetelné limity, vyplývající z nedostatečné vazby k dalším teologickým disciplínám.

⁴² Viz např. McGrath, Alistair, E., *Dialog přírodních věd a teologie*, Praha: Vyšehrad 2003, str.70

⁴³ Zajímavým pokusem v této oblasti je například: De Pury, Albert, *Člověk a zvíře – stvoření Boží. Starý zákon o zvířatech*, Praha: Kalich 1999

⁴⁴ Viz: Dolista, Josef, *Význam teologie stvoření pro zachování krajiny*, *Teologické texty* 1, 1994, str.2-4

Zásadní nouzi tohoto přístupu nezřídka vyjadřuje teologicky velmi chatrná a problematická argumentace odpovědností k příštím generacím, „zdravým rozumem“, či naléhavostí kritické situace.⁴⁵

Směřují ale tyto úvahy skutečně k základům odsvětštělého křesťanství? Je mimo pochybnost, že v křesťanském myšlení skutečně došlo k hluboké desinterpretaci motivu panování nad stvořením. Vyčerpává se tím ale bezesbytku skutečný zdroj problému?

6.3. Jürgen Moltmann a nové perspektivy

Autorem, který významným způsobem rozšířil horizont diskuze je Jürgen Moltmann. V předmluvě k českému vydání své knihy *Bůh ve stvoření* naznačuje zásadní myšlenku, která ostatně inspirovala vznik této diplomové práce:

„Chyběla ale integrace reálných dějin člověka a pozemské přírody, se kterou je člověk ve stálém vztahu, tedy integrace symbolu naděje dějinného („království Boží“), do symbolu naděje, který by se vztahoval na přírodu a je charakterizován pojmem „nové stvoření všech věcí“.“⁴⁶

Moltmann v této své knize spojil tři tematické přístupy. Východiskem se mu, podobně jako u jiných autorů, stala výzva ekoteologické etiky. K té ovšem přistoupil z širší perspektivy teologie stvoření a eschatologie. Výsledkem je

⁴⁵ Ostatně vědomí limitů čistě etické perspektivy formulují také sami zmiňovaní autoři. Tak například Wendy Drozenová píše: „Daleko obsažnější studie by byla nutná k objasnění složité problematiky týkající se zlomu ve vztahu k přírodě, který nastal na počátku novověku, a vztahu těchto událostí ke křesťanství.“ Drozenová, Wendy, *Země je plna tvých tvorů*. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě, Praha: Karolinum 2005. De facto stejným směrem, ovšem ze zcela jiné perspektivy, ukazuje také Pavel Floss, když za nutné východisko v řešení ekologické krize pokládá překonání subjekt-objektového oddělení člověka a přírody. Viz: Floss, Pavel, *Od počátků novověku ke konci milénia*, Brno: Vetus Via 1998, str.173 - 191

⁴⁶ Moltmann, Jürgen, *Bůh ve stvoření*, Praha: Vyšehrad 1999, str.5

komplexní náhled, který opět naznačuje hlubokou vazbu času a prostoru ve vztahu k budoucnosti tohoto světa.

Moltmann se v této přelomové knize nepokouší o hlubší analýzu procesů, které vedly k rozpojení vztahu prostoru a eschatologie. V prvních kapitolách se přesto setkáváme s určitými obecnějšími náhledy na tuto otázku, které, jak věřím, potvrzují základní teze této mé práce. Moltmann zde rozlišuje tři stadia v dějinách teologické nauky o stvoření.⁴⁷

První stadium představuje smíšení biblických tradic s antickým obrazem světa v religiózní kosmologii. Druhé stadium je ve znamení emancipace přírodních věd a odmítnutí religiózní kosmologie. Součástí tohoto stadia je také rozsáhlá redukce víry na čistě antropocentrické otázky a motivy. Třetí stadium pak podle Moltmanna odpovídá dnešnímu stavu věcí, kdy ekologická krize tlačí teology k přehodnocování nauky o stvoření.

„Dějiny“ se staly světovým symbolem, když pojem „kosmos“ přestal plnit tuto funkci, protože byl vytlačen pojmem přírody jako objektu vědních disciplín...Teologie musí osvobodit víru ve stvoření také od tohoto přeceňování dějin.“⁴⁸

V průběhu své práce Moltmann propátrává a zhodnocuje nejrůznější možné přístupy k otázce stvoření. Dualita nebe a země, trojiční nauka aplikovaná na stvoření, nebo konflikt evolucionismu a kreacionismu jsou pro něj sběrným východiskem k formulaci vlastní koncepce teologie stvoření. Ta velmi

⁴⁷ Wendy Drozenová rozlišuje podobným způsobem čtyři stadia: biblické, patristické, scholastické, klasické (17.-18.století) a konstatuje, že v protikladu k těmto etapám současná doba postrádá adekvátní podobu nauky o stvoření. Viz: Drozenová, Wendy, Země je plná tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě, Praha: Karolinum 2005

⁴⁸ Moltmann, Jürgen, Bůh ve stvoření, Praha: Vyšehrad 1999, str.33

výrazným způsobem opět vnáší do zorného úhlu tematiku eschatologického očekávání.

Termínem, který Moltmann předkládá jako klíč k odemknutí adekvátní eschatologie prostoru je Šabat: „Šabat otevírá stvoření pro jeho skutečnou budoucnost, o šabatu je předem slaveno spasení světa, šabat sám je přítomností věčnosti v čase a předtuchou přicházejícího světa.“⁴⁹

Eschatologické odpočínutí stvoření je koncepcí, která se opět pokouší o propojení rozpojených dimenzí času a prostoru. V některých konkrétních aplikacích této koncepce se může jevit Moltmannovo úsilí jako mírně naivní. Například návrhy na opětovné zavedení křesťanské podoby šabatu asi jen stěží najdou větší odezvu. To ovšem nic nemění na tom, že Moltmannovo celostní pojetí teologie stvoření skutečně masivním způsobem naznačuje možná východiska pro hlubší teologickou reflexi prostoru.

⁴⁹

Moltmann, Jürgen, *Bůh ve stvoření*, Praha: Vyšehrad 1999, str.217

7. Závěr

V úvodu této práce uvádím, že jejím záměrem je analýza procesu, ve kterém prostorová dimenze křesťanské eschatologie postupně ustupovala převažující dimenzi časové. Takový záměr pochopitelně může být uchopen z množství perspektiv a také pomocí rozličných metodických přístupů. Zároveň je zřejmé, že tento dlouhodobý a komplikovaný proces nelze v rozsahu diplomové práce popsat bezesbytku. Přesto se s odkazem k další odborné literatuře domnívám, že v základních předpokladech byla úvodní teze obhájena.

Zároveň jsem přesvědčen, že potvrzení této výchozí teze předurčuje směry další teologické práce. Josef Dolista, ve svém článku v časopise *Teologické texty* píše: „Co může teologie v České republice konkrétně udělat? Prohloubit systematicko-teologickou reflexi o stvoření.“ A dále dodává: „Tematika imanence a transcendence stvoření musí být rozvíjena a rozpracována na teologických fakultách.“⁵⁰

Vykázat otázku vztahu křesťanství ke stvoření do oblasti teologické etiky, aniž bychom předtím této tematické věnovali důkladnou pozornost v oblasti biblistiky a systematické teologie, představuje nedůslednost, která může mít dalekosáhlé důsledky.

Izolovaná etika stvoření právem postrádá přesvědčivost a jenom obtížně nachází cestu z akademického prostředí do každodenního života a myšlení církve. Domnívám se, že v následujících letech budeme pozorovateli a účastníky hlubší teologické reflexe prostoru, která se teprve stane pevnější základnou pro konkrétní autentické a nepovrchní aplikace v oblasti ekologické etiky. Nezastupitelné místo v tomto teologickém úsilí bude hrát přehodnocení prostoru z perspektivy eschatologie, které je pro skutečně plnohodnotnou

⁵⁰ Dolista, Josef, Význam teologie stvoření pro zachování krajiny, *Teologické texty* 1, 1994, str.2-4

teologii stvoření klíčovým úkolem. Jedině prostor, který má také platnou a nadějnou budoucnost může být opětovně vtažen do lidského zorného úhlu.

Pokud nenajde otázka budoucnosti prostoru své přirozené místo v katechezi, na kazatelkách, v celé šíři života církve, pak se budeme muset smířit s faktem, že svět, který jsme v minulosti duchovně opustili, opouští nyní nás. A to velmi hmatatelným způsobem.

monismus ?
povolení a nepřivolení ?
křesťanství z...
monoteismus ?

Seznam použité literatury

- Aries, Philippe**, Dějiny smrti I. II., Praha: Argo 2000
- Bible**, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha: ERC 1984
- Borges, Jorge Luis**, Nesmrtelnost, Praha: Hynek 1999
- Bultmann, Rudolf**, Dějiny a eschatologie, Praha: Oikúmené 1994
- Bultmann, Rudolf**, Ježíš Kristus a mytologie, Praha: Oikúmené 1995
- Cairns, Earle E.**, Christianity Through the Centuries, Michigan: Zondervan Publishing House 1977
- Delumeau, Jean**, Dějiny ráje. Zahrada rozkoše, Praha: Argo 2003
- De Pury, Albert**, Člověk a zvíře – stvoření Boží. Starý zákon o zvířatech, Praha: Kalich 1999
- Deurloo, Karel A.**, Exodus a exil. Malá biblická teologie I, Praha: Eman 2007
- Dinzelbacher, Peter**, Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očištec ve středověku, Praha: Vyšehrad 2004
- Dolista, Josef**, Význam teologie stvoření pro zachování krajiny, Teologické texty 1, 1994, str.2-4
- Drozenová, Wendy**, Země je plna tvých tvorů. Tři studie o vztahu křesťanství k přírodě, Praha: Karolinum 2005
- Ebeling, Gerhard**, Podstata křesťanské víry, Praha: Oikúmené 1996
- Eliade, Mircea**, Dějiny náboženského myšlení I.-III., Praha: Oikúmené 1995
- Eliade, Mircea**, Mýtus o věčném návratu, Praha: Oikúmené 1993
- Filipi, Pavel**, Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie, Brno, CDK 2000
- Floss, Pavel**, Architekti křesťanského středověkého vědění, Praha: Vyšehrad 2004
- Floss, Pavel**, Od počátků novověku ke konci milénia, Brno: Vetus Via 1998

- Gillman, Neil, Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení, Praha: Vyšehrad 2007
- Heidegger, Martin, Básnický bydlí člověk, Praha: Oikúmené 1993
- Heidegger, Martin, Bytí a čas, Praha: Oikúmené 2002
- Heller, Jan, Výkladový slovník biblických jmen, Praha: CBS 2003
- Kohák, Erazim, Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky, Praha: Slon 1998
- Kolektivní monografie, Fenomenologické studie k prostorovosti 1., Praha: UK FHS 2005
- Kratochvíl, Zdeněk, Mýtus, filosofie, věda, Filosofie mezi Homérem a Descartem, Praha: Jůza – Jůzová 1993
- Kuchař, Karel, Vývoj a dnešní stav zobrazení světa, Praha: SPN 1969
- Kun, N.A., Starořecké báje, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1957
- Le Goff, Jacques, Středověká imaginace, Praha: Argo 1998
- McGrath, Alistair, E., Dialog přírodních věd a teologie, Praha: Vyšehrad 2003
- McKenzie, John, L., Second Isaiah. Introduction, translation, and notes (The Anchor Bible 20), New York: Doubleday 1983
- Moltmann, Jürgen, Bůh ve stvoření , Praha: Vyšehrad 1999
- Moltmann, Jürgen, Science and Wisdom, London: SCM Press 2003
- Moltmann, Jürgen, Theology of Hope, London: SCM Press 1967
- More, Thomas, Utopie, Praha: Mladá Fronta 1978
- Mounce, William, D., The Analytical Lexicon to the Greek NT, HarperCollins 1993
- Neubauer, Zdeněk, Nový Areopág, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992
- Neubauer, Zdeněk, Škrdlant, Tomáš, Skrytá pravda Země. Živly jako archetypy ekologického myšlení, Praha: Mladá fronta 2005

- Neubauer, Zdeněk**, Smysl a svět. Hermeneutický pohled na svět, Praha: Moraviapress 2001
- Novotný, Adolf**, Biblický slovník, Praha: Kalich 1956
- Pípal, Bohuslav**, Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu, Praha: Kalich 1997
- Pokorný, Petr, Veselý, Josef**, Perspektiva víry, Úvod do eschatologie, Praha: Kalich 1992
- Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert**, Teologický slovník, Praha: Zvon 1996
- Rejzek, Jiří**, Český etymologický slovník, Praha: Leda 2001
- Rendtorff, Rolf**, Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury, Praha: Vyšehrad 2003
- Rich, Arthur**, Etika hospodářství, Praha: Oikúmené 1994
- Sokol, Jan**, Čas a rytmus, Praha: Oikúmené 2004
- Speiser, E.A.**, Genesis. Introduction, translation, and notes (The Anchor Bible 1), New York: Doubleday 1964
- Tichý, Ladislav**, Slovník novozákonní řečtiny, Olomouc: Burget 2001
- Tillich, Paul**, Biblické náboženství a ontologie, Praha: KEBF UK 1990
- Vácha, Marek, Orko**, Návrat ke Stromu života. Evoluce a křesťanství, Brno: Cesta 2005
- Vlnas, Vít**, Novokřtění v Münsteru, Praha: knižnice Dějin a současnosti 2002
- White, Lynn**, The Historical Roots of Our Ecological Crisis, Science 155, 1967, str.1203-1207

Elektronické zdroje

Multimediální učebnice Dějiny kartografie, Geografický ústav Masarykova univerzita [online] (cit. 25.11.2007)

URL:<http://www.geogr.muni.cz/ucebnice/dejiny/>



4.