

## KONIEC SVETA?!

KAROL NANDRÁSKY. Bratislava

NANDRÁSKY, K.: The End of the World?!  
FILOZOFIA 57, 2002, No 3, p. 181

The author shows through the analysis of the texts of The Old Testament that in the texts included in it "the end of the world" is not taken in its absolute, but rather in its relative sense, as the end of a particular era in human history. It was only as late as in Jewish apocalypics, that the metaphorical language of these texts started to be taken literally and the end of the world has been proclaimed to mean the end of that era, which will be followed by an entirely (even geologically) new one. Jesus restored the original conception of the end of the world as embodied in The Old Testament. The analysis of Jesus' sayings offers an evidence of this fact. However, as early as in the 2nd century the Church witnessed another revival of the Jewish apocalypics with its own conception of the end of the world. It is this understanding of the end of the world that is taught in church dogmatics. nevertheless the catastrophic end as the fulfillment of the Divine scenario has no support neither in the sayings of the prophets of The Old Testament, nor in the sayings of Jesus.

*"Je súdny deň.  
A sviečka v nás  
horí z oboch koncov."*

Karel Šiktanc

**I. Aktuálnosť problému.** Horizont našej doby vo vedomí ľudí nadobúda apokalyptické farby. Kataklyzmy dvoch svetových vojen, reálne ohrozenie existencie ľudstva atómovou alebo ekologickou katastrofou spôsobili, že ľudia ovládajú pocit apokalyptickej existencie. Predtým sotva známe slová "apokalypsa" a "apokalyptický" sa v súčasnosti bežne skloňujú. "Prítomnosť apokalypsy je novou kvalitou žitého života." (B. Urbanowski) Pri prechode do nového milénia apokalyptické farby výrazne ožili najmä v hlavách sektárskych hnutí. Rozhlas a televízia však aj v súvislosti s teroristickým útokom na symboly hospodárskej a vojenskej moci USA hovorili o "americkej apokalypse", ktorá "šokovala celý svet". Začala sa "vojna proti terorizmu". Ťažko však odstrániť niečo, keď sa neodstraňujú príčiny, ale prejavy. Oprávnené sú preto obavy, že "apokalyptických hrôz" ani v prvom storočí nového tisícročia nebude ubúdať, ale budú sa množiť. Ako sa k tomu postaviť? Zatvárať oči? Potláčať strach? Alebo sa tešiť, že sa realizovaním katastrofy sveta konečne naplní Boží scenár "konca sveta"?

V parkoch, na autobusových a železničných staniách, všade, kde sa zdržuje alebo kadiaľ prechádza väčšie množstvo ľudí, dvojice "Jehovových svedkov" ponúkajú brožúrky a časopisy, ktoré hlásajú, že "žijeme v posledných dňoch". Narastajúce problémy sveta - životné prostredie, zločinnosť, hlad, vojny - sa v nich interpretujú ako "jasný dôkaz" toho, že "skonanie sveta je blízko", že "už zakrátko v Armagedone" "Boh

zasiahne", zlikviduje svojich nepriateľov a postará sa o to, aby boli "všetky dnešné problémy natrvalo vyriešené." (Z publikácie jehovistov *Môžeš žiť navždy v pozemskej raji*, rozširovanej v 93 jazykoch, bez udania autora, miesta a roku vydania).

V Amerike sedemdesiatych rokov, keď sa vyhrocovalo napätie studenej vojny, nechýbali hlasy, ktoré "nukleárny koniec sveta" pokladali za časť scenára Božieho plánu. Podľa výskumu verejnej mienky v r. 1984 v Amerike 39% obyvateľstva, t.j. skoro každý štvrtý Američan na otázku, či výroky Biblie o zničení zeme ohňom chápe v zmysle nukleárnej vojny, odpovedal kladne. Najväčším bestsellerom bola kniha H. Lindsaya *Posledná veľká planéta Zem*, ktorá splietaním biblických citátov zobrazovala hrôzy "konca sveta". Na tejto pôde vznikli tendencie, ktoré mali sklony "požehnať" atómovú vojnu nielen ako neodvratnú, ale aj ako Bohom chcené naplnenie Božích plánov. Televízny kazateľ Ed McAteer vyhlasoval, že vývoj nukleárných zbraní je časťou Božieho plánu, a luteránsky teológ M. Scharleman písal, že koncept Božieho súdu máme vidieť v súvislosti s nukleárnou vojnou a že "nukleárne inferno by mohlo byť cestou, ktorou Boh urobí koniec stvoreniu tvrdošijne sa vzpierajúcemu Jeho vôli". Baptistický kazateľ Jerry Falwell neváhal na základe výrokov apoštola Pavla konkretizovať "scenár konca dejín" a opisoval, aké havárie nastanú na uliciach a vo vzduchu, keď "vykúpení" vodiči a piloti budú náhle vyzdvihnutí do vzduchu v ústrety prichádzajúcemu Ježišovi Kristovi.

Reálna hrozba nukleárnej záhuby sveta zrodila aj "svetskú apokalyptickú literatúru". Zobrazovala hrôzy apokalyptickej skazy, aká by postihla ľudstvo, keby došlo k nukleárnej vojne. Boli to vízie o inferne atómovej vojny a nukleárnom zániku sveta. Americký spisovateľ P. W. Anderson v románe *Keď skončil súdny deň* zobrazil pátranie po ľuďoch, ktorí prežili zničenie Zeme. Francúzsky spisovateľ René Barjavel v románe *Vitazstvo diabla* v r. 1969 evokoval 3. a 4. svetovú vojnu. Niektorí interpretovali sekulárne apokalypsy ako odhalovanie "bezmocnosti Boha", ktorý nedokáže ochrániť svoje dielo. Písali, že "Boh abdikoval". Vzdal sa trónu, čo dokazuje reálna hrozba totálneho zániku.

Moderné, sekulárne apokalypsy spájajú s ukončením dejín aj koniec akejkoľvek ďalšej existencie človeka. Aj tie, v ktorých sa ešte uvažuje o čase po "onom dni" (záhuby sveta), nezobrazujú záchranu a "spásu" človeka, ale len umieranie a smrť. Píšu o existencii klesajúcej do hrôz života horďy, ako to zobrazuje F. Dürrenmatt v diele *Der Winterkrieg in Tibet* alebo Dorris Lessing v románe *Pamäti tej, ktorá prežila*. Sekulárne apokalypsy odmietajú koncepcie akceptujúce katastrofické vyústenie dejín a obrazmi hrôz skazy chcú prebudiť ľudí a aktivizovať ich do boja proti totálnej záhube sveta.

Kým svetské apokalypsy po "onom dni" zobrazujú len umieranie a smrť a nenachádzajú nič, čo by bolo po páde do inferna nukleárneho konca sveta ešte hodné života, brožúrky sektárskej literatúry píšu o apokalyptických hrôzach spojených s blízkym "koncom sveta" ako o vstupnej bráne "do zázračne nového a dokonalého sveta", v ktorom nebudú choroby, starnutie ani smrť, a preto "už nebudú existovať rubriky s úmrtnými oznámeniami, ktoré pozostalým prinášajú smútok, ale oznámenia o nových vzkriesených, ktoré budú prinášať radosť tým, čo ich milovali". Gýčové obrázky v sladkých farbách ilustrujú v texte radostné stretnutie "spravodlivých" s ich vzkriesenými príbuznými. Pre moderné i postmoderné vedomie sú to ilúzie fantazmagórii.

ktoré ako subkultúra fosforeskujú na trasovisku kresťanstva euroamerickej kultúry súčasnosti. Živnú pôdu, z ktorej vyrastajú, tvorí však tradovaná eschatológia kresťanských cirkví. Tá ako "náuka o posledných veciach" oficiálne učí, že "koniec sveta" v zmysle geologického zániku zeme, je pre "verných kresťanov" cestou do "večného, dokonalého života" v absolútne novom svete. Systematicky túto eschatológiu vypracoval "anjelský učiteľ" cirkvi Tomáš Akvinský a stala sa oficiálnou náukou rímsko-katolíckej cirkvi. Dosiaľ predstavuje štandardnú podobu tradovanej eschatológie kresťanských konfesií.

2. "Koniec sveta" v tradovanej eschatológii cirkví. Eschatológia sa tradične definuje ako "náuka o posledných veciach". Zahŕňa učenie cirkví o "konci sveta", o "druhom príchode Ježiša Krista", o "vzkriesení mŕtvych" a o "poslednom súde". V súvislosti s jednotlivcom sa k nej pripája "náuka o živote po smrti" v podobe "večného života v nebi" alebo o "večnej smrti v pekle". Katolíci pestujú pritom "náuku" o "nesmrteľnej duši" a o "očistci".

V eschatológii Tomáša Akvinského hrá podstatnú úlohu "nesmrteľnosť duše", keďže tvorí predpoklad posmrtného blahoslaveného života v nebi či večného umiernenia v pekle. Podľa neho sú duše "duchovné podstaty", nezávislé od tela človeka, a po smrti majú "tělesné místa" ([1], 431). Keď sa zbavia pút tela, hneď sú buď "ponorené do pekla", alebo "letia do neba", alebo pre nejakú vinu najprv do očistca. V raji alebo v pekle bez tela čakajú až do vzkriesenia ([1], 433). Oheň pekla nechápe Akvinský obrazne, ale ako telesný oheň. Keďže hmotný oheň nemôže pôsobiť na duše ako "duchovné podstaty", Akvinský vyriešil mučenie duši tak, že vidia "oheň jako sobě škodlivý". Akvinský vie aj to, že nepokrstené deti budú umiestnené na "okraji" očistca, pričom im nepomáhajú ani modlitby za mŕtvych. To sa učí na hodinách náboženstva aj v súčasnosti a na pohreboch sa rozdáva obrázky s modlitbou za duše v očistci, v ktorej sa Ježiš vzýva, aby jeho "najsvätejšia krv uhasila plamene očistcové." Ponechávam tu bokom Akvinského fantazírovanie o očistci a len stručne poznamenávam (čo každý naslovo-vzatý teológ v súčasnosti vie), že celá "náuka" o nesmrteľnosti duše je nebiblická a bola importovaná do kresťanstva z platonizmu. Preto Nietzsche stručne, ale výstižne charakterizoval kresťanstvo ako "platonizmus pre ľud."

O "konci sveta" Akvinský píše v súvislosti s Kristovým príchodom na súd a so vzkriesením mŕtvych. Kristus sa podľa neho zjaví "slavnostným spôsobom pro vážnost, jež náleží soudci" ([1], 490). Keďže "není snadné poznati" znamenia pred súdom a koncom sveta, Akvinský stavia do popredia prenasledovanie dobrých ľuďmi zlými, ako aj to, že znameniami "při dni soudu budou lidé poděšeni" ([1], 490). V prvom z deviatich článkov k Otázke LXXIV O *ohni posledního sežehnutí* píše: "Musí se říci, že ježto svět byl nějak pro člověka učiněn, až člověk podle těla bude oslaven, musejí také jiná tělesa světa býti změněna v lepší stav." Aj keď "tělesné živly nemohou býti podmětem viny, přece z viny v nich spáchané nabývají nějaké nezpůsobivosti k přijetí dokonalé slávy." ([1], 495) Svet bude očistený "ohňom posledného vzplanutia", "který spálí tvářnost tohoto světa." ([1], 498) Podľa Akvinského sa tak stane pred súdom a vzkriesením mŕtvych ([1], 505). Ako prirodzená sila bude oheň rovnako pôsobiť na zlých i dobrých, "rozkládaje těla obojích v popel", ale ako nástroj Božej spravodlivosti

"různě bude působiti na různé co do cítění trestu. Špatní totiž činností ohně budou trápeni, dobří však, v nichž se nenajde nic k očištění, nebudou cítiti vůbec žádnou bolest od ohně". Ani ich telá "nebudou zachována nedotčena", ale "utrpí rozklad těla bez bolestných útrap." Dobří, v ktorých "se najde něco k očištění, pocítí bolestná trápení od onoho ohně více nebo méně, podle různosti zásluh. Ale co do úkonu, jež onen oheň bude míti po soudu, bude působiti toliko na zavržené, protože všichni budou míti těla netrpná." ([1], 507) Očistenie sveta chápe Akvinský tak, že "cokoli bude ošklivé a špinavé, bude posláno do pekla se zavrženými, cokoli však krásného a vznešeného, bude uchováno na výšinách ke slávě vyvolených." ([1], 509) Celkom neadekvátne sa pritom odvoláva na metaforický výrok Jána Krstiteľa o Ježišovi, podľa ktorého "v ruke má vejačku, aby preosial svoju mlatbu a pšenicu zhromaždil do svojej sýpky, plevy však spáli v neuhasiteľnom ohni" (Lk 3,17), ktorý sa zjavne vzťahuje na dejinnú situáciu Ježišovej doby.

Vzkriesenie ľudských tiel podľa Akvinského nastane na "konci sveta" "zároveň s "koncom pohybu neba" ([1], 523 i 526). Tomáš vie aj to, že k vzkrieseniu dôjde "na úsvite" a náhle. Ako koniec pohybu srdca znamená "zmrtnení všech údů, tak konec pohybu nebe nemůže ponechati nic živého oním životem, jenž z vlivu onoho pohybu byl zachován", a keďže taký je život, ktorý teraz máme, "musí z tohoto života vyjítí, kde budou živí po zastavení pohybu nebes." ([1], 537) Vzkriesenie mrtvých tiel má byť všeobecné. Všetky údy človeka budú ním obnovené ([1], 544). Akvinský si položil aj otázku, či aj vlasy a nechty vstanú z mrtvých, a odpovedal na ňu kladne s odôvodnením, že "vlasy a nechty jsou dány člověku k ozdobe". "A protože člověk vstane ve vši dokonalosti své přirozenosti, proto musejí vlasy i nechty vstáti v něm". ([1], 546) "Oslávené tělo" vzkriesených bude "hmatateľné, ale z nadpřirozené síly to mu přísluší, aby, kdy chce, nebylo nahmatáno od těla neosláveného" ([1], 586). Ani telá zavrhnutých "nebudou moci býti porušena" za tým účelom, aby "ustavičně žijící ustavičně byli trestáni" ([1], 604). Keďže po vzkriesení dochádza k poslednému súdu, vzkriesení majú poznať svoje zásluhy a spovinenia.

Súd po konci sveta bude podľa Akvinského univerzálny. Všetci ľudia sa objavia na súde ([1], 628) a každý človek bude súdený ([1], 615). Podľa Akvinského súd sa vykoná "myšlienkovy", čo zdôvodňuje tým, že "kdyby hlasem se vypravovaly skutky jednotlivců, neodhadnutelně dlouhý čas by se k tomu vyžadoval" ([1], 617). Na každom kroku sa tu splieta racionalita realizmu s metafyzickým fantazírovaním. Súd sa má konať v údolí Josafat (tradícia ho stotožnila s údolím medzi Jeruzalemom a horou Olivovou), keďže Kristus "sestoupí kolem místa hory Olivové"; námietku, že je to malý priestor, Akvinský odmietol s tým, že aj "malý prostor může pojmouti veliké množství." Stačí určiť miesto okolo neho tak, aby mohli vidieť "Krista, jenž vysoko ve vzduchu a zářící největší jasností bude zdaleka viditelný" ([1], 620). Všetci budú súdení, aj dobri a každý "obdrží z božského rozsudku odplatu, odpovídající zásluze" ([1], 629). Keďže podľa Akvinského po smrti duše jedných idú do neba a iných do pekla, posledný súd sa stáva akosi generálnou prehliadkou.

Akvinského fantázia nepozná hranice. Píše, že po súde sa pohyb nebeských telies zastaví a budú svietiť jasnejšie. Dôjde k "obnove sveta", po ktorej zem bude na povrchu priehľadná ako sklo, voda ako krištál, vzduch ako nebo, oheň ako nebeské svetlá ([1]

651). To všetko preto, aby človek "aj zmyslami na telesích videl zjavné známky božstva". Živočíchy a rastliny však "pri oné obnově nezústanou" ([1], 653). Človek prejde "do stavu ustavičného klidu" a jest' nebude musieť. Blahoslavení svätí po vzkriesení síce nebudú môcť vidieť Boha telesným okom, ale aby sa im ich blaženosť "více líbila a za ni hojnější vzdávali Bohu díky, dáno jest jim, že vidí tresty bezbožných dokonale" ([1], 679). Keďže "po soudném dni" podľa anjelského učiteľa nebude žiadne "tělesné zjinačení", telesný plač zavrnutých v pekle nebude možný, ale "pekelný oheň", ktorým budú mučené telá zavrnutých, bude "telesný" ([1], 725). Bude taký, ako ho poznáme, ale nebude potrebovať "zapálení", ani nebude "živen dřívím". Zavrnutí pred svojím zavrnutímvidia blažených v sláve, čo ich "pobouří jak tělesnou bolestnou závisťi z jejich štěstí, tak proto, že oni takovou slávu ztratili" ([1], 739). Čo sa týka večného trestu, "tresty nestejných smrtelných hříchů budou nestejně síly, stejné však trváním" ([1], 742).

V záverečných otázkach svojho vyše 750 - stránkového *Doplňku k Teologickej summe* Akvinský odmieta Origenov názor o *apokastasis pantón*. Vzhľadom na božskú dobrotu sa podľa neho "nehodí zavrhnouti ani všechny lidi, ani všechny anděly. Ale nic nevádí, aby někteří buď z lidí nebo z andělů na věky zahynuli, protože záměr božské vůle se vyplní v těch, kteří jsou spaseni." ([1], 745)

Eschatológia vypracovaná Akvinským je metafyzická a nedejinná. Je realistická, až materialistická, obraznú reč Biblie veľmi často chápe doslovne a z metaforykí urobila metafyziku. Svojou antitetickou a substancializujúcou logikou vytvorila priestorový dualizmus, ktorý znemožňuje spájať nebo a zem, Boha a človeka do jednoty. Protikladným chápaním "večnosti" a "časnosti" bráni tomu, aby "večné" prestupovalo "časné" a aby Boh "prebýval" s ľuďmi. Jej metafyzická eschatológia urobila zo zeme "čakáreň", v ktorej kresťania sedia so založenými rukami, očakávajú odchod do "blahoslavenej večnosti". Zbavila kreativity a vízií samotné cirkvi a ako "náuka" o hmotnom konci sveta podporuje samovraždu ľudstva.

Novoveká kritika náboženstva rozbila aj baštu kresťanskej eschatológie. Pod jej tlakom viacerí autori dogmatik vyradili zo svojej eschatológie kozmologický prvok a problém "trvania sveta", ako aj "budúceho osudu zeme" ako prírodovedecké problémy prenechali prírodným vedám. Tradicionalisti si z metafyzickej eschatológie zachovali v dogmatikách prevažne len individualistickú eschatológiu v zmysle života po smrti. Problém eschatológie však zamestnáva odborníkov už celých sto rokov. Do popredia sa eschatológia dostala vtedy, keď A. Schweitzer dokazoval, že eschatológia Novej zmluvy je mytologická a orientovaná futurálne na blízky príchod (parúziu) Božieho kráľovstva. Podľa Bultmanna mýtickú eschatológiu Novej zmluvy vyvrátila skutočnosť, že Kristova parúzia nenastala a dejiny pokračovali a pokračujú ďalej. Na rozdiel od Schweitzera však v rámci svojho programu "odmytologizovania Novej zmluvy" Bultmann interpretoval eschatológiu Novej zmluvy ako "prítomnostnú", uskutočňujúcu sa v rozhodovaní kresťanov. Barth si pomáhal celkom nedejinným prístupom, keď "blízkosť" konca prvokresťanského očakávania interpretoval transcendentálne ako večný okamih parúzie, ktorý nie je okamihom v rade okamihov nášho času, ale hranicou všetkého času, ktorou podľa Bartha taký skutočný koniec nastal; podľa neho teda 1900 rokov neznamená v súvislosti s blízkosťou či vzdialenosťou parúzie vôbec nič. Podľa teológov apoštolské

očakávanie blízkeho príchodu Božieho kráľovstva sa naplnilo a koncom štyridsiatych rokov prekročeného storočia písali o "neuskutočnenej parúzii" (F. Buri). Eschatologický "škandál", totiž že parúzia nenastala, a "Ježišov omyl" sa holandský teológ J. L. Holk snažil odstrániť "existenciálnym zvestovaním radikálne odeschatologizovaného evanjelia". Vyplýva z neho, že Božie kráľovstvo neprišlo nielen do srdca van Holka, ale ani nikam inam, ani v apoštolskej dobe, ani neskôr - a podľa existencionalistov typu van Holka ani nepríde. Táto teológia radikálne odstránila "náuku o konci sveta" a vznikla teológia zbavená eschatológiou. Z hľadiska perspektívneho nazerania je popieranie parúzie a škrtenie eschatológie liberálmi existencionalistického zafarbenia prejavom krátkozrakého nazerania zblízka, ktorému miznú z obzoru nielen dejiny, ale aj budúcnosť. V ich bozkávaní Ježiša je čosi judájskeho. Vešaním sa na strom existencionalizmu neprekonávajú patologický stav kresťanstva. Aktuálnou záležitosťou nie je odeschatologizovanie, ale eschatologizovanie Ježišovej zvesti vo väčšej miere, ako sa to dialo celých dvetisíc rokov, keďže prišiel "deň Božieho súdu" a problémom je len to, aby sme ho videli.

V posledných desaťročiach sa kozmologický aspekt do protestantskej eschatológie znova vracia a "kresťanské eschatológie" súčasnosti sú variáciami realistickej a metafyzickej eschatológie stredovekej scholastiky - s tým rozdielom, že sa ju snažia urobiť prijateľnejšou pre ľudí súčasnosti a dávajú jej nové farebné nátery. Tak je to napr. aj v "kresťanskej eschatológii" J. Moltmanna z roku 1995, ktorá čarodejnicky mixuje adventnú nádej a kozmickú zmenu. Celkove platí, že novozmluvná veda nebola schopná počas posledných sto rokov poskytnúť spoľahlivý obraz o eschatológii Novej zmluvy. Proti sebe stoja koncepcie, ktoré sa vzájomne vylučujú. Zmätok, ktorý vládne v problematike eschatológie posledných desaťročí, dobre odzrkadľujú odborné teologické časopisy, keď píšú o eschatológii ako "o príklade teologického zmätenia jazykov" (G. Wanke).

Biblická eschatológia je najkrajším kvetom života ducha mesianizmu (kristianizmu). Scholastikmi otrhnutý a strčený do herbára ich antitetického logiky ušchol a všetka vôňa z neho vprchala. V ortodoxných cirkvách oficiálneho kresťanstva súčasnosti málokto myslí vážne na "súdny deň". Iba adventistické a chiliastické sekty americkej proveniencie trúbia blízky "koniec sveta", ktorým Boh všetko vyrieši.

Doba osvietenstva spochybnila očakávanie nejakej zázračnej udalosti, ktorou by Boh ukončil beh dejín a všetko zázračne vyriešil, a pre ľudí moderny a postmoderny "súdny deň" ani nie je ničím, s čím by vážne počítali. Na tvárach sekularizovanej inteligencie vyvoláva úsmev a pohrdanie. Svedčí o tom *Pieseň o dni Svätého Nikoho* v hre nemeckého dramatika Brechta *Dobry človek zo Sečuanu*, ktorý ho parodizoval v zmysle slovenskej riekanky *Na svätého Dindi, čo nebude nikdy*. Aj Becketova hra *Čakanie na Godota* zobrazuje chorú nádej európskeho človeka. Do nej vyústila degenerácia ducha európskej kultúry po rozpade metafyzickej eschatológie. Lacný novoveký optimizmus sa vyparil, ale tiene záhuby zostali a narastajú. Pretože tradovaná metafyzická eschatológia cirkví katastrofickým chápaním "konca sveta" a "posledného súdu" pritakáva geologickej záhube sveta, pýtame sa, či je takáto eschatológia biblická, či zodpovedá zvesti biblických prorokov a Ježiša Krista.

**3. Dejinná eschatológia hebrejských prorokov.** Na začiatku tejto state sa nedokážem vyhnúť osobnej poznámke. Pod rumoviskami "kresťanskej kultúry" ma od mladosti páčila otázka, prečo sa pojmy kresťanskej viery stali vyradeným platidlom. S tým súvisí to, že po celý život ma nič tak nezaujímalo ako korene našich kresťanských predstáv a pojmov, ktoré používame. Platí to aj o výraze "koniec sveta". V súvislosti s ním hneď na úvod treba poznamenať, že ľudia hebrejskej biblie (Starého zákona) nemysleli v absolútnych pojmoch, a preto výraz "eschatológia" (od gréckeho *eschatos* = posledný) v zmysle náuky o niečom absolútne poslednom hebrejská biblia nepozná. To znamená, že hebrejčina nemá ani ekvivalentný výraz pre grécke slovo *eschatos* v zmysle absolútne posledného. Hebrejské *acharón* sa vždy používa v súvislosti s niečím konkrétnym (Zach 1,4; 7,12; Ag 2,9) a má zmysel "neskoršieho", a nie "posledného" ([16], 21 a n.). Ako *nebiím acharónim* nie sú "poslední", ale "neskorší proroci", tak aj *acharít hajjámim* neoznačuje "posledné dni", ale "neskoršie dni" (Gen 49,1) v zmysle udalostí, ku ktorým sa má dôjsť po kratšom alebo dlhšom časovom úseku. Ľudia hebrejskej biblie pozorovali, ale nešpekulovali, a preto by sa divili, keby im niekto rozprával o nejakom "poslednom dni" v absolútnom zmysle. Ani hebrejské slovo *qéc* (koniec) nikdy a nikde neoznačuje "koniec" v absolútnom zmysle, ale vždy "koniec" jednej epochy (Ez 21,30; 35,5; Dan 8, 17; 12, 4.9), a teda určitú zmenu v diani, a nie koniec času.

Aj keď dosiaľ nevládne jednotná mienka o vzniku a pôvode eschatológie, všeobecne sa uznáva, že biblický Izrael očakávanú zmenu spájal s udalosťami, ku ktorým dôjde v "deň Hospodinov" (*jóm Jahve*), označovanom jednoducho aj výrazom "ten deň" (*jóm háhú*). Nemienil sa ním doslovne "jeden deň", ale "doba". Svedčí o tom skutočnosť, že sa paralelne s ním používal aj výraz "rok" alebo "dni" (Iz 61,2; Oz 9,7). Chápal sa ako "deň (doba) Božieho súdu". Na pôde Starej zmluvy sa výraz "deň Hospodinov" prvýkrát vyskytuje v knihe proroka Ámosa (5,18-20). Z textu vyplýva, že v národe žijú ľudia, ktorí si želajú, aby nastal "deň Hospodinov", pretože podľa nich je dňom "svetla" a prinesie im spásu. Ámos toto očakávanie obrátil v jeho opak. Hlásal, že "ten deň", je "tmou" a bude záhubou pre tých, ktorí sa ho dovolávajú. Na základe spisu proroka Joela, ktorý vyjadruje zážitok z kultickej drámy (čo je názor Mowinckela, Engnella, Kapelruda, ako aj českého kolegu Miloša Biča), možno tvrdiť, že podľa pestovaného kultu "deň Hospodinov" mal byť dňom hrôzy len pre pohanov, kým pre Izraelcov mal byť "vykúpením".

Klasickí proroci Starej zmluvy prekonalí mýtické, "archetypické" myslenie starovekého Orientu, orientované na "pravzorový" začiatok dejín dávnej minulosti, ktorá sa chápala ako norma pre prítomnosť, menovite pre kultický rituál. Archetypálne myslenie poznalo "večný kolobeh", ale nepoznalo dejiny. Tie objavili hebrejskí proroci. Hlásali, aké korekcie treba urobiť v postojoch a v smerovaní, aby sa dejinná cesta stala schodnou do budúcnosti. Ich kritika sa nezastavila ani pred oficiálnym kultom.

Bol to Ámos, ktorý prvý vyvracal samospravodlivé predstavy "Božieho ľudu", živé kultom, keď poetickou rečou oznamoval, že "deň Hospodinov" nebude "svetlom", ale "mrákavou" aj pre Izrael. Rozbíjal falošnú nádej Izraela a upozorňoval, že doba súdu bude pre Izrael prekvapením, keď zistí, že tam, kde mienil nájsť pomoc (u Boha), stretne nepriateľa. Odborníci sa zhodujú v tom, že v texte nič nenasvedčuje tomu, že by

"deň Hospodinov", zvestovaný Ámosom, označoval Boží súd na "konci dejín". Naopak, ide o proces, ktorý sa odohrá v rámci dejín. Tak je to aj v druhom najstaršom texte o Hospodinovom dni, v knihe proroka Izaiáša (2, 6-21), ktorým oznamoval deň súdu nad Izraelom, pretože Boh zavrhol svoj ľud. Bude taký hrozný, že sa ľudia budú schovávať v jaskyniach, a postihne všetko, čo sa v Izraeli pokladá za veľké a vznešené. Vôbec však nejde o nejaký svetový súd. V stati Izaiáš 22,1-14 slovesné formy perfekta dokazujú, že prorok hovorí o udalostiach, ktoré sa odohrali (pravdepodobne v roku 701 pr. Kr. potom, čo asýrske vojsko odtiahlo od Jeruzalema), a teda "deň Hospodinov", o ktorom text hovorí, sa vzťahuje na obliehanie Jeruzalema, ktoré sa práve skončilo. V "ten deň" Boh ohrozením mesta vyzýval ľud na zmenu myslenia, ale ten videl iba ohrozenie, nie však toho, kto toto ohrozenie privedil. Po ohrození pokračoval v zabehanom spôsobe života, a preto bolo jeho spustošenie neodvratné.

Obrazná reč patrí k metaforickému spôsobu myslenia biblických prorokov. Tak je to aj v Ámosovom texte, kde sa hovorí, že Boh dá "zapadnúť slnku na poludnie" (8,9). Paralelný výrok "Vaše sviatky premením na smútok/ a všetky vaše piesne na žalospiev" jasne svedčí o tom, že doslovné chápanie predchádzajúceho verša nevystihuje jeho zmysel. V Biblii "svetlo" bežne symbolizuje požehnanie a spásu a "tma" ich opak. Preto prorok básnickou rečou zvestuje, že Boh môže blaho a napredovanie zmeniť a obrátiť v ich opak. To je zmysel Ámosových slov.

Prorok Ámos hlásal pád Izraela, a teda "koniec sveta" severného kráľovstva. Hovoril však aj o "zvyšku" a "zostatku na riečici". Ani radikálne výstražnou zvestou však nehlásal absolútnu záhubu, ale to, že niet úniku pred Božím súdom.

Izraelskí proroci boli veľkými básnikmi. Obraznou rečou hovorili nielen o spoločenskom dianí, ale aj o pôsobení Boha. V procese súdu je vždy zobrazovaný ako ten, čo pôsobí živelnými pohromami. Masívna reč o prírodných pohromách patrí však k ornamentike zobrazovania teofánie, ale nikdy sa ňou nemieni zánik vytvoreného systému prírody a nikde nehovorí o skutočnom konci sveta (to je aj interpretácia Volza, Mowinckela, Sellina, Dietricha, Hölschera). Preto ani 24. kapitola proroka Izaiáša nehovorí o kozmickej katastrofe. Dokazuje to skutočnosť, že celkovú situáciu prirovnáva k situácii "pri objínaní olív a pri paberkovaní, keď sa skončila oberačka". To, že prorokovi nejde o záležitosti astronómie a premenu kozmu, dokazuje druhá polovica verša, ktorá hovorí o nástupe Božej vlády v Jeruzaleme a na Sione uprostred "starších". Zvestuje, že keď Hospodin obnoví svoje spolužitie s ľuďmi, lesk, sláva a žiara Hospodinovej spravodlivosti prevýši lesk Mesiaca a žiaru Slnka. To je zmysel textu. S malou obmenou to platí aj o Iz 30,26, kde sa hovorí, že svetlo Mesiaca bude také veľké ako svetlo Slnka a že slnečné svetlo bude sedemkrát väčšie. Ako nadmernosť úrody, tak aj nadmernosť svetla zvestujú nesmiernosť Božieho požehnanie. Kým v doslovnom zmysle si texty v 24,2 a 30,26 odporujú, ako obrazy zvestujú to isté s tým rozdielom, že v 24,23 je dôraz na veľkosti lesku Božej slávy a v 30,26 sa hovorí o znásobení požehnanie. Vkladať do textov zmysel kozmických zmien, znamená zamotávať prorokov do pavučiny metafyzických špekulácií, ktoré im boli úplne cudzie. Preto je pomýlené robiť z obraznej reči prorokov problémy astronomické. V skazozvesti proroci hovorili o strate svetla, v blahozvesti o jeho zväčšovaní. Ich pozornosť sa však upierala na Boží postoj a vzťah k životu národa, či už išlo o stratu Božieho vzťahu lásky, alebo o jeho



obnovenie. To bol "slnčný systém", ktorý zaujímal biblických prorokov, a ten by mal zaujímať aj teológov a kazateľov cirkví.

Ani Boží výrok v Iz 65,17 "Hľa, stvorím nové nebo a novú zem" nehovorí o stvorení nového kozmu, zničeného svetovou katastrofou, ale o "obnovení" spolužitia ľudí s Bohom. Tento text, odborníkmi označovaný ako Tritó-Izaiáš, chápal výraz "nové stvorenie" podobne, ako sa chápal v kulte Izraela, v ktorom "stvorenie" bolo synonymom "vykúpenia" (Ž 104,30). Ako Boh každoročne obnovuje tvár zeme (dávajúc jej novú zeleň), ale i tvár neba (meniac ho na slnečné), tak z času na čas obnovuje aj tvár zeme, zostarnutú dejinami hriechov, ale i tvár neba, meniac dni hnevu a súdu na radosné leto svojej milosti. Boh nebol pre biblický Izrael iba "Stvoriteľom", ale aj "Vykupiteľom" a "Spasiteľom" a obsahy týchto pojmov sa prelínali, preto proces spásy sa mohol vyjadriť aj pojmom stvorenia. Preto Izaiáš stvorením nového neba a novej zeme nezvestoval nič iné ako obnovu spolužitia s Bohom v kolektívnych rozmeroch. Na rozdiel od dogmaticky stvrdnutých predstáv, ktoré "stvorenie" spájajú so Stvoriteľom a "vykúpenie" s Ježišom Kristom, na pôde biblie "stvorenie a vykúpenie nie sú kategórie, ktoré si konkurujú, ale vzájomne sa prestupujú ako pôsobenie jedného a toho istého Boha" ([15], 122). Preto reč o stvorení mohla stáť v službe zvesti o vykúpení a mohol sa ňou vyjadrovať proces záchranu a spásy. To, že Izaiáš nemienil rozbitie starého v absolútnom zmysle slova, ale chápal ho ako obnovenie, vyplýva aj z toho, že jedným dychom hovorí aj o "stvorení" Jeruzalema k radosti (Iz 65, 18). Ani stať Iz 60, 1-22 nehovorí o úplnom zničení, ale o znovuvybudovaní národmi zničeného mesta ([11], 282).

Skazozvesť biblických prorokov nezvestuje zánik zeme, ale súd v rámci ľudských dejín. Súzvučí to s celou Starou zmluvou, ktorá existujúci poriadok pokladá za Boží poriadok. Tak napr. pri uzavretí zmluvy s Noachom zvestuje, že Božou vôľou je to, aby bol navždy zachovaný rytmus prírody (1Moj 8,22). To je zmysel textu, a nie to, že by malo trvanie zeme prestať. Veď v 21. verši sám Boh zdôrazňuje, že už nikdy nebude pre človeka preklínať zem. Ani výrok "človek si ľahne a nepovstane viac, pokiaľ sa nerozpadnú nebesá" (Jób 14,12), nepredpokladá zánik nebies, ale naopak, zvestuje, že človek viac nevstane. Rovnako sa ani v Ž 72,7 nepredpokladá zánik Mesiaca, ale naopak, želá sa, aby hojnosť blaha trvala naveky. Preto možno povedať, že myšlienka absolútnej záhuby zeme bola na pôde biblického Izraela nemysliteľná a bola by zaváňala rúhaním.

Doba súdu zvestovaná biblickými prorokmi predstavuje určitú epochu, ale nikde sa u nich nestretáme s predstavou, že by po nej mala nastúpiť doba mimo času ľudských dejín. Také špekulácie im boli na míle vzdialené. Dobu súdu chápali ako krízovú situáciu. Preto hovorili o nej aj ako o dobe pôrodných bolestí (Iz 13,8; 27,17; Jer 4,31). Boží súd nie je posledným slovom, a preto proroci zvestovali, že po dobe súdu nastane radosná doba spásy, vykúpenie "zo smrti". Čo to znamená, to zobrazuje Izaiáš kráľovskou hostinou na Sione (25,68), ktorú Boh "pripraví všetkým národom..., hostinu s burčiakom, s tučnými vecami, so špikom, s očisteným burčiakom... Pohltená bude smrť naveky a Pán, Hospodin zotrie slzy z každej tváre a z celej zeme odstráni potupu svojho ľudu." Obrazom hostiny Izaiáš básnickou rečou zobrazuje "stolovanie", teda spoločenstvo a radosné spolužitie národov, ktoré má vzniknúť v očakávanej dobe spásy. Kontext svedčí o tom, že "smrť", ktorá má byť navždy odstránená, treba chápať v širšom

zmysle slova, ako o nej hovorí napr. 5 Mojžišova (kap. 28), kde je smrť synonymom kliatby a živorenia, kým život synonymom požehnanie a napredovania. Aj v Izaiášovom texte "smrť" označuje všetko, čo ohrozuje radostný život ľudí a znemožňuje rozkvet a napredovanie ([14] 967). Text nehovorí o konci života jednotlivca ani o vzkriesení, ale zvestuje dobu, v ktorej sily rozkladu už nebudú ohrozovať progres a rozkvet života. To vyjadruje aj paralelný metaforický výrok, že Hospodin "zotrie slzy z každej tváre". V eschatologickej dobe spásy Boh vytvorí nové, radostné spoluzítie, lebo "odstráni sily záhuby, ktoré vedú k smrti" ([14], 969). Obraznou rečou Izaiáš zvestuje obnovenie Izraela aj v 26,19. Text nehovorí o fyzicky mŕtvych, ale o obnove ľudu, o jeho oživení (podobne ako Ez 37). Jeho prebývanie v "prachu" (synonymum "pekla" Ž 22,16-30) zmení a vyslobodí ho zo situácie ovládanej silami ohrozenia a smrti ([14], 995). Ako nočná rosa kriesi k životu zvädnutú vegetáciu, tak rosa Hospodinovho ducha kriesi jeho mŕtvych. Rosa i svetlo symbolizujú život, rašenie, požehnanie a spásu (Iz 42,6; 58,8.10; Mich 7,8n; Ž 11, 3). Aj apoštol Pavel vedel o oživovaní "mŕtvych", keď kresťanom v Ríme písal: "... ktorí ste boli mŕtvi a ste živí" (6, 13). Pre proces záchrany ohrozených záhubou smrti hebrejská Biblia používa cca 20 rôznych sloviac (vytrhnúť, vyvieť, zachrániť, poskytnúť priestor, zbaviť úzkosti, umožniť únik, vyviaznuť, schovať, obnoviť, uchopiť, vytiahnuť, uzdraviť oživiť, spasíť atď.) a všetky hovoria o záchrane (jednotlivca alebo kolektívu) v zmysle prekonania situácie ovládanej silami smrti. Zvestujú obnovu radostného života. "Nový život" Biblia vyjadruje aj výrazom "vidieť Boha", resp. jeho "tvár", čo v reči národov starovekého Orientu znamenalo toľko ako "žiť", prežívať Božie požehnanie (Ž 17,15; 27,13).

Prorok Izaiáš eschatologickú dobu spásy zvestoval aj básňou, ktorej časť znie: "Vlk bude hosťom u baránka/ a leopard bude ležať s kozľaťom./ Teľa, leviča, kŕmny dobytok budú spolu/ a malý chlapec ich poženie." Izaiáš ani tu nehovorí o zmene prírody ani o odstránení nepriateľstva medzi zvieratmi. Metaforika prorokov bežne používa označenia "lev", "medved", "jahňa", "vlk", "ovca" na zobrazenie národov. Keď Izaiáš hrozil vojskom Egypta a Asýrie, neváhal povedať, že "Hospodin zapíska na muchy", "ktoré sú v Asýrskej krajine" (7,18). Ani metaforické výroky jeho básne nehlásajú zmenu v spôsobe života zvierat, ale v spôsobe života ľudí, a to predovšetkým národov. Zvestujú, že veľké národy prestanú požírať malé, pretože medzi národmi zavládne mier a priateľské vzťahy.

V Izaiášovej dobe by nikomu nenapadlo chápať prorokovu báseň ako zvesť o zmene v zoologickej oblasti. Podobne ako v našej dobe nikomu nenapadne chytať básnika za slovo, keď o "zlatom veku", očakávanom kresťanskými socialistami, píše: "V riekach bude tiecť čaj a čokoláda. Pečené barany budú vyskakovať na lúkach. Snežiť bude víno, pršať kurčatá a z neba budú padať kocky cukru, namočené v koňaku." (Langlé Vanderbusch).

Zhrnúť možno povedať, že biblickí proroci eschatologické udalosti chápali tak, že sa uskutočnia v rámci dejín. To znamená, že ich eschatológia bola orientovaná dejinne. Preto sa eschatologické udalosti a s nimi spojené zasľúbenia týkajú našej zeme a našich ľudských dejín ako završenie Božieho kralovania. Po obsahovej stránke očakávaná doba spásy sa chápala ako doba sociálnej spravodlivosti a svetového mieru. Táto doba má sociálno-politický rozmer a v jej horizonte stojí ďalekosiahla premena

spolužitia ľudí i národov sveta. Aj podľa židovského odborníka Talmona "verilo sa, že očakávaná zmena (nie koniec) času prinesie d'alekosiahle vylepšené 'nové vydanie' toho, čo reálne existovalo. Už skúsené dejiny sa majú znova prežívať, ale bez zlyhania a chýb minulosti, bez škvŕn, ktoré zotročujú prítomnosť" ([16], 31). Prechod z jedného do druhého veku sa teda nechápal ako zlom kozmického charakteru, preto sa ani nezdržoval jednorázový Boží zásah do diania. Prechod z jedného veku do druhého sa chápal ako proces, v ktorom ľudia sebaurčujúco budú konať Božiu vôľu (nová zmluva má byť vpísaná do srdca ľudí) ako Boží spolupracovníci pri tvorbe nového sveta. Eschatológia prorokov bola preto kreatívnou nádejou, ktorá otvára cestu do budúcnosti, smerujúcej k premene ľudí i sveta na život Božej kvality.

**4. Kozmologická eschatológia židovskej apokalyptiky.** Dobou vzniku sa apokalyptická literatúra pobiblického židovstva rozprestiera na obdobie 200 pr. Kr. - 100 po Kr. Charakterizuje ju pseudonymita, mýtické vízie, naliehavé očakávanie konca, deterministické chápanie dejín, dualizmus, koniec sveta, spása spravodlivých, angelológia, démonológia, pesimizmus a etická pasivita. Z tejto pestrej palety nás zaujíma predstava "konca sveta" a chápanie posledného súdu.

Keď vyhasol oheň ducha prorockej služby, v pobiblickom židovstve došlo k duchovnej degenerácii a pod takmer neustálou nadvládou cudzích mocností (od babylonského zajatia až do doby rímskeho cisára Hadriána) rástli pocity bezmocnosti. To bolo živnou pôdou pre vznik apokalyptiky židovstva. Autor 4. Ezdrášovej knihy začína nárekom nad utrpením svojho národa: "V tridsiatom roku po páde mesta" (teda okolo r. 100 po Kr.) "zdesil som sa", "pretože som videl Sion spustošený, ale obyvatel'ov Babylonu v blahobyte" (4Ezd 3,1 podľa Kautzschovho vydania). Najvlavnejším žriedlom, z ktorého sa živilo apokalyptické myslenie, bola otázka Božej spravodlivosti vo svete. V 4, 23 a n. sa volá: "Prečo bol Izrael vydaný na posmech pohanom/ tvoj milovaný ľud bezbožným kmeňom?/ Zákon našich otcov bol zničený, písaných ustanovení viac niet;/ mizneme zo sveta ako kobylky/ náš život je ako dym." V transformovanej podobe znie tu Jóbova otázka vzťahu utrpenia a Božej spravodlivosti. Ťažké polozenie vyvolávalo túžby po jeho skončení a z pocitov bezmocnosti všetka ľarcha riešenia sa presúvala na Boha, aby on zasiahol, a to čím skôr. To bola spoločensko-kultúrna objednávka, ktorú plnila apokalyptika.

Podľa apokalyptikov smerujú dejiny sveta stále k horšiemu a žiadna náprava v rámci jestvujúceho poriadku sveta nie je možná. Preto apokalyptika židovstva príkrým dualizmom dobra a zla postavila proti sebe prebiehajúci vek svojej doby (*'ólam hazze* = tento vek) proti "budúcemu veku" (*'ólam habbá* = vek, ktorý príde). "Najvyšší nestvoril jeden vek, ale dva." (4Ezd 7, 50) Čakalo sa na deň, keď Božím zásahom do kozmu "vznikne vek, ktorý ešte nenastal, a ten, ktorý jestvuje, zanikne" (4Ezd 7, 31). To znamená, že nový vek, očakávaný apokalyptikou, nie je završením existujúceho sveta, ale totálne iný. So zánikom stvorenia má zaniknúť aj čas. Spravodliví, ktorí unikli Božiemu súdu, budú žiť naveky vo svete bez chorôb, žiaľu a úzkostí.

Z povedaného vyplýva, že k premene nedôjde postupne, ale náhlou katastrofou. Očakáva a nalieha sa na Boží zásah, ktorý sa chápe ako definitívny. "Deň Hospodinov", zvestovaný prorokmi a chápaný celkom dejinne, sa tak v apokalyptike zmenil na

"posledný súd", ktorý ukončuje dejiny. Malo sa tak stať formou kozmickej zmeny, spájanej s nadprirodzeným blahom novej, nepozemskej prírody. O jej úrodnosti apokalyptici rôzne fantazirovali. Podľa apokalypsy sýrskeho Bárucha úrodnosť zeme bude tisícnásobná. Na jednom vínnom kmeni bude tisíc výhonkov, na každom z nich tisíc strapcov, na každom strapci tisíc bobuliek a to takých, že každá z nich dá jeden kór, t.j. 360 litrov vína (29, 5).

Protiklad dvoch vekov, zabsolútnený apokalyptikmi, odráža v sebe zabsolútnení podobu zápasu dobra a zla, ktorý mal rozriešiť "Boží súd". Apokalyptika však súd nechápala dejinne, ale ako zásah, zúžený na individuálnu odplatu podľa skutkov jednotlivcov. Utláčaní čakali, že sa ich utrpenie skončí. Preto sa zaujímali o "znamená konca" a vyjadrovali nádej, že pred Bohom nebudú obeť zabudnuté. Preto podľa knihy Henocha (22, 5 a n.) Ábelova krv volá po poslednom súde a po zadost'učinení. Apokalyptika očakáva súd nielen nad živými, ale aj nad mŕtvymi. Niektoré apokalyptické knihy hovoria síce o súde "nad národmi" (teda v kolektívnom zmysle), bola to však práve apokalyptika (najmä jej neskoršie spisy), ktorá súd individualizovala. Podľa nej po zániku sveta každý človek bude súdený podľa svojich skutkov. "Zem sa úplne roztriešti, všetko, čo sa na nej nachádza, zahynie a nad všetkými bude súd." (Henoch 1,7) Všetky skutky človeka budú odvážené a podľa nich dostane odplatu. Pritom sa často pripomína, že rozsudok posledného dňa bude definitívny a neodvolateľný. Aj vzkriesenie sa materializovalo a individualizovalo. Apokalypsa sýrskeho Bárucha očakáva, že budú vzkriesení všetci, ktorí usnuli s nádejou na Mesiáša (30, 1).

Podľa židovskej tradície súd a vzkriesenie začne v údolí Jošafat pri Jeruzaleme. Bohatí židia, aby boli k tomu blízko, dávali sa pochovávať v tomto údolí. Pretože Joelov spis vyjadruje zážitok z kultickej drámy, aj zhromaždenie národov do údolia *Jeho-sáfat* (= "Jahve súdil") má na zreteli kultické dianie v rámci sviatočného rituálu. To však znamená, že lokalizácia súdu sa nemôže opierať o výrok knihy proroka Joela.

Apokalyptici sa usilovali zistiť, v ktorej etape dejín sa nachádza ich generácia. Číselnými špekuláciami si potvrdzovali, že ich generácie žijú v posledných dňoch a blízko katastrofy, ktorá bude znamenať koniec existujúceho sveta. Ako znamená konca sa uvádzali vojny, zemetrasenia, nedostatok ľudskej, rôzne záhadné a hrozné znamená na zemi (podľa 4Ezd 5, 5-9 ženy budú rodiť príšery) i na nebi. Slnko sa rozžiarí v noci a Mesiach cez deň, zo stromov bude kvapkať krv a kamene budú kričať (4Ezd 5, 4-12).

Apokalyptikova myseľ v túžbe po poznaní sa zaujímala o oblasť antického chápania prírody, o astronómiu, astrológiu, botaniku a farmáciu a odbieha mimo oblasti dejín. Apokalyptické myslenie je v základe nedejinným myslením. Nevidí pôsobenie Boha v dejinách a chápe ho iba ako toho, čo má moc čoskoro urobiť koniec prebiehajúceho zlému veku. Aj pohľad apokalyptika do nového eónu je nedejinný. Víziou nebeských mystérií sa oslobodzuje od dejinného diania. Preto možno povedať, že apokalyptici narazili na problém vzťahu svetových dejín a zjavenia, ale ho nezvládli. Zamotali sa do zbožných želaní a veľmi lacno chceli riešiť problém utrpenia vo svete.

Kde kvitne apokalyptika, tam mlčí prorocká služba. Kým proroci odhaľovali Božie pôsobenie v dejinách, autori židovskej apokalypky Božie pôsobenie vo svojej dobe nevideli. Preto ak aj nadväzovali na eschatologické texty prorokov, robili to úpadkovo.

Obraznú reč prorokov cháпали doslovne, podľa litery, nie podľa ducha. Zabudli, že k obrazu patrí zobrazované, k symbolu symbolizované. Keď sa však metaforické výroky začnú chápať doslovne, ich zmysel sa skomolí a hlásajú sa nezmysly. Preto apokalyptika pobiblického židovstva bola chorou náhradou prorockej zvesti a treba ju oddeľovať od profetizmu Starej zmluvy. Upozorňoval na to aj G. v. Rad, ktorý s veľkou rozhodnosťou oddeľoval apokalyptiku od profetizmu a jej korene videl v múdroslovnej literatúre.

V judaizme, ktorým sa označuje pobiblické židovstvo, došlo k veľkému posunu v chápaní eschatológie. Jeho apokalyptika transformovala dejinnú eschatológiu izraelských prorokov na kozmologickú, a teda apokalyptickú eschatológiu. Pod babilonským vplyvom sa sídlo Boha a anjelov začalo umiestňovať hore nad zem a peklo pod zemský povrch. Preberala sa tak predstava trojstupňového priestoru a miesto dimenzie času sa stala dominantnou dimenziou priestoru. Pritom aj dimenzia času nadobúdala priestorové črty. Kým proroci očakávali, že v dejinách dôjde k transformácii spoluzitia ľudí i národov sveta a dobro v kolektívnych rozmeroch zvíťazí nad zlom, apokalyptici pobiblického židovstva očakávali zničenie sveta a vznik totálne iného sveta.

Očakávanie kozmologickej zmeny, pestované apokalyptikmi, síce potešovalo ľudí v ich bezmocnosti, ale robilo to veľmi lacno. Neviedlo k aktivite, ale k pasivite, a miesto radosti vyvolávalo nostalgiu. Apokalyptická eschatológia židovstva vyradila človeka z pozície Božieho spolupracovníka. Vydávala svet napospas silám ohrozenia a smrti, keď nevidela a nedávala človeku šance na zmenu v prebiehajúcom éone dejín. Apokalyptika pobiblického židovstva bola tak prejavom bezradnosti chorej zbožnosti, unikajúcej do špekulácií a fantazирования.

Kozmologická eschatológia apokalyptiky postavila dejinnú eschatológiu prorokov na hlavu. Chápanie dejín, ktoré počíta s katastrofickým koncom dejín, neguje dejiny, človeka i Boha, ktorý v nich pôsobí. "Apokalyptika... zúfa nad dejinami, zrádza stvorenie, prikro oddeľuje dobro a zlo, pokladá za nezmyselné angažovať sa za tento svet a popiera šance človeka v dejinách." ([13], 104) Kým v Starej zmluve nikde nenájdeme miesto, ktoré by hlásalo totálny koniec existujúceho sveta, židovská apokalyptika naopak očakáva koniec dejín tohto sveta a vznik nového sveta, ktorý so starým nemá nič spoločné.

**5. Ježišovo chápanie "konca sveta".** Apokalyptika bujnela celých tristo rokov. Mesiáš (= Kristus) prišiel bez toho, že by sa boli uskutočnili kozmické zmeny, ktoré hlásala židovská apokalyptika. V dobe Ježišovho vystúpenia apokalyptické hnutie, prezentované v Novej zmluve Jánom Krstiteľom, existovalo na okraji oficiálneho náboženského života židovstva. Ježiš sa dal Jánovi pokrstiť, ale nekrstil a od jeho hnutia sa oddelil. Ani svoju výzvu na pokánie nespájal s hrozbou, ale s pozvaním do Božieho kráľovstva, ktoré bolo niečím radostným. Ježiš korigoval Jánovu zvesť už tým, že hlásal a žil bezprostrednosť blízkeho a láskavého Boha. Aj keď Ježiša treba chápať v rámci eschatologického očakávania, Ježiš nebol žiadnym "apokalyptickým vidcom". Ne-nachádzame u neho žiadne apokalyptické fantazировanie. Boli mu cudzie aj špekulácie apokalyptík, ktoré vypočítavali koniec existujúceho sveta. Ježiš sa dištancoval od tých, ktorí podnecovali na odpor proti nadvláde pohanského Ríma. Odmietol cestu fanatických "horlivcov" (zélotov), ako aj zákerne vraždiacich sikarov (od *sicae* = dýka).

Upozorňoval, že taká cesta povedie ku katastrofe. Rovnako nezdíeľal ani očakávanie kumráncov, ktorí od "svätej vojny" čakali riešenie problémov. Ježišova eschatológia sa apokalyptiky dotýka, ale v mnohom jej vedome odporuje. Pointy Ježišových podobienstiev o Božom kráľovstve sú zjavne "cielené protikladné verzie bežnej apokalyptickej metaforiky" ([8], 91). Kým podľa 4Ezd (7, 93) "nebude sa smútiť" nad tými, čo zahynú, a zavládne radosť zo spásy veriacich, Ježiš naopak hovoril, že je väčšia radosť nad pokánim jedného hriešneho ako nad 99 "spravodlivými" (Luk 15, 7).

Svoj program Ježiš oznámil citátom zo zvitku proroka Izaiáša "Duch Pánov je nado mnou, pomazal ma zvestovať chudobným evanjelium... a vyhlásiť milostivý rok Pánov" (Luk 4,18n) a dodal: "Dnes sa naplnilo toto Písmo". Znamenalo to: Dnes sa začína milostivé leto spásy. Na Izaiáša nadviazal Ježiš aj zvestou o Božom kráľovstve, do ktorého pozýval ako k radostnému stolovaniu (Mat 22,1-10). To znamená, že spôsob, ktorým podľa Ježiša Božie kráľovstvo prichádza do sveta, nie je spojený so zmenami kozmu, ako to hlásala židovská apokalyptika. Doba spásy začala, a to bez katastrofických zmien v prírode. Ježiš otváral cestu zo starého do nového veku aj tým, že odstraňoval kozmologicky chápaný dualizmus dvoch eónov (vekov), ktoré charakterizovali židovskú apokalyptiku. Pre neho (a celú Novú zmluvu) "budúci vek" (*aión mellón*) neleží v budúcnosti, ale sa prelamuje do sveta v prítomnosti. Podľa Ježiša (Ján 5,24) ten, kto sa orientuje na jeho osobu, "má večný život, nejde na súd, ale prešiel zo smrti do života", pretože "prišla hodina, keď mŕtvi počujú hlas Božieho Syna a tí, čo ho počujú, ožijú." "Večný život" (v 5,24 stojí namiesto výrazu Božie kráľovstvo) označuje spásu (Mk 10,17; Lk 10,5; Mt 25, 34.), ktorá začala. Ježiš vracal pohľad do prítomnosti, pretože v tej sa rozhoduje o záchrane a "spáse" v zmysle "oživenia" ľudskosti, Božej kvality. Dokazujú to texty aramejskej tradície, ktoré na miestach, kde Nová zmluva používa slová "spása, spasiť, Spasiteľ" majú výrazy "život, oživiť, Oživovateľ" ([10], 15 a n.). Ježiš kriesil umŕtvenú ľudskosť ľudí a v tom zmysle "definoval" seba ako "vzkriesenie a život" (Jn 11, 25). Zvestoval, že Božie kráľovstvo sa priblížilo, a zdôrazňovaním, že je "medzi vami a vo vás" (Luk 17, 21), pripomínal, že nie je hotové a nezačína v ďalekom nebi, ale v ľuďoch, ochotných brať na seba ťarchu lásky a zmierenia. V Ježišovom chápaní starý a nový (Boží) svet nie sú od seba izolované ani vertikálne (Boží trón - zem), ani horizontálne, na časovej línii ako tento a budúci eón, ale naopak, vedie sa medzi nimi zápas na život a na smrť.

Vo vzťahu k Ježišovi sa odohrával proces spásy, ako aj súd. Podľa Ježiša súd je v tom, že svetlo prišlo na svet, ale ľudia radšej milovali tmu ako svetlo ( 3,17). Kto verí v toho, na ktorého sa Ježiš ako posol odvoláva, toho sa súd netýka. Prešiel zo smrti do života (Jn 5,24), a to v prebiehajúcej hodine dejín. Kto Ježišovi nedôveruje, sám sa odsúdil (Jn 3,18; 9,39). Prepadol cez riečicu súdu.

Ježiš odmietol kozmologický dualizmus dvoch svetov židovskej apokalyptiky, ktorá na kozmickú zmenu viazala prechod zo starého do nového veku a odhaľoval zápas nového veku so starým, ktorý sa v procese dejín jeho súčasnosti odohrával. Celá Nová zmluva je svedectvom tohto historického zápasu starého a nového veku. Ježiš hlásal prenikanie Božieho kráľovstva do života svojich súčasníkov a touto Božou vládou v ľuďoch sa v chaose konca starého sveta vynáral počiatok nového sveta. Božie kráľovstvo, zvestované Ježišom, je Božím procesom transformácie ľudí a sveta. Ježiš

hlásal Božiu vládu predovšetkým ako naliehavý Boží nárok na človeka, ktorým sa Božie kráľovstvo "prelamuje do sveta". "Svet" v reči Novej zmluvy neoznačuje stvorený svet, ale svet ľudí, odvrátený od Boha, preto "kozmos", o ktorom hovorí Nová zmluva, nie je vesmír, ale starý svet prebiehajúcej epochy ľudí. Neoznačuje nejakú prírodnú substanciu, ale vzťah k Bohu. Svedčia o tom výroky o "kniežati tohto sveta" (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Pod "svetom", ktorý nenávidí a bude nenávidieť, treba rozumieť predovšetkým svet židovstva ([4], 428). Zmena starého a nového veku sa neodohráva ako prírodný proces, ale ako zmena v ľud'och vo vzťahu k Bohu a k svetu, v ktorom sa nachádzajú.

Ježiš nezamlčoval protikladnosť síl, ktoré pôsobia v zápase dvoch svetov, ale napak ostro odhal'oval hnilobu, ktorá stála v ceste zvestovaného Božieho kral'ovania. Nešetril tvrdou kritikou na adresu oficiálnych predstaviteľ'ov židovstva až po jej najradikálnejšiu podobu, keď ich demaskoval ako tých, ktorých "otcom" nie je Abrahám, ale diabol. Oznamoval, že videl satana ako blesk padať z neba (Lk 10,18). To znamená, že Boh zvíťazil, aj keď sa to historicky ešte neukazovalo.

Základný zmysel hebrejského slovesa "súdiť" (*šáfát*) vyjadruje proces, ktorý rozhodne nejakú spornú záležitosť (súdom) a dopomôže tým niekomu k jeho právu. Až druhej strane znamená aj odsúdiť, potrestať. Najmä prorocká zvesť zdôrazňovala, že Boh sa svojím súdom pričini, aby sa uplatnilo právo utláčaných a nespravodlivo trpiacich. Oni zažijú pomoc a vyslobodenie (spásu), a preto *mišpat* (súd) ani nevyvolával v nich bázeň a strach. V pobiblickom židovstve sa chápanie súdu individualizovalo a došlo k posunu jeho pôvodného zmyslu. Individualistické chápanie súdu, podľa ktorého Boh každému odplatí podľa jeho skutkov, zastrelilo základný zmysel "dopomôcť k právu". Dôraz prešiel na odsúdenie zlých a "súd" sa stal synonymom odsúdenia a zatratenia. Ježiš obnovil pôvodný biblický zmysel súdu a vytýkal farizejom a zákonníkom, že naňho zabudli a jednostranne myslia na trest (grécky text Mt 23,23; Lk 11,42). V takomto kontexte treba rozumieť aj Ježišovmu zdôrazňovaniu toho, že jeho poslaním nie je konať súd (Jn 3,17; 12,47). Súd sa však jednako odohrával (Jn 3,18n) práve tým, že "svetlo prišlo do sveta", ale ľudia viac milovali tmu.

Obnovením pôvodného zmyslu súdu Ježiš odmietol predstavu, ktorá Boha stavala do úlohy neutrálneho sudcu. Aj zmysel súdu eschatologickej doby, teda "posledného súdu" je v tom, aby sa završujúco uplatnil proces spásy. O tom svedčia aj Ježišove výroky, ktoré podľa zaužívaných prekladov hovoria o "konci sveta".

Pretože hebrejský Ježiš hovoril galilejsko-aramejským dialektom, je vhodné chápať aj grécke texty Novej zmluvy v súvislosti s textami aramejskej tradície. Ježišov výrok v závere evanjelia podľa Matúša v slovenskom preklade tradične znie: "Ajhl'a, ja som s vami po všetky dni až do konca sveta". Časť textu "až do konca sveta" má v gréckom texte podobu *heós tés synteleias tú aiónos*. V súvislosti s tým treba konštatovať, že v gréckom texte (ako aj na viacerých iných miestach) nestojí "svet", ale "vek" (*aión*). Jeho aramejský ekvivalent je *'álmá*, ktorý zodpovedá hebrejskému *'ólám*. Tento výraz označuje väčší časový úsek i "večnosť", ale vždy časového charakteru. Preto sa na označenie "večnosti" používalo aj množné číslo v zmysle "na veky", resp. podoba spojenia "na veky vekov". Používanie množného čísla predpokladá, že sa vie o mnohosti "vekov" (*aiónov*), ktorých rad tvorí večnosť. Ide o vekovitú, a nie "bezčasovú" večnosť.

"Koniec veku" je spojený s krízou a "pôrodnými bolesťami", ktoré súvisia s prechodom do nového veku. Biblický mesianizmus pestoval nádej, že sa raz skončia aj krízové obdobia prechodu z jedného do druhého veku. Týmto smerom ukazuje aj výraz *synteleia*. Ani tento výraz neznamena "koniec", ale "dokončenie" diela, jeho zavŕšenie. Svedčí o tom aj sloveso *synteleó* = dokončiť a dokazuje to aj aramejský ekvivalent gréckeho výrazu *synteleias*. Je ním *lešilámeh*, ktorý sa dosiaľ zachoval v sýrskom texte. Jeho slovesný koreň *š-l-m* (od ktorého je hebrejské *šalóm* = mier, blaho) v základnej forme znamená "byť úplný, dokončený a v kauzatívnej forme popri "odplatiť" a "obnoviť" má aj zmysel "dokončiť". V takom zmysle ho v hebrejskej Starej zmluve nachádzame napr. v Prvej knihe kráľov 9, 25, kde text o Šalamúnovi hovorí že, "dokončil dom". "Dokončiť" určite neznamena likvidovať alebo zničiť, ale dobudovať, "úplným urobiť", t.j. doplniť chýbajúce, a tak "dokonať" v zmysle "zavŕšiť" (stavbu).

V gréckom texte Novej zmluvy nájdeme okrem slovesa *synteleó* aj slovesá *ekteleó*, *teleioó* a *teleó*, všetky v zmysle "dokončiť, úplne vykonať, dokonať (dorobiť) dielo" (v Mt 17, 24 a R 13, 6 v zmysle "platiť"). Napr. v Ježišovom výroku o staviteľovi veže, ktorý "začal stavať a nemohol dostavať" (Lk 13, 30), v gréckom texte stojí *ektelesai* (dokončiť) a tak je to aj v texte aramejskej tradície. Výraz, "nemohol dokončiť" neznamena, že nemohol "zničiť", ale že nemohol dostavať, ako je to aj v slovenskom preklade textu. Podobne keď Ježiš v arcipastierskej modlitbe (Jn 17,4 i 13) hovorí: "Ja som ťa oslávil na zemi, keď som dokonal dielo, ktoré si mi dal konať", grécky text má *teleiósas*, t.j. dokončil (dielo), podobne ako text aramejskej tradície.

Aramejská tradícia používala sloveso "dokončiť" aj tam, kde v gréckom texte stojí *pléroó* = "naplniť" alebo *apokathistémi* = "napraviť". Na mieste výrazu synoptikov *palingenesia* ("znovuzrodenie", presnejšie "znovusplodenie"), ktorý grécka Nová zmluva používa pre "obnovenie" sveta (Mt 19, 28), aramejská tradícia zachovala výraz "nové, resp. druhé narodenie". To znamená, že v Ježišovej materinskej reči "dokončenie" malo širší význam, ktorý zahrňoval aj "naplnenie" a "obnovenie" ([10], 108).

Z uvedeného rozboru vyplýva, že namiesto o "konci sveta" je správnejšie hovoriť o "dokončení sveta" v zmysle zavŕšenie diela. Negatívny zmysel výrazu "koniec sveta" nezodpovedá pozitívnemu zmyslu biblickej zvesti, ktorá hlása perspektívu "obnovenia" sveta v zmysle regenerácie, transformácie a humanizujúcej metamorfózy v širokých, kolektívnych dimenziách života.

Podľa Ježiša je budúcnosť otvorená ako spása, ale aj ako súd. Prichádzajúca spása sa stáva skutočnosťou pre toho, kto sa chopí príležitosti ponúkanej Bohom (*kairos*) a zapojí sa do procesu ježišovského života ("nasledovania"). Otvorená budúcnosť sa však mení na súd pre toho, kto v Ježišovi nespoznáva príležitosť spásy (uzdravenia). Platilo to aj v širších, kolektívnych rozmeroch. Svedčí o tom Ježišov "plač nad Jeruzalemom", ktorým vyjadril ľútosť nad tým, že Jeruzalem, ktorý predstavoval centrum sveta židovstva, "nespoznal čas" (príležitosť) svojej záchrany a spásy, a preto ho jeho nepriatelia oboženú valom a spustošia. Z toho vyplýva, že ak Ježiš hlásal nejaký "koniec sveta" alebo "koniec dejín", tak to bol "koniec dejín" Jeruzalema a ním predstavovaného "sveta". To znamená, že hebrejský Ježiš (celkom v línii hebrejských prorokov) hlásal "koniec sveta" v relatívnom zmysle ako koniec úpadkového Izraela a s ním aj koniec starého veku. Svedčia o tom aj jeho výroky o "chráme". Keď učenici obdivovali jeho



mohutné kvádre, Ježiš neváhal povedať, že z nich "nezostane kameň na kameni." (Mt 24, 1n). Ježiš tým symbolicky hovorí o páde sveta zdegenerovanej zbožnosti a v tom zmysle o konci starého veku. "Koniec sveta" znamená teda duchovný (ideový) "koniec sveta" v zmysle konca sveta Izraela. Ježiš však jedným dychom anticipoval nielen "koniec sveta Izraela" s jeruzalemským chrámom uprostred, ale aj to, že postaví "nový chrám". Nemal to byť chrám postavený ľudskými rukami, ale "chrám jeho tela", chrám zo živých ľudí v podobe chrámu nového veku a nového spoložitia ľudí s Bohom.

Aj v podobenstve o zlých vinároch vinice (Mk 12,1-12), v ktorom Ježiš zobrazil aj drámu vlastného života, odhaľoval zmenu vekov, ku ktorému dochádzalo tým, že "viniča" sa odoberala uzurpátorom Božieho "majetku" a dávala sa iným. Je pozoruhodné, že Ježišovo podobenstvo "o poslednom súde" (Mat 25, 31-46) nehovorí o individuálnom súde, ale o súde "národov". Súčasne pripomína, že rozhodujúcim kritériom súdu je postoj k trpiacim núdzu. Výroky o tom, že "jeden bude vzatý a druhý zostane", hovoria o spoločenskej (sociálnej) selekcii, ku ktorej dôjde podľa vlastného rozhodnutia ľudí. Ježišove výroky, že sa nezjaví "tu" alebo "tam" (Mat 24, 23,25), jasne upozorňujú, že nepríde ako objekt priestoru, ako "ufo" alebo vlak na nástupište. Obrazy, ktoré zobrazujú jeho príchod v podobe "nočného zlodeja" (Mat 24, 43) a "svetla blesku od východu" (Mat 24,27), zvestujú, že príde nepozorovane ako veľké duchovné (ideové) svetlo. Jeho nepredmetný príchod dokazujú aj Ježišove slová, že Božie kráľovstvo nepríde tak, aby ho ľudia pozorovali.

Ani kniha Zjavenie Jána, ktorá ako literárny druh patrí k "apokalyptickej literatúre", nepozná kozmologickú priepasť medzi týmto a budúcim vekom. Zásadne sa tým odlišuje od apokalyptiky židovstva. Nehovorí o udalosti, ktorá by tvorila hraničnú čiaru medzi tým, "čo je", a tým, "čo sa má stať". Medzi prítomnosťou a eschatologickým vyvrcholením vidí súvislý proces, preto nepozná ani problém toho, že by sa "deň parúzie" (príchodu) "stále odkladal" alebo že by "meškal". Zbor apokalypsy žije v prítomnosti svojho Pána a v radosťi pozvaných na Baránkovu svadbu (19,9), spievajúcich "novú pieseň" (14,3).

Ani v statiach, ktoré niektorí dávajú do súvislosti s kozmickou katastrofou (6,12-15. 8,5-12 a 9,2-10), nejde o zmenu prírody. Autor narážkami na známe prírodné katastrofy minulosti pripomína Boží súd a zaslúbenia preto, aby podnietil na mravné konanie v prítomnosti.

Apokalyptickí jazdci 6. kapitoly Zjavenia zobrazujú kolektívne sily. Traja poslední symbolizujú pustošenie (vojnou, hladom a morom) v kolektívnych rozmeroch. Zobrazujú koniec starého, odchádzajúceho veku, ktorý sa prekonáva. Na bielom koni prichádzajúci "Kráľ kráľov" (Zjav 19,11-21) bojuje a víťazí mečom svojich úst, teda "mečom ducha". Nejde o vojenského veliteľa (ako to hlásal Falwell) ani o vojnové pustošenie, ale o duchovné hnutie kolektívnych rozmerov. Nová zmluva ani vo svojich apokalyptických častiach nehľása "svätú vojnu", ako to robila apokalypťika kumráncov. Podľa Novej zmluvy vojna má démonický a protibožský charakter. Je prejavom zaničujúceho veku a nepatrí do arzenálu Kristovho pôsobenia.

Ježiš sa zjavil ako najdokonalejší plod stromu tisícročnej hebrejskej kultúry v dvanástej hodine jeho dejín. Narodil sa z lona umierajúceho Izraela ako "výhonok z lzajovho pňa". Jeho ukrižovaním zomrel biblický Izrael, ktorý Boh celé tisícročia

nazýval svojím Synom. Ježišova smrť sa tak stala "najposlednejším dňom" Izraela. Biologika smrti Ježiša Krista je však v tom, že ten, ktorý zomrel, vstal z mŕtvych vo vzkriesenom kolektívnom Tele, ktorého meno je kristianizmus. Biologický paradox "posledného dňa" je v tom, že tento (ideový) "najposlednejší deň" je súčasne "najprvším dňom" ľudu novej zmluvy, Cirkvi, ktorá ako nový Izrael novým eónom pokračovala vo vekovite večnom živote kristianizmu.

Ježiš prešiel peklom zániku. Rozhodol medzi starým a novým vekom v prospech nového. Noc sa pominula a nastalo nové ráno, ako volal apoštol Pavol. Už v mladej cirkvi však došlo k importovaniu židovskej apokalyptiky do kresťanstva. Dokazuje to druhý list Petrov, v ktorom sa nachádza jediné miesto z celej Novej zmluvy, kde výroky o "konci sveta" nie sú mienené obrazne, ale doslova mienia hmotný koniec sveta. Píše: "Príde deň Pánov ako zlodej, keď sa nebesá s rachotom pominú, živly sa v ohni rozplynú a zem so svojimi dielami zmizne." (3,10) V nasledujúcom verši sa to opakuje vo forme otázky. Vznikajú otázky: Aký je to list? Aká je to eschatológia? Podľa odborníkov list pochádza z druhého storočia a je nielen najneskorším, ale aj najotáznejším spisom kánona. Profesor Käsemann o ňom napísal, že je "apológiou prakresťanskej eschatológie, ktorá diskredituje svoj predmet", pretože opúšťa špecifickosť prakresťanskej eschatológie a "stabilizuje apokalyptiku, ktorú pestovali židia a pohania" ([7], 135 a n.).

Aj Pavlove listy svedčia o tom, že už prvé kresťanské zbory mali problémy s príchodom Božieho kráľovstva. Sám Pavol bol ovplyvnený apokalyptickými predstavami. Vedel síce hovoriť o kresťanoch ako o "jednom tele v Kristu" (R 12,5) a o Kristovi ako o "hlave nového stvorenia" (Ef 4,15), ale jednostranne individualizoval vzkriesenie a jeho reči o náhlom uchvátení "do vzduchu" pri príchode Krista (1Tes 4,17) sú na míle vzdialené od Ježišovej zvesti.

Napriek recidíve židovskej apokalyptiky kristianizmus rástol a sám Kristus v ňom prichádzal do sveta. Zjavil sa v historickom fakte tisícročných dejín kristianizmu, ktorého kolektív znamenal príchod Krista na svet v miliónoch "jeho najmenších". To znamená, že Kristus splnil svoje zaslúbenia, že sa vráti na svet, aby v ňom kraloval. V kristianizme zvíťazil nad antickým svetom a pohanskú Európu zmenil na kresťanskú. Jeho prichádzanie (parúziu) v kristianizme nevidia tí, ktorí si vo svojom nazeraní do rozporu diferencujú kontrahovanú a individualizovanú diaľku a abstrahovanú a pluralizovanú blízkosť. V takom nazeraní je Kristus ktosi iný ako kolektív kristianizmu. Je to však deperspektivované nazeranie, ktoré Krista substancuje a diferencuje od kolektívu kristianizmu, s ktorým sa sám stotožňoval. Také nazeranie spôsobilo, že mnohí teológovia neuzreli Kristovu parúziu, nariekali nad odkladaním parúzie a písali o "neuskutočnenej parúzii". Podobnosťou o vínnom kmeni nás však Ježiš učí, že naše nazeranie má byť rovnako individualistické ako kolektivistické a z hľadiska jeho biológie len vo východisku máme diferencovať individuum a kolektív ako kontradiktorické. Finálne ich máme asimilovať do identifikácie, aby medzi individuum a kolektívom nebola antitéza, ale syntéza. Iba tak nazeráme perspektívne a Kristus môže prebývať v miliónoch kresťanov podobne, ako vínný kmeň prebýva v bunkách a tie zasa v ňom.

Aj na historické dianie kristianizmu sa máme pozerat' perspektívne a bio-logicky, aby sa nám kontrahovaná podoba Ježiša Krista v makroskopizovanej diaľke dejín minulosti asimilovala do identifikácie s podobou kristianizmu mnohých kresťanov

v mikroskopizovanom priblížení dejín, lebo inak, majú oči, nevidíme. V perspektívne biologickom nazeraní vidíme, že Kristovo slovo o jeho budúcej sláve v európskej kultúre sa do posledného písmena naplnilo. Kristus odišiel, ale vrátil sa, ako zaslúbil. Prišiel, videl a zvíťazil. Ako kristianizmus premohol svet antickej kultúry a premenil ho na nový svet kresťanskej kultúry. Možno pochopiť to, ak tento svetovo-historický fakt nevidia ateisti, ale je trápne, ak ho nevidia tí, ktorí zasadli na "stolicu Mojžišovu" a robia "učiteľov v (kresťanskom) Izraeli".

Kolektív kristianizmu i napriek rôznym zvodom ako celok rástol a kráča do "krajin Božích a Kristových zaslúbení". Po jeho tisícročnom stúpaní smerom na "horu Hospodinovu" Európa sa stala kresťanskou. Bol to relatívny vrchol, po ktorom mali nasledovať ďalšie, pretože "transitio est enim Domini" (iba prechádzanie je Hospodinovo). V tomistickej scholastike však došlo k zastaveniu, ktoré sa stalo začiatkom ústupu a klesania kristianizmu v euroamerickej kultúre až do jej podsvetia. Jeho výsledkom je "ohavnosť spustošenia" (abominatio desolationis) na svätom mieste kristianizmu. Kresťanstvo euroamerickej kultúry zomrelo a je pochované v našich hlavách a srdciach. Kult, ktorý sa vykonáva, je len balzamovaním jeho mŕtveho Tela. Taký je výsledok toho, že kresťanstvo v chápaní spásy, Božieho kráľovstva i "konca sveta" nie je s Kristom, ale predstavuje opak toho, čo chcel Nazaretský Ježiš.

**6. Prežívaný "koniec sveta".** Ako vetrom hnané vtáčstvo pred búrkou tiahnu oblohou euroamerickej kultúry už vyše storočia krdle skazozvestných filozofov, básnikov, spisovateľov a sociológov, ktorí zvestujú koniec kultúry, ktorá sa tu dve tisícročia pestovala. Už v polovici 19. storočia radikálny kritik kresťanstva. S. Kierkegaard upozorňoval, že loď európskej kultúry ide v ústrety povíchrici. Cítil sa ako cestujúci zavretý v kabíne, ktorý sa nevie dostať na palubu, ale keby sa mu aj podarilo dostať sa ku kapitánovi lode, sotva by mu kompetentní uverili. Niekoľko desaťročí po Kierkegaardovi F. Nietzsche pred celým kultúrnym svetom obžaloval kresťanstvo, že je opakom toho, čo chcel Ježiš Nazaretský, a spôsobom jemu vlastným volal, že kresťanstvo zahynie na nihilizmus, ktoré samo zrodilo. Po zakopnutí európskej civilizácie a otrasoch, ktoré vyvolala prvá svetová vojna, sa hlasy skazozvesti množili. V dvadsiatych rokoch prekončeného storočia filozof O. Spengler z hľadiska biologického vývoja kultúr oznamoval "zánik Západu" a rakúsky spisovateľ Karl Kraus vydal vyše 650 stranovú drámu *Posledné dni ľudstva*, ktorej umierajúcim hrdinom je ľudstvo a ktorá končí ako apokalyptická vízia zániku sveta. Walter Benjamin k nej poznamenal, že Kraus "stojí na prahu posledného soudu" ([3], 199). Sociológ P. Sorokin knihou *Kríza nášho veku*, doloženou bohatým materiálom a grafmi, poukazoval na krízu vo všetkých oblastiach spoločnosti a hlásal "dies irae, dies illa" (deň Božieho súdu) ako skutočnosť našej doby. Francúzsky kritik kultúry J. R. Bloch už v roku 1935 konštatoval, že naša spoločnosť umiera a okolo nás sa rozlieva sladká vôňa konca sveta ([5], 23). Švajčiarsky dramatik F. Dürrenmatt v hre *Romulus Veľký* aktualizoval pád antického Ríma. Hrdina Le Cléziovoho románu *Potopa* všetko vidí poznačené smrťou a zánikom. Americký básnik R. Jeffers v básni *Predzvest' bolestných koncov* napísal, že aj keď budúcnosť sveta je zahmlenou krajinou, do ktorej nik nevidí jasne, predsa pri cyklických obratoch možno vycítiť, že rytmus sveta zlyháva, ako keď kôň zakopne a rytmus kopýt sa zmení. Jeffers

1 cítil zmenu rytmu aj našej doby a upozorňoval, že "nech príde mier alebo vojna, rozvoj Európy a Ameriky sa mení v proces pozvoľného úpadku". Vo svojich víziách videl "Evropu, po dvacet päť století korunu sveta, jak se stává žebračkou a mrzákem". Další americký básnik Lawrence Ferlinghetti, ktorý cítil príchod potopy, akej tu ešte nebolo, v básni *Vetešníkův obligát* už pred polstoročím volal: "Konec právě začal./ Chci to ohlásit. Nechod'te, utikejte/ k nejbližšímu východu./ Právě zemětřesení se blíží./ Cítím, jak se budova otřásá." René Depestre, narodený na Haiti, v básni určenej na vykrikovanie pred Bielym domom napísal o euroamerickej civilizácii: "Ó, civilizace, jež vykašlává krev/ Tygří civilizace z konce světa!/ Tvé legendární velkorysé srdce je plynová komora."

Novoveký vedecko-technický vývoj, od ktorého sa očakávalo, že vytvorí svet, v ktorom bude platiť rozprávkové "Stolček, prestri sa!", vyústil do hrozby zničenia prírodnej rovnováhy na zemi. Vedecké štúdie už v polovici minulého storočia upozorňovali, že ak sa bude pokračovať v trendoch svetového vývoja (v oblasti industrializácie, rastu obyvateľstva, podvýživy, rezervy surovín a životného prostredia), dosiahnu sa v našom storočí "absolútne hranice rozvoja na zemi" ([9], 17). Ak zotrváme na tejto ceste, vyústí to do samovraždy ľudstva. Jej tieň znásobuje reálna hrozba použitia atómových a bakteriologických zbraní, vyvolávajújúcich úzkosť a strach. "V technickom ohľade sme sa stali bohmi, v mravnom ohľade idiotmi", pripomínal americký historik kultúry Lewis Mumford.

Americký filozof Heinrich Scholz napísal o kríze našej doby: "Prvá polovica 20. storočia je dobou trojnásobnej krízy: krízy klasickej logiky, klasickej matematiky a klasickej fyziky. Je načase poznať, že za touto krízou stojí kríza ontológie. V prípade logiky a matematiky je to v podstatnej miere kríza aristotelovskej a v prípade fyziky kríza descartovskej ontológie". Günter Howe k tomu dodáva, že za "krízou ontológie stojí kríza dvoch teológií, rímsko-katolíckej a evanjelickej, pričom kríza aristotelovskej ontológie súvisí s rímsko-katolíckou teológiou a kríza carteziánskej ontológie skôr s evanjelickou teológiou, takže nakoniec máme do činenia s jednou jedinou všeobecnou krízou, ktorá siaha od matematicko-fyzikálno-logických základov až po teologický hrot" ([6], 73).

Teológovia nepatrili k tým, ktorí upozorňovali na rastúcu krízu. Nevideli prichádzať "dies irae dies illa". G. Noth v súvislosti s tým v roku 1946 na kňazskej konferencii povedal: "Tým sa my, teológovia a duchovní, svojím správaním stavíme v zániku moderného sveta pod evanjelium a podľa Mat 16,14 patríme do radu farizejov a saducejov, ktorí neporozumeli znameniam časov... Patríme k tým pokrytcom, ktorí ako herci predstierajú čosi, čím nie sú... Zaplietame sa do lži, keď zaslúbenia evanjelia zneužívame, aby sme ako duchovní zachránili svoju existenciu (Theol. Literaturzeitung 1948, č. 1).

Úlohou cirkvi je otvárať dvere do Božieho kráľovstva, ale ona naopak, sa stala prekážkou príchodu Božieho kral'ovania. Tak to kritickým hlasom proroka doby volal v prvej polovici prekročeného storočia švajčiarsky teológ Leonhard Ragaz. Predstavitelia cirkvi sa cítia "blahoslavenými vlastníkmi" spásy (*beati possidentes*), ktorým sa nič zlé nemôže pripodiť, aj keby došlo ku katastrofe ľudstva. Preto aj v súčasnosti len ojedinele počuť v cirkvách sebakritické hlasy. Napriek tomu si myslím, že "koniec sveta"

treba objavovať predovšetkým v nich. Cirkev bola dušou euroamerickej kultúry. Bol čas, keď v korunách jej košatého stromu si vtáctvo filozofického neba robilo hniezda, ako anticipoval Ježiš Nazaretský. Tá doba je však preč. Po tomistickej scholastike jeseň a zima vtiahli do kresťanských záhrad a v súčasnosti kresťanstvo stojí v euroamerickej kultúre ako bŕtl'avý strom, na korene ktorého dopadajú sekery súdu. Napriek tomu, že sa kresťanstvo predstavuje ako "náboženstvo spásy" a cirkev ako "ústav spásy", situácia je taká, že "kresťanstvo sa rozkladá pod našimi nohami ako zhnitá podlaha" (R. Jeffers) a je to cirkev, ktorá potrebuje záchranu a spásu. Nerozhodní skeptici v tejto situácii hovoria, že kresťanstvo sa nachádza v dileme: alebo sa radikálne obnoví, alebo bude patriť minulosti. Nechýbajú však ani hlasy, ktoré volajú, že "kresťanstvo zachovať nie je len nepotrebné, ale aj neželané, ba nemožné, pretože je to antikresťanské" (E. Rossenstock-Heussy). Teológovia napriek tvrdým atakom nechcú vidieť, že kríza a pád klasickej metafyziky je nerozlučne spojená s krízou kresťanskej teológie. Zamotávajú sa do samozspravidlivosti a nechcú priznať, že je niečo zhnité v "štáte Božom" (civitas Dei). Nechcú vidieť to, načo upozorňoval Leonard Ragaz už v prvej polovici minulého storočia, keď písal, že vlastným zmyslom toho, čo sa v našej dobe odohráva, je "pád chrámu", t.j. pád kresťanského sveta s katolíckym Rímom uprostred. Tak to zvestovali niektorí básnici už od polovice 19. storočia. Maďarský básnik Vajda János, zbožňujúci Ježiša v básni *Kristus a náš vek*, už v roku 1849 volal na adresu Ríma, že "udrela hodina" Božieho súdu a že sa stane "zničeným Jeruzalemom pre hriechy stáročí", ktorými jeho predstavitelia "zhasili fakľu neba", ktorú priniesol Ježiš. Dráma Cirkvi v euroamerických dejinách vyústila do "tieňov smrti" podobne ako dráma biblického Izraela. Aj naše "večné mesto" sa stalo "Sodomou" a "Egyptom" (Zjav 11,8), t.j. Bohu odporujúcou oblasťou, ako kedysi starý Jeruzalem židovstva. Ako kedysi Jeruzalem zo superna zostúpil do inferna, tak aj naše "večné mesto" zostúpilo z ideového superna do inferna agónie a ideovej smrti kresťanstva, ktorou nastáva koniec sveta našej druhej antiky. Ide o kultúrnu tragédiu, o ktorej metafyzickí realisti nemajú ani tušenia, aj keď sa odohráva pred ich očami. Nejde o "koniec sveta vôbec", absolútne a objektívne, ako o ňom hovoria metafyzickí realisti, sveta, ktorý je stredom pozornosti geológov, astronómov fyzikov, chemikov a tomistov, ale o "koniec sveta cirkvi" s katolíckym Rímom uprostred. Je trápne a ponížujúce, že kresťanská inteligencia takmer nič nevie o tom, že by v euroamerickej kultúre mohol nastať "koniec sveta" a začiatok nového Božieho sveta - podobne, ako k nemu došlo uprostred antickej kultúry helenizmu.

Skazozvestné hlasy spisovateľov, filozofov a sociológov hovoria o kríze, ale mlčia o Bohu a iba niektorí postihujú, že kríza je súdom. Na druhej strane teológovia a predstavitelia cirkvi hovoria o Bohu, ale zamlčujú krízu náboženstva a nevidia Boží súd, lebo ho odsunuli do nedohľadna a jednostranne individualizovali ako predstavitelia židovstva. "Koniec je tu, ale pri horiacom kre stále hrajú golf." (Ferlinghetti) Nevidia, že je soudný den a svička v nás hoří z obou konců, ako volá český básnik Karel Šiktanc v básni *Modlitba k bohyni paměti*. Zamlčováním súdu však zamlčujú aj spásu, ktorá sa nám ponúka. Tým "anihilujú Boha", volá Rudolf Bohren, vzácna výnimka v radoch teológov. Uvedomuje si, že sa nachádzame v situácii súdu, a upozorňuje, že v ňom nepomáha žiadne vykrúcanie ([2], 94 a n.).

Súd tvorí hlavný zmysel toho, čo sa v našej dobe v euroamerickej kultúre odohráva. Jeho popieranie nepomáha. Je iba pokusom o únik, ale všetky únikové uličky sú zatarasené a neschiedné. Niet úniku pred Božím súdom. Boh prichádza na súd ako stravujúci oheň, ktorý všetko vyskúša. Deje sa tak v žeravom jazere nihilizmu, ktorý nás zaplavuje. Nezrodila ho nevera, ako tvrdia tradicionalisti cirkví, ale klasická metafyzika. Tá stratou svojej príťažlivosti rodí nevieru, nie naopak. Zradila Boha Ježiša Krista, ktorý prichádza na súd, a ohňom kritiky žaluje cirkev pred celým kultúrnym svetom. Ak si Luther v 16. storočí dovolil voči cirkvi tú najradikálnejšiu možnú kritiku, keď pápeža označil za Antikrista, "potom máme mať odvahu priznať, že v degenerovaných cirkvách dneška je Antikrist mocnejší ako kedykoľvek predtým" (G. Noth). Vo všetkých významnejších dielach spisovateľov našej doby vystupujú predstavitelia cirkví a náboženstva ako úbohé, nemohúce, až groteskné postavy.

Je súdny deň a peklo otvorilo svoju tlamu. Padáme do neho nahí, ako to zobrazujú Michelangelove obrazy "posledného súdu". Okolo nás sa rozprestierajú tieň inferna, v ktorých sme skôr mŕtvi ako živí. Sekery, lis, či mláčačky Božieho súdu pracujú na plné obrátky, ale my "každodenne potláčame vedomie o tom, že naša zem sa stala peklom pre väčšinu svojich obyvateľov" (Käsemann). Je príznačné, že v situácii duchovnej bezmocnosti cirkví čoraz viac inklinujú k pozitívnemu hodnoteniu apokalyptickej literatúry pobiblického židovstva. Vrana k vrane sadá. Metafyzicky zmaterializovaná eschatológia cirkví ako "náuka" o hmotnom zničení zeme je však pôdou pre fatalistický prístup k svetovému daniu. Náboženské koncepcie, ktoré spájajú eschatologický koniec s katastrofickým koncom sveta, nahrávajú nezodpovedným silám smrti. Katastrofická eschatológia znehodnocuje Božiu kreatívnu činnosť a od Stvoriteľa čaká, že zo svojej stvoriteľskej činnosti urobí reparát. Taký prístup dehonosťuje Boha. Na pôde hebrejskej Biblie by nemohol ani vzniknúť, lebo zaváňa rúhaním. Preto apokalyptickú eschatológiu, ktorá v totálnom "konci sveta" vidí predpoklad riešenia problémov sveta, nemožno hodnotiť inak ako zvrátenosť. Nie je prejavom ducha Biblie, ale pomätenosti mysle. Hľadať Život v katastrofe Zeme alebo v kolektívnej samovražde ľudstva znamená letieť do náručia diabla.

V situácii súdu ani zaslúbenia nepomáhajú. Stratili platnosť. Upozorňoval na to Ján Krstiteľ, keď volal na predstaviteľov židovstva: "A nemyslíte si, že môžete povedať: Ved' máme otca Abraháma." Sekery Božieho súdu nezastaví ani Abrahám. Božie zaslúbenia nie sú železným zákonom dejín. Majú kondicionálny charakter a možno ich aj prehrať. Preto podľa vzoru Ježiša Krista treba odmietnuť príchod Božieho kráľovstva podmienený kozmologickou katastrofou. Božie kraľovanie ani v našej dobe neprichádza predmetne, ale ako zápas dvoch svetov. Aj v našej dobe pracuje riečica súdu, do ktorého sme všetci zapletení. V ňom sa lámu svety dvoch vekov. V silách, ktoré nimi hýbu, nejde o spor medzi Bohom a človekom, ako to zobrazovali poosvietenský teológovia, preťažujúc tým existenciu človeka, ale o zápas medzi Bohom a jeho odporcom. Tento charakter konfliktu treba odhaľovať v cirkvách i vo svete, pretože sa nachádzame uprostred zániku - na rozdiel od apoštola Pavla, ktorý ho mal už za sebou. Keďže cirkvi sú prepojené so svetskou mocou, ťažisko zápasu prechádza na plecia jednotlivcov. Oni musia odhaľovať vládu pekla v cirkvách i vo svete.

Kresťanstvo bolo dušou euroamerickej kultúry, preto pád kresťanstva a hrozba zániku vzájomne súvisia. Keď plachetnica Cirkvi stroskotala, stala sa muzeálnou miestnosťou v podpalubí lode euroamerickej civilizácie. Na palube síce hrá hudba a spieva sa o ochrane "ľudských práv" a "náboženských hodnôt", ale pestuje sa úpadkový, spolitizovaný, národný mesianizmus. Americký prezident aj v súčasnosti pri nástupe do úradu "prisahá na mesiánsku vieru otcov" a v politickej filozofii USA ešte stále zaznieva "mileniálna rola Ameriky" (the millennial role of America). Podľa nej USA sú "nevinný a spasiteľský národ" ("the innocent Nation, the redeemer Nation"). Po víťazstve v studenej vojne USA podlieha klamnému triumfalizmu, ktorý znemožňuje vidieť skutočný stav sveta, napísal S. C. Clemons, viceprezident New America Foundation v *Le Monde diplomatique* 12. októbra 2001. Ale pokladať sa za víťaznú špičku a nemať schopnosť pozrieť sa na seba očami svojich obetí znamená kopat' schody svojej vlastnej hrobky.

Súd ako rázcestie zániku a záchrany sa dožaduje zmeny myslenia, ako sa jej dožadovali Ján Krstiteľ a Ježiš Nazaretský. V Novej zmluve má pojem pokánia vždy hebrejský význam. Na rozdiel od gréckeho významu neoznačuje len zmenu myslenia, ale aj obrat a návrat. Ľudia našej doby pocit viny nepoznajú, preto zostávajú hluchí k výzve na zmenu myslenia. "V nedbalosti našej doby a v zániku bielej rasy niet vinných ani zodpovedných. Nikto za nič nemôže, sine vinní príliš kolektívne, príliš kolektívne väzime v hriechoch otcov a predkov." (Dürrenmatt). Ani v cirkvách to nie je lepšie, skôr naopak. Tak ako "zdraví" a "spravodliví" Ježišovej doby ani cirkvi súčasnosti nepotrebujú lekára ani pokánie. Hrozí reálne nebezpečenstvo, že cirkvi prespia svoj súdny deň a nespoznajú "priležitosť" (*kairos*) svojej záchrany - podobne ako ľudia povesti z krajiny večného snehu, ktorá rozpráva o tom, ako sa Boh rozhodol navštíviť jednu zamrznutú dolinu, do ktorej neprenikali lúče slnka. S Božím príchodom sa v doline začali topiť ľady, ale obyvatelia, vydesení nezvyklou zmenou, začali prosiť, aby Boh radšej neprichádzal. Boh vypočul ich prosby a dal sa iným smerom. Keď obyvatelia v zastavenom raste kvetov spoznali, čo odmietli, bolo už neskoro. Dolina zostala krajinou ľadovcov.

Keď Georg Noth pripomínal, že evanjelium môže v našej dobe chápať iba ten, kto počuje zvesť zániku, upozorňoval aj na to, že zmena myslenia spočíva pre teológov predovšetkým v tom, že v našej dobe musia pristupovať k evanjeliu Jána Krstiteľa, a nie apoštola Pavla, ako sú zvyknutí. Kto tak robí, "pokúša sa vklínuť do evanjelia zadnými dvierkami, ktoré existujú len v predstave teológa". Prístup v duchu Jána Krstiteľa znamená prístup v duchu Starej zmluvy, pre ktorý je súd realitou prítomnosti a evanjelium mu neznie z minulosti, ale z budúcnosti.

Situácia zániku si žiada ďalekosiahle rozhodnutia v pomere k cirkvám i k svetu. Ako kresťania sme zaviazaní robiť ich vo svetle Ježiša Krista. Ani cirkvi, ani kňazi nie sú smerodajní. *Pantom chrematon metron Iesus*. Z orientácie na Ježiša evanjelií vyplýva: Tak, ako Ježiš zápasil s farizejmi, zákonníkmi svojej doby a dištancoval sa od násilníckych zelótov, ako aj od "svätej vojny" apokalyptikov, aj dnes sa cesta s Ježišom realizuje v spore s farizejmi, zákonníkmi cirkvi našej doby a dištacovaním sa od "svätej vojny" apokalyptikov a zelótov "kresťanskej civilizácie". Predstavitelia politického mesianizmu euroamerickej civilizácie majú oveľa kľúčovejšie pozície, ako mali zelóti

Ježišovej doby. Dnešní "horliví strážcovia kresťanských hodnôt" ovládajú loď "západnej civilizácie", vyzbrojenú najmodernejšou vojnovou technikou, ako aj mašinériou propagandy, ktorá určuje podobu pravdy. "Niet žiadnej kritickej inštancie, pretože aj médiá sú podnikateľskými útvarmi, úzko spojenými s koncernami." (Noam Chomsky) Oslepení národným a politickým mesianizmom zabsolútňujú svoj svet a ako "spásu sveta" vnučujú ho národom celého sveta. T. Wöhlert v súvislosti s 11. septembrom v týždenníku Freitag 6. októbra 2001 napísal, že "súvislosť medzi terorom, masovou biedou, individuálnou bezperspektívnosťou a kolektívnym ponižovaním nie je síce bezprostredná, ale nemožno ju prehliadať". Treba jasne povedať, že ak bohaté národy sveta nezačnú zabezpečovať aspoň minimálne životné potreby chudobných národov, "medzinárodný terorizmus" bude narastať. Kto to zamlčuje, pestuje falošné priateľstvo, a to aj k USA, a v skutočnosti napomáha vzniku "terorizmu". Nebolo a niet "svätej vojny". Nie je ňou ani "svätá vojna", vyhlasovaná zneužívaním úpadkovej podoby islamu. Vojny boli a sú prejavom hrubej sily a smrti. Každá vojna je nesvätá a z hľadiska Novej zmluvy démonská, a to aj vtedy, keď sa vedie v mene "ľudských práv" alebo ako "nekonečná spravodlivosť". Diskredituje a anihiluje to, na čo sa odvoláva, a privoláva to, čomu sa chce vyhnúť.

V situácii obáv a strachu, keď cez zatvorené okenice smrť lezie do našich príbýtkov, oblohou mysle mi krúži otázka, či skutočne potrebujeme zažiť až horkosť zúfalstva, aby sme sa spamätali. Situácia zániku by nám mala otvoriť oči, aby sme uvideli, že celý náš život stojí pod kliatbou odcudzenosti a odlúčenosti od Boha a že sa dopustíme viny, keď vo svojom postoji zotrváme. Mali by sme spoznať, že previnenia a nepravosti otcov nás prenasledujú a že sa ich nezabavíme zamlčováním. Priznať sa k nim, odpustiť a "mnohonásobne vrátiť odcudzené" - to je cesta k Životu. V pokání víťazí Boh. Preto v nebesiach je väčšia radosť z jedného hriešnika konajúceho pokánie ako z deväťdesiatichdeviatich "spravodlivých", ktorí pokánie nepotrebujú.

Potom, čo sa následkom metafyzického realizmu aj naša kultúra stala dolinou ľadovcov, aj ježišovský mesianizmus (kristizmus) sa stiahol do koreňov. Nezomrel, ale spí. Boh so svojim súdom prichádza, aby ho zobudil, aby rozdúchal Božiu iskru v popole a prachu rozvalín. Svet nezabráni sebazničeniu a nepohne sa dopredu, ak ho neuchváti kreatívna eschatologická viera a nádej Božieho mesianizmu prorokov a Ježiša Krista, tvoriaceho ľudský život Božej kvality. Ten volá k životu osudom koreňov, obklopených tmou a tlením. Korene pijú dážď a živia sa zemou, ale sníva sa im sladký sen o kvetoch a konároch nového stromu. Tým posielajú sladkú miazgu. Lezú po nich pandravy a červy inferna, ale prekonávajú peklo, pretože ani smrť neuškodí tým, ktorí unesú jej ľarchu. V ich zápase sa odohráva boj medzi najposlednejším a najstarším dňom (*antiquissimum dies*) rozkladajúceho sa kresťanstva a najprvším a najnovším dňom (*novissimum dies*) oživovaného a z mŕtvych vstávajúceho autentického kresťanstva (kristizmu) do vekovite večného života. Je to podobný zápas, aký vybojoval Ježiš Kristus, apoštolí a prvé zbory na konci bezbožnej antiky a na začiatku života cirkvi. Ide o duchovný, ideový, kultúrny zápas so "starým, metafyzickým nebom a jeho zamrznutou zemou", aby prišlo "nové, slnečné nebo s jeho novou zemou, pestovanou kultúrne ako "Božia záhrada".



Ak sa nechceme trápiť a zvijsť úzkosťami abstrahovanej súčasnosti, musíme si prítomnosť kontrahovať útekom na vrchol hory, aby nás trosky spustošeného chrámu kresťanstva neprikryli a aby nám hora kapitalizmu neprekážala v pohľade na budúcnosť. Aj na budúcnosť sa musíme učiť dívať kontrahovane, aby sa k nám približovala Božia hora kristizmu ako ulomený kameň, ktorý sa rútil, rástol, zasiahol mohutnú sochu, predstavujúcu ríše sveta, a naplnil celú zem (Dan 2,31nn). Iba z Božej hory ježišovského kresťanstva (kristizmu) môžeme uzrieť koniec starého veku, ktorý sa odohráva v súčasnosti a v ktorom "kráľovstvo Božie kráča s Kristom z padajúceho chrámu kresťanstva do sveta" ([12], 227).

Pri vzniku sveta sme neboli; do jeho možného zániku sme všetci zapletení. Mali by sme sa poučiť zo židovského príbehu o konci sveta. Rozpráva o Božom anjelovi, ktorý zo žiarivej nite splieta každý nový deň. Aby to mohol robiť, sám musí byť opätovne stvorený. Jeho hlava, telo, ruky a nohy však vznikajú iba z dobrých činov ľudí, kým zlé anjela ničia. Keď si ľudia pomáhajú a žijú v láske a mieri, dávajú anjelovi život. Keď sa však na zemi zrodí viac tých, ktorí okrádajú a zabíjajú, anjel sa nezjaví a nebude toho, kto by splietal vlákna svetla a stvoril nový Boží deň. Srdce sveta prestane biť. Naposledy vydýchnu vtáky, lane i ľudia, zmiznú kvety, stromy, hory, dediny i mestá a nikdy viac ich nebude.

#### LITERATÚRA

- [1] AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*. VI. Doplněk k třetí části, Olomouc 1940.
- [2] BOHREN, R.: *Geist und Gericht*. Neukirchen 1979.
- [3] BENJAMIN, W.: *Dilo a jeho zdroj*. Praha 1979.
- [4] BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1943.
- [5] GÖTZ, F.: *Na předělu*. Praha 1946.
- [6] HOWE, G.: *Gott und die Technik*. Hamburg 1971.
- [7] KÄSEMANN, E.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen 1964.
- [8] MARTIN, G. M.: *Weltuntergang*. Stuttgart 1984.
- [9] MEADOW, D. L.: *Die Grenzen des Wachstums*. Stuttgart 1972.
- [10] MOLITOR, J.: *Grundbegriffe der Jesuüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*. Düsseldorf 1968.
- [11] MOWINCKEL, S.: *Psalmenstudien II*. Kristiania 1922.
- [12] RAGAZ, L.: *Die Gleichnisse Jesu*. Bern 1944.
- [13] SCHMITHALS, W.: *Die Apokalyptik*. Göttingen 1973.
- [14] WILDBERGER, H.: *Jesaja*. Neukirchen 1978.
- [15] *EVANGELIUM ALS GESCHICHTE*. Ed. V. Vajta. Göttingen 1974.
- [16] *ZUKUNFT*. Ed. R. Schnackenburg. Düsseldorf 1980.

---

Prof. ThDr. Karol Nandrásky  
Legionárska 2  
811 07 Bratislava  
SR