

## „MODELY“ NEBE V KŘESŤANSKÉM VĚDOMÍ

Představa nebe patří do vědomí křesťanů od samého počátku a trvale ovlivňuje jejich existenci v čase a v dějinách. Ale jak ukazují už zprávy Starého a Nového zákona, není významový obsah tohoto slova zvěsti jednotný, tato okolnost dodávala křídla pozdější teologické a duchovní interpretaci, zvláště když korektury učitelského úřadu přicházely jen zřídka. Tak nebyly obrazové výzdobě toho, „co žádné oko nevidělo“ (Iz 64,3; 1 Kor 2,9) vymezeny téměř žádné hranice a biblické výpovědi byly obměňovány a obohacovány z ducha každé doby. Svéráz ranně křesťanské teologie, jež se rozhodně držela rámce biblického zjevení, bránil ovšem tomu, aby se subjektivní projekce příliš odcizily vědomí víry.

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

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

### *Oblast Božího bytí*

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

Tato topologická struktura stojí na přesvědčení o třídílnosti kosmu, podle něhož dolejšímu podsvětí odpovídá – nad zemí plující ve vodě – nebeská klenba jako příbytek bohů. Křesťané tento sférický obraz světa přijali, i když ho příležitostně modifikovali, jako třeba Kosmas Indikopleustes (pol. 6. stol.) pozměnil kulovité schéma Ptolemaiovo (2. stol.) na krychlový model. Církevní otcové se do kosmologických spekulací téměř nepouštějí, dokonce ani při výkladu šestidenního stvoření; projevují tak jistou nezávislost na běžném obrazu světa.

Výpovědi o nebi v ranně křesťanské literatuře, ač propleteny s dobovými představami o kosmu, míří v první řadě do teologické oblasti. Tento záměr výpovědi

se uplatňuje v četných textech, jež popisují Boha jako tvůrce světa a tedy i nebe; tak vystupuje silně do popředí aspekt spásy. Právě v prostředí četných mysterijních kultů získává na zásadním významu víra v Ježíšovo povýšení jako záruka vlastního zmrtnýchvstání a věčného života. Příznačným způsobem líčí autor prvního Klementova dopisu (34,8–35,2), s přímým odvoláním na 1 Kor 2,9, budoucí dobra spásy, jejichž ručitelem je Bůh. Nebe je tu oblast Boží, kterou je možno popsat v perspektivě spásy člověka: „Život v nesmrtelnosti, skvělost ve ctnosti, pravda ve svobodě, víra v doufání, zdrženlivost ve svatosti“ (1 Klem 35,2). Přitom je tu nápadné spojitost s věřící a poznávací existencí křesťana, jež se rozvíjí až k reálné možnosti martyria. Společenství s Bohem je proto cílem života i obsahem skutečnosti, které se říká nebe. Líčí-li se dobra spásy, přechází-li se tedy od osobní výpovědi o Bohu k věčným učením, setkáváme se často se srovnáním s pozemskými hodnotami, kdy se vynořuje motiv záměny nižšího za vyšší.

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

### *Apokalyptické líčení*

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

Představuje se tu tedy „model“ nebe, slitý z různých tradic, který odpovídá posmrtné naději pesimisticky orientovaného člověka. Nouze tohoto bytí, jak ji zakouší ve vlastním životě nebo pozoruje v úpadku světa, je zachycena a přesazena do nebeské slávy.; její fantastická výzdoba je kompenzace radostí unikajících v pozemském životě: navíc tu nespravedliví dojdou svého trestu. Ale ostatní, jak slibuje kolem r. 150 po Kr. křesťanská Sibyla, „kteří konali skutky ctnosti a proměnění zbožností

osvědčovali pravé smýšlení, budou, chránění anděly, vyvedeni z hořícího ohně ke světlu, do života plného rozkoše a radosti. Tam, kde vede věčná stezka mocného Boha, tam, kde pramení trojí pramení vína a mléka a medu. Země je tatáž pro všechny, není rozdělena zdmi a ploty, přináší pak ještě sama od sebe mnohem více plodů: společný je život v bohatství bez pánů. Není tu služebníků ani těch, kdo poroučejí, není tu knížat a všichni jsou si rovni před Nejvyšším.“ (Orac. Sibyl. 2, 313–324).

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

### *Boží město*

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

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

Nejtrvaleji vyjádřil tuto víru Augustin (÷ 430); ukázal podstatu Božího občanství, mimo jiné s vědomým odstupem od nábožensky nasáklé tradice Říma. Je však významné, že biskup z Hippo nesáhl po obrazu města teprve v hluboké dějinné spekulaci „De civitate Dei“; tento obraz přináší už spis „De catechizandis rudibus“, když mluví o duchovních rysech oné pozemské říše a o slavném městě Jeruzalémě „jež má sloužit jako vzor pro ono svobodné město, které se nazývá nebeský Jeruzalém“. A podle doslovného výkladu jména Jeruzalém jako „zjevení míru“ charakterizuje občany tohoto města jako „všechny posvěcené lidi, kteří kdysi byli, nyní jsou a jednou budou, a všechny posvěcené duchy, kteří v nebeských výšinách slouží Bohu ve zbožném klanění a nechtějí se podobat drzé pýše ďábla a jeho andělů“ (Augustin, De cat. rud. 20). Christologická linie tohoto vzoru se uplatňuje, když se Kristus označuje za krále tohoto města. Už v první katechetické výuce slouží obraz města jako model nebe; tuto výpověď Augustin ve svém historickém díle interpretuje dynamicky, protože občanstvo Boží směřuje k tomuto cíli dějinnými údobími světa. Svého cíle dosáhne v patření a chápání Boha, jenž je sám základem a obsahem

blaženosti. Veškerou zapleteností lidstva do dějinných implikací prosvítá Augustinovi tato možnost a on ji pokládá za souhrn blaženosti. „On bude koncem našich tužeb, jej budeme nazírat bez konce, milovat bez omrzení a velebit bez únavy“ (Aug., De civ. Dei 22,30).

Toto chápání věčného naplnění nepochybně soustřeďuje Boží obec k Bohu, k patření blažených na Boha. Pozadím tohoto zduchovnění jsou soudobé filozofická proudy, v nichž se hlásá vzestup člověka a poznání jednoho a tak se překračují obrazy uvězněné v materiálním. Jak silně oplodnil augustinovské myšlení tento odkaz na poznání, pravdu a Boha, vyjadřuje onen jemnocitný dialog velkého teologa s jeho matkou, který vedli v Ostii před její smrtí. Zanechává za sebou všechnu smyslovost, překračuje obrazy tohoto světa a oněmělý se otevírá Jeho slovu: věří, že bezprostředně vnímá Boha, který znamená věčný život (Aug., Conf. 9,10).

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

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

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

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

Toto povědomí se rozšiřuje až do lidové zbožnosti. Postava apoštolského knížete byla úhelným kamenem připodobnění papežského města (urbs sacra) nebeskému Jeruzalému. Za křížáckých válek vstoupil sice do povědomí středověkého křesťanstva znovu silně pozemský Jeruzalém – jeho čtyřdílný stavební plán, jek se zdá, ovlivnil

mnohdy i zakládání měst této doby – ale v nauce o moci klíčů svěřené Petrovým nástupcům v Římě dosáhla paralela mezi nebeským městem a jeho pozemským ovládním svého vrcholu.

### *Ecclesia triumphalis*

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

Zkušeností martyria nabyt tento motiv na významu, neboť snášení útrap znamenalo pro svědky krve nebeskou slávu: právo mučedníci triumfují skrze smrt a zmrtvýchvstání Kristovo. V této zbožnosti martyria nepochybně působil vzor liturgie z Apokalypsy (6,9) a přispěl k utvoření představy o „ecclesia triumphans“.

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

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

### *Nebe jako akademie*

Originálním výrazem v dějinách teologie byla představa nebe jako akademie. Už z formulace 1 Kor 13,9–12, že nyní poznáváme jen částečně, vysvítá, že naplnění poznání brání právě tato překážka, a že tedy v nebeském bytí bude poznání plné. Napětí mezi vírou a poznáním zatěžovalo i oplodňovalo křesťanské dějiny ducha po všechna staletí, ale poznání bylo vůči víře ospravedlněno v neposlední řadě díky tomuto eschatologickému příslibu. Je pozoruhodné, že v četných gnostických systémech se nebeský cíl demonstruje z aspektu naplněného poznání. V proudu teologického vědeckého zdůvodňování vytvořila spekulace model nebe jako akademie.

Tato představa byla běžná už v židovství; pozemské škole, v níž se scházeli učitelé a žáci ke studiu, podle ní odpovídala nebeská akademie, v níž přebývají rabíni. Pro křesťanské přijetí této představy je významná okolnost, že mezi diskutujícími učiteli nahoře i dole je jistý vztah, neboť duše pozemských rabínů vstupují do nebeské školy, aby se tam učily.

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

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

### *Ráj*

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

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

Peter Stockmeier (1979)

---

## *Ráj*

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

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

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

Z promluvy Jana Pavla II. k mládeži římské farnosti 11. 3. 1979.