PŘÍPRAVNÝ TEOLOGICKÝ KURS CÍRKVE ADVENTISTŮ SEDMÉHO DNE

Z J E V E N Í

The Seventh-day Adventist Bible Commentary

Praha 1988

Obsah

Úvod 1

Apoštol Jan a Ostrov Patmos 11

Sedm sborů ze Zjevení 17

Dějiny výkladu prorocké knihy Zjevení 31

Výklad

1. kapitola 57

2. kapitola 73

3. kapitola 89

4. kapitola 110

5. kapitola 114

6. kapitola 120

7. kapitola 126

8. kapitola 134

9. kapitola 138

10. kapitola 144

11. kapitola 149

12. kapitola 156

13. kapitola 168

14. kapitola 180

15. kapitola 197

16. kapitola 199

17. kapitola 211

18. kapitola 223

19. kapitola 240

20. kapitola 249

21. kapitola 262

22. kapitola 270

ZJEVENÍ JANA

Úvod

1. Název. Nejstrší řecké rukopisy jakož i některé spisy církevních otců, Ireneem počínaje (kolem roku 130-202 po Kr.) nazývají tuto knihu prostě "Zjevení Jana". Pozdější středověké rukopisy pozměnily tento název na "Zjevení Jana teologa a evangelisty" a "Zjevení svatého Jana teologa". Řecké slovo "apokalypsis" (zjevení) doslovně znamená "odhalení" a v náboženské literatuře zvláště odhalení budoucnosti. Apokalyptika byla charakteristickou literární formou, kterou používali židovští autoři v období mezi Starým a Novým zákonem a v prvokřesťanské době (viz 5BC, str. 87-99) a kterou používali také někteří autoři rané církve.

2. Autor. Pisatel Zjevení se několikrát představuje jako "Jan" (kap. 1,1. 4.9; 21,2; 22,8). Řecký tvar tohoto jména "Iōannēs" (viz pozn. k Luk 1,13) představuje obvyklé hebrejské jméno Joachanan, které se častokrát vyskytuje v pozdějších apokryfních spisech a u Flavia. Autorem je tedy Jan.

Různé důkazy jasně naznačují, že autor se jmenoval Jan, a že nešlo o pseudonym, jakým bylo napsáno nejedno dílo židovského nebo raně křesťanského původu. Předně je zde skutečnost, že uvedením svého jména Jan, autor Zjevení se nijak nesnaží představit se jako osobnost s uričtým postavením v církvi. Různá židovská i křesťanská apokalyptická díla jsou připisována židovským patriarchům, prorokům a apoštolům. Kdyby bylo i Zjevení pseudonymní knihou, očekávali bychom, že jeho autor obzvlášť zdůrazní své apoštolství. Avšak prosté autorovo konstatování, že se jmenuje Jan, "váš bratr" (Zj 1,9; viz Petrova zmínka o Pavlovi v 2 Petr 3,15), je svědectvím, že se představuje pravým jménem. Autor byl zřejmě církevním sborům natolik znám, že k představení a důvěře v zaznamenaná vidění stačilo už jeho jméno.

Dokonce podle všeho praktikování pseudonymů nekvetla, když mocně působil dar prorockého ducha. Naproti tomu v období mezi Starým a Novým zákonem, kdy - pokud víme - nebylo v Izraeli žádného uznávaného proroka, pociťovali často náboženští autoři nutnost vypůjčit si jméno některé vysoce vážené historické osobnosti pro dílo, které mělo být všeobecně přijato. Po smrti starozákonních proroků zřejmě nebylo žádného skutečného proroka Hospodinova. Příchodem křesťanství byl dar proroctví znovu oživen. V křesťanské církvi 1. století neexistovala domnělá potřeba pseudonymity; křesťané byli přesvědčeni, že jejich apoštolé a proroci jsou přímými posly Božími. Když však prorocký úřad mezi křesťany upadl do neúcty a koncem se ve 2. století vytratil, začala se objevovat pseudonymní díla se jmény různých apoštolů (viz 6BC, str. 41-42). Ve světle těchto skutečností můžeme celkem odůvodněně uzavřít, že Zjevení pochází z 1. století, nemá pečeť pseudonymity, ale je dílem člověka se skutečným jménem Jan.

Kdo byl tento Jan? Nový zákon uvádí několik mužů tohoto jména: Jan Křtitel, syn Zebedeův, který byl jedním z dvanácti, Jan s příjmením Marek a jistý příbuzný nejvyššího kněze Annáše (viz pozn. ke Sk 4,6). Autorem Zjevení jistě nemohl být Jan Křtitel, protože zemřel před Ježíšovým ukřižováním, a vyloučena je i možnost, že by šlo o Jana z Annášova příbuzenstva, o kterém není žádná zmínka, že by se byl stal křesťanem. Podobně je málo pravděpodobné, že Zjevení napsal Jan Marek. Sloh, výrazové prostředky a přístup Markova evangelia jsou zcela odlišné od Zjevení a nemáme žádné svědectví o tom, že by někdo v rané církvi byl někdy vůbec dával do souvislosti Zjevení s Markem.

Tímto vyloučením krajních možností jsme se dostali k Janovi, synu Zebedeovu a bratru Jakubovu. On byl nejen jedním z dvanácti, ale patřil i do úzké-

ho kruhu Ježíšova. Raná křesťanská tradice jej téměř jednotně pokládá za autora Zjevení. A vlastně každý křesťanský pisatel do poloviny 3. století, jehož dílo se nám dodnes zachovalo a který se o tom vůbec zmiňuje, připisuje Zjevení apoštolu Janovi. Jsou to tito autoři: Justýn Mártýr v Římě (kolem roku 100 až asi do 165 po Kr. rozhovor s Židem Tryfónem, 81), Ireneus v Lyonu (c. 130- c. 202 po Kr. Proti heretikům IV. 20.11), Tertulian v Kartágu (c. 160- c. 240 po Kr.), Hyppolytos v Římě (zemřel roku 235; Pojednání o Kristu a Antikristu XXXVI) a Klement Alexandrijský (zemřel c. 220 po Kr.; Který boháč bude spasen? XLII). Tato svědectví mluví o tom, že mladá křesťanská církev pevně věřila, že autorem Zjevení je apoštol Jan. Ba několik prvokřesťanských tradicí dává Janovo stáří do souvislosti s Efezem. Ireneus říká, že ve svém mladém věku viděl přestárlého Polykarpa ze Smyrny, který "mluvil s mnohými, kteří viděli Krista", mezi nimi s Janem, který trvale zůstal v Efezu až do doby Trajanovy (98-117 po Kr.). Polykrates (130 - c. 200 po Kr.) biskup v Efezu, osmý křesťanský biskup ve své rodině, svědčí, že Jan, "který spočíval v náručí Páně... bydlí v Efezu" (Dopis Viktoru a římskému církevnímu sboru o dni zachovávání Velikonic.) Tyto výroky souvisí se skutečností, že Jan se obrací na efezský, jakož i na jiné asijské sbory (Zj 1,4.11).

Jediné svědectví z oné doby, které poněkud nesouhlasí s Janovým autorstvím, Zjevení pochází od křesťanského otce Papia (zemřel c 163 po Kr.). Papiova díla se ztratila a co se nám z jeho rozsáhlého odkazu dodnes zachovalo, jsou jen zlomkovité výroky citované pozdějšími pisateli. Dva z nich mluví o Janově smrti. Jeden rukopis ze 7. a 8. století po Kr., jakýsi stručný obsah Kroniky Filipa v Sidu (5. století), uvádí: "Papias ve své druhé knize říká, že Jana teologa a Jakuba, jeho bratra, zabili Židé" (cit. R.H. Charles: "Revelation" - viz International Critical Commentary, sv. 1, str. XLVI). Podobně rukopis Kroniky Georgia Hamartoluse (c. 860 po Kr.) říká: " Protože Papias, biskup v Hierapolis, jako očitý svědek událostí v druhé knize "Výroků Páně", říká, že (Jana) zabili Židé, čímž se zřejmě na něm a na jeho bratrovi vyplnila Kristova předpověď" (řecký text u H.B. Sweta: "The Apokalypse of St. John, str. CLXXV).

Na první pohled by se mohlo zdát, jakoby tyto výroky naznačovaly, že nějaký křesťanský představitel, žijící na konci 1. a na začátku 2. století poblíž Efezu, svědčil o tom, že Jana i jeho bratra zabili Židé dávno předtím než bylo napsáno Zjevení, buď v době císaře Nera nebo Domiciana (kam se podle historiků toto dílo obvykle řadí - viz dále v "Historickém pozadí). Při důkladnějším průzkumu si však nad těmito výroky musíme položit několik otázek. Skutečnost, že úsek z oxfordského rukopisu mluví o Janovi jako "teologovi", naznačuje, že výrok byl středověkým písařem částečně upraven, protože toto označení se nevyskytuje v žádném z existujících biblických rukopisů před osmým stoletím a je skutečně nepochopitelné, že by ho Papias mohl použít. Druhý výrok od Georgia Hamartela nacházíme jen v jediném rukopise tohoto autora. Jiné rukopisy jeho děl svědčí o tom, že Jan zemřel přirozenou smrtí, a Papia vůbec neuvádějí. Proto je těžké dozvědět se, co co vlastně Papias o Janově smrti řekl. Jestliže napsal, že Židé umučili Jana i Jakuba, potom z toho ještě nijak nevyplývá, že zemřeli najednou nebo přibližně ve stejnou dobu. Zjevení samo svědčí o tom, že v době napsání Židé ještě stále křesťanům působili těžkosti, a vytrpěl-li Jan nakonec přece mučednickou smrt, byl to jen výsledek židovského nepřátelského úsilí.

Třetí Papiův citát zaznamenal historik Eusebius (zemřel roku 340 po Kr.): "A nebudu váhat připojit k výkladu všechno, co jsem se kdy od presbyterů spolehlivě dověděl a na co si dobře pamatuji, protože jsem o jejich pravdě přesvědčen... Jestli však někdo někdy tyto presbytery následoval, já jsem přezkoumal slova presbyterů, to, co řekl (řecky eipen) Ondřej, Petr, Filip, Tomáš, Jakub, Jan, Matouš či kterýkoli jiný z učedníků Páně, a co řekli

(řecky legousin) Aristion a presbyter Jan, učedníci Páně. Protože se nedomnívám, že knižní informace by mi tak pomohly, jako slovo živého a dosud znějícího hlasu" (Církevní dějiny III. 39.3.4).

Tento výrok byl předmětem mnoha dohadů. Eusebius ho vysvětloval tak, že v Asii na konci 1. století žili dva Janové - apoštol a ještě jiný Jan, presbyter, tj. starší. Eusebius pokládal tohoto druhého za autora Zjevení, zatímco apoštolovi připsal evangelium.

Papiova slova je možno však vykládat i jinak. Německý učenec Zahn poukázal na to, že v Papiově výroku není žádný skutečný rozdíl mezi presbytery a apoštoly. Papias hovoří o tom, že "prozkoumal slova presbyterů", a hned vyjmenovává apoštoly, když se potom zmiňuje o "presbyteru Janovi", pokládá ho za jednoho z učedníků Páně". Skutečný rozdíl mezi těmito dvěma zmíněnými skupinami spočívá ve výrazech eipen - řekli a legousin - vyprávěli, čímž je naznačeno, že ti, o kterých je zmínka v první skupině, byli Ježíšovi učedníci, kteří žili a vydávali svědectví před Papiovou dobou, zatímco do druhé skupiny patřili žijící svědkové a mohli poskytnout informaci. Když přijmeme Ireneovo svědectví (viz str. 716.), apoštol Jan by byl v obou skupinách, a proto mohl být zcela pochopitelně počítán dvakrát.

Eusebiova snaha vidět v Papiově výroku dva Jany nám lépe ozřejmí ta skutečnost, že jeho závěry ovlivnilo dílo alexandrijského biskupa Dionysia (zemřel roku 265 po Kr.; viz Eusebius v cit. díle VII, 24-25). Proti názoru některých křesťanů, kteří zdůrazňovali doslovné milenium, Dionýsisu napsal dílo nazvané "Pojednání o zaslíbeních", kde chtěl učenec dokázat, že Zjevení nenapsal apoštol Jan, ale někdo jiný s tímtéž jménem. Dionýsius je první církevní otec, pochybující o apoštolově autorství Zjevení a jeho důvody pokládají za klasické všichni, kteří přijímají jeho názor.

Dionýsius soustředil svou kritiku hlavně na skutečnost, že mezi jazykem evangelia a Zjevení jsou zřejmé diference. Slovníky obou těchto děl vykazují značné rozdíly. Několik výrazů, které se zvláště často vyskytují v jednom z těchto spisů, nacházíme jen zřídka ve spisu druhém. Následující příklady jsou zvlášť vyznamné: kozmos = svět, vyskytuje se v evangeliu 79-krát, ve Zjevení jen 3krát; alētheia = pravda, v ev. 25krát, ve Zjevení se nevyskytuje vůbec; phōs = světlo, v ev. 22krát, ve Zjevení 3krát; agapaō = milovat, v ev. 37krát, ve Zjevení 4krát; pisteuō = věřit, v ev. 100krát, ve Zj ani jednou; alla = avšak, v ev. více než 100krát, ve Zj 13krát; onōpion = před, v ev. jednou, ve Zjevení 36krát; emos = můj, v ev. 42krát, ve Zjevení jednou. K označení Krista jako "Beránka" používá evangelium vždy slova amnos, zatímco Zjevení uvádí výraz arnion, což obojí znamená "Beránek". V evangeliu je Jeruzalem vždy Hierosoluma, zatímco Zjevení důsledně užívá Hierousalēm.

Dionysius tedy poukázal na skutečnost, že řečtina Janova evangelia je správná a idiomatická, zatímco řeč Zjevení má několik neobvyklých výrazů, které z hlediska správné řečtiny není možno zdůvodnit ani gramaticky ani syntakticky. Právě tyto výrazné rozdíly mezi evangeliem a Zjevením vedly Dionýsia k závěru, že tato díla nemohou mít stejného původce. Zdá se, že tytokritické připomínky silně ovlivnily pohled východní církve na apoštolský a tedy kánonický původ Zjevení. Eusebius zaznamenává nejen podrobnosti Dionýsiovy argumentace, ale snaží se ji ještě podepřít Papiovým citovaným výrokem. O kánoničnosti Zjevení dále zaznamenal:

"Staří i moderní přijali z Janových spisů kromě evangelia bez námitek ještě jeho první epištolu, zatímco o dvou dalších spisech se pochybuje; a pokud jde o Zjevení, stoupenců bylo mnoho pro jeden i druhý názor" (cit. dílo III, 24.17-18).

I když Dionýsovy důvody pro dva Jany jsou závažné, pro úplnost úsudku je třeba vzít v úvahu ještě další skutečnosti. Dionýsiovy a Eusebiovy názory

se opírají předně o dvojznačný citát Papiův a Dionýsiův a o rozdíly mezi evangeliem a Zjevením. I když není možno dokázat, že Papias se nezmínil o dvou odlišných Janech, přece jeho svědectví - pokud je ho možno použít jako důkaz pro neapoštolský původ Zjevení - odporuje alespoň půl tuctu jiných církevních otců (viz 7BC, str. 716). V tomto směru jsou obzvláště důležité výroky Irenejovy, který Janova i Papiova současníka Polykarpa znal osobně. Zdá se, že znal jen jednoho Jana, apoštola, a jasně svědčí, že Zjevení napsal právě tento Jan. Z hlediska této skutečnosti se zdá být zcela rozumný závěr, že o Papiovo dvojznačné tvrzení se nemůžeme příliš opírat jako o důkaz existence dvou Janů.

Jazykové rozdíly mezi evangeliem a Zjevením jsou značné. I když je možno obsahové a stylistické diference těchto dvou spisů do jisté míry přičítat odlišnosti výrazových prostředků, přece u jednoho autora obvykle nedochází k tak velkému odklonu při používání běžných slov jako jsou alla, onōpion a emos (viz 7BC, str. 718). Bez ohledu na obsah nebo literární formu stejný autor obvykle používá nebo vynechává taková slova podvědomě. Když se některý spis natolik liší od druhého, jako se liší evangelium od Zjevení používáním těchto slov, může se nám na první pohled zdát nevěrohodné, že by šlo o dílo stejného autora.

Tato skutečnost však ještě sama o sobě neznamená, že Jan není autorem obou spisů. Okolnosti, za jakých byly tyto spisy napsány, mohly zcela logicky vést k těmto rozdílnostem. Jan ve Zjevení říká, že vidění dostal "na ostrově, kterýž slove Patmos, pro slovo Boží a pro svědectví Ježíše Krista" (Zj 1,9). Skutečnost, že Jan zde byl vyhnancem, by svědčila o tom, že zaznamenávání Zjevení byl nucen opírat se o své jazykové schopnosti. Nijak tedy nepřekvapuje, že jazyk tohoto spisu není vždy zvláštní, že řečtinou někdy pronikají semitismy a že jeho autor neměl vždy úplnou gramatickou jistotu. Taková situace zcela odpovídá okolnostem, za jakých Jan, jak víme, Zjevení psal. Co více, vidění byla zřejmě zaznamenávána tak, jak mu před zrakem probíhaly scény (viz kapi. 10,4). Jan se mohl záměrně zříci revize, aby se neztratil smysl dramatu.

Naproti tomu raná křesťanská tradice naznačuje, že Janovo evangelium bylo napsáno za zcela jiných okolností. Muratoriho zlomek, napsaný v Římě kolem roku 170 po Kr. - jen několik desetiletí po návštěvě Janova učedníka Polykarpa v tomto městě - říká: "Čtvrté evangelium pochází od Jana, jednoho z učedníků. Když ho jeho spoluučedníci a biskupové povzbuzovali, řekl jim: Postěte se se mnou následující tři dny a cokoli nám bude zjeveno, vzájemně si řekneme. Ondřejovi, jednomu z učedníků, bylo v tu noc zjeveno, že i když mají na tom všichni podíl, Ján to má všechno oznámit svým jménem" (lat. text u S. P. Tregellese, vyd. Canon Muratorianus, str. 17-18).

I když jsou v tomto příběhu evidentní náznaky fantazie, jako je přítomnost Ondřeje a jiných apoštolů s Janem v době psaní evangelia, přece v něm může být pravdivé jádo, které naznačuje, že při psaní evangelia Jan nebyl sám. Této možnosti by též nasvědčoval výrok připsaný Papiovi a zachovaný v rukopise z 10. století.

"Je tedy jasné, že evangelium bylo napsáno po Zjevení a asijským sborům ho dal Jan, který ještě stále žil, jak o tom ve svém díle Exoterica, tj. v posledních pěti knihách, vypráví hierapolský biskup jménem Papias, milovaný učedník Janův, který spolu s Janem zaznamenal diktované evangelium" (lat. text Wordsworth and White: Novum Testamentum... Latine, sv. 1, str. 490-491).

I když podrobnosti tohoto výroku není možno pokládat za věrohodné, přece tyto dva citáty jednoznačně naznačují, že ve 2. století bylo už všeobecně známo, že Jan své evangelium psal za určité asistence jiných svědků víry.

Zdá se, že ve světle této rané tradice výrok z konce Janova evangelia "toť jest učedlník ten, kterýž svědectví vydává o těchto věcech, a napsal toto a víme, že pravé jest svědectví jeho" (kap. 21, 24) je jistým přísežným osvědčením Janových pomocníků o pravdě jeho výkladu. Za předpokladu, že by tato důkazová rekonstrukce byla pravdivá, nebylo by těžké vysvětlit jazykové a stylistické rozdíly, které existují mezi Zjevením, napsaným pravděpodobně za Janova vyhnanství na Patmu, a evangeliem, napsaným za pomoci jednoho či více spoluvěřících v Efezu.

K uvedenému je možno přičíst tu skutečnost, že mezi Zjevením a Janovým evangeliem existují určité výrazné paralely svědčící o jednom autorovi. Zjevení například mluví o "vodě života" (kap. 21,6; 22,17) a evangelium o "živé vodě (kap. 4,10; 7,38). Zjevení vyzývá: "Kdo žízní, přijď" (kap. 22,17), a evangelium prohlašuje: "Žízní-li kdo, pojď ke mně" (kap. 7,37). Slovo opsis = "zjev", "tvář" je v NZ použito jen v Janovýchspisech (Jan 7,24; 11, 44; Zj 1,16). Totéž platí o výrazu terein ton logon = zachovávat řeč, (slovo), "Jan 8,51.52.55; 14,23.24; 15,20; 17,6; 1 Jan 2,5; Zj 3,8.10; 22, 7.9), a onoma autō = jeho jméno, doslovně "kterému bylo jméno (jménem)" (Jan 1,6; 3,1; Zj 6,8). S výjimkou přímých zmínek o starozákonním symbolismu je Kristus charakterizován jako Beránek jen v Janově evangeliu a ve Zjevení (Jan 1,29.36; Zj 5,6 a 28krát na jiných místech).

A proto, i když je proti Janovu autorství Zjevení možno mít námitky, musíme uznat, že důvody pro tradičný názor, podle něhož je autorem Zjevení apoštol Jan, jsou logické a zdravé. V tomto komentáři se přidržíme tradičního hlediska. Srovnej AA, str. 548-585.

3. Historické pozadí. Moderní badatelé nejsou jednotní v názoru, zda napsání Zjevení je třeba řadit do poměrně raného období za Neronovy vlády (54-68 po Kr.; viz 6BC, str. 81), nebo do doby Vespasiana (69-79 po Kr.; viz 6BC, str. 86) nebo do ještě pozdější doby, ke konci vlády Domiciana (81-96 po Kr.; viz 6BC, str. 86).

Ti učenci, kteří dávají přednost ranému datování Zjevení, všeobecně ztotožnují pronásledování, o kterých je zmínka v dopisech sedmi sborům, s Neronovým pronásledováním křesťanů (roku 64), nebo snad s persekucí za Vespasiana, i když není jasné, v jakém rozsahu tento pozdější císař pronásledoval křesťanskou církev. Věří, že zmatený svět, líčený ve Zjevení, je odrazem otřesů, které znepokojovaly město Řím od posledních let Neronovy vlády do začátku panování Vespasiana. V šelmě, která dostala smrtelnou ránu a byla uzdravena (kap. 13, 3), a v šelmě, která "byla a není a mát vystoupiti z propasti" (kap. 17, 8), viděli Nerona, o kterém se po jeho smrti mezi lidem říkalo, že se jednoho dne opět zjeví. Podobně viděli v tajemném čísle 666 (kap. 13, 18) symbol císaře Nera, když toto jméno vyslovovali v hebrejských souhláskách (Nrwn Qsr). Tyto náznaky vedly některé vynikající učence k tomu, že vznik Zjevení zařadili do šedesátých nebo sedmdesátých let 1. století.

Toto uvažování, i když zdánlivě založené na historických událostech, spočívá na výkladu určitých výroků přímo ve Zjevení. Takový výklad je jistě subjektivní a mnozí badatelé ho nepřijali. V tomto komentáři se ho také nebudeme držet, protože věříme, že proroctví ze Zjevení se nevztahuje jen na bezprostřední a místní situaci (viz pozn. ke kap. 1, 11). Jakýkoli důkaz pro datování Zjevení se musí předně opírat o jiné důvody a úvahy.

Svědectví prvních křesťanských pisatelů se téměř jednoznačně shoduje v tom, že Zjevení bylo napsáno za vlády Domiciána. Ireneus, který tvrdí, že se osobně stýkal s Janem prostřednictvím Polykarpa, říká o Zjevení, že ho "bylo vidět nedávno předtím, ale téměř v našich dnech, ke konci panování Domiciana" (cit. dílo V, 30.3). Victorinus (zemřel roku 303 po Kr.) říká: "Když Jan

hovořil o těchto věcech, byl na ostrově Patmos, odsouzený k práci v dolech za císaře Domiciana. Tam tedy dostal zjevení" (Commentary on the Apocalypse, pozn. ke kap. 10, 11; viz také pozn. ke Zj 1,9). Eusebius (cit. dílo III, 20.8-9) zaznamenává, že Jana na Patmos poslal Domician a že když se ostatní, tímto císařem nespravedlivě z vlasti vypovězení vraceli po nastoupení nového vládce Nervy (96 - 98 po Kr.; viz 5BC, str. 87), apoštol se také vrátil do Efezu.

Na základě tohoto raného křesťanského svědectví autoři tohoto komentáře zařazují vznik Zjevení do doby Domicianovy vlády, tj. asi do roku 96 po Kr.

Bude zajímavé alespoň stručně se zmínit o podmínkách, jaké existovaly v říši za Domicianovy vlády a hlavně, jak dolehaly na křesťany. Právě za tohoto vládce se stal císařský kult poprvé mučivým problémem křesťanů. O žádné jiné oblasti to neplatilo tolik jako o římské provincii v Asii, v prostředí, kam byly adresovány dopisy sedmi sborům. (Viz pozn. ke Zj 1,1.11)

Uctívání císaře byla na Blízkém Východě známo už před Alexandrem Velikým. Ten byl zbožňován a jeho nástupci po něm podobně. Když si Římané podmanili Východ, jejich generálové a prokonzulové byli často pozdravováni jako božstva. To platilo obzvláště v asijské provincii, kde byli Římané vždy populární. Obvykle se budovaly chrámy bohyni Romě, zosobnění ducha říše, a s jejím kultem úzce souvisel kult císařův. Roku 195 po Kr. jí postavili chrám ve Smyrně. Roku 29 po Kr. Augustus dal svolení k vybudování chrámu v Efezu k poctě Romy a Júlia Césata a k podobnému aktu v Pergamu k úctě Romy a samého sebe. To byl první případ kultu živého císaře. Augustus si sice nevymáhal uctívání vlastní osoby, ale vzhledem k přáním místního obyvatelstva nepochybně pokládal takovou bohoslužbu za rozvážné politické opatření. Mezi těmtio kulty uctívání Romy čím dále tím více ztrácelo význam a převahu získával kult císařův. Uctívání císaře však nijak nenahradilo uctívání místních božstev, šlo jen o další kult se sjednocovacím účelem. Obřady uctívání císaře se nedaly vždy snadno odlišit od patriotických ceremonií. V té době uctívání živého císaře v Římě trochu upadlo, i když senát oficiálně zbožňoval některé mrtvé císaře.

Gaius Caligula (37 - 41 po Kr.) byl prvním císařem vynucujícím si úctu k vlastní osobě. Pronásledoval Židy odmítající mu tuto poctu a nepochybne by byl svůj hněv namířil i proti křesťanům, kdyby tehdy byli dostatečně známí, aby si vyžádali jeho pozornost. Jeho nástupci byli v této otázce shovívavější a nepřizpůsobivé nepronásledovali.

Dalším císařem zdůrazňujícím kult vlastní osoby byl Domician (81 - 96 po Kr.). Římský senát až dosud legálně neuznal křesťanství (viz 7BC, str. 753), Římané však ani takové náboženství nepronásledovali, pokud nebylo v rozporu se zákonem. A nyní se křesťanství právě toho dopustilo. Domician horlivě usiloval o upevnění svého nároku na božství v představě lidu a u svých poddaných si toto zbožňování přímo vynucoval. Suetonius poznamenává, že vydal oběžník ve jménu svých prokurátorů, začínající těmito slovy: "Náš mistr a náš bůh přikazuje, aby se toto stalo" (Dimitian XIII. 2; vyd. Loeb, Suetonius 2. sv. str. 367).

Římský historik Die (Roman History, LXVII. 13,1-3; vyd. Loeb 8. sv. str. 349) nám toto pronásledování poněkud objasňuje: "V tomtéž roku (95 po Kr.) zabil Domician kromě mnoha jiných Flavia Clemensa, konzula, i když etnto byl jeho bratrancem a měl za manželku Flaviu Domicilu, která byla také císařovou příbuznou. Oba byli obvinění z ateismu; na základě takového obvinění byli odsouzeni mnozí, kteří si počínali jako Židé. Někteří z nich byli usmrceni a ostatní byli alespoň zbavení svého vlastnictví. Domicila byla jen vyhnána do Pandaterie."

I když na první pohled jakoby připomínal pronásledování Židů (a podle židovského historika H. Graetza Domiciánův bratranec byl židovským prozelytou (History of the Jews, 2. sv. str. 387 - 389). Badatelé dospěli k názoru, že Flavius Clemens a jeho manželka byli potrestáni vlastní za své přiklonění se ke křesťanství. Z hlediska pohanského historika, ne zcela seznámeného s křesťanstvím, "po způsobu Židů" by logicky mohlo také znamenat i způsoby křesťanů a "ateismus" by mohl znamenat křesťanské odmítnutí kultu císaře. Eusebius (cit. dílo II. 18,4), který zřejmě neměl jasno o vztahu Domicily a Clemense, říká, že Domicián vyhnal Clemensovu neteř, jménem Flavii Domicilu, protože byla křesťanskou. Pravděpodobně se tyto dvě zmínky týkají jedné a téže osoby a naznačují, že pronásledování zasáhlo císařskou rodinu.

Toto pronásledování za odmítnutí císařského kultu bylo nepochybně bezprostředním důvodem Janova vyhnanství na Patmos a tím i napsání knihy Zjevení. Kromě Jana byli zřejmě všichni apoštolé mrtví a on sám byl ve vyhnanství na ostrově Patmos. Křesťanství vstoupilo do druhé generace. Většina těch, kteří znali Pána osobně, byla už v hrobě. Církev čelila nejprudšímu vnějšímu nebezpečí, jaké ji kdy zastihlo, a potřebovala nové vidění Ježíše Krista. To, co viděl Jan, přišlo v pravý čas a v naléhavé situaci. V těchto viděních se nebe otevřelo trpící církvi a křesťané, kteří odmítli poklonit se císaři, dostali ujištění, že jejich Pán, který nyní stojí v nebi před Božím trůnem ve své slávě a moci, nekonečně převyšuje každého pozemského vládce, který by si od nich vymáhal úctu (viz AA, str. 581 - 583). O významu císařova kultu ve vztahu k Janovu výroku "o dni Páně" viz pozn. ke Zj 1,10.

4. Obsah. Hned na začátku (kap. 1,1) se tato kniha představuje sama jako apokalypsa, odhalení tajemství budoucnosti kulminující ve vítězství Ježíše Krista. Apokalyptické spisy byly vynikajícím typem židovské náboženské literatury za více než 200 roků. A vlastně, první známá apokalyptická kniha, Daniel, se objevila v době babylonského zajetí v 6. století před Kristem. Když makabejské vlády znovu odsunuly politickou nezávislost Židů o 400 let později, mesiánské očekávání upínající se ve své touze k novému židovskému království dospívalo k vrcholu a plodilo apokalyptickou literaturu formou i obsahem víceméně podobnou Danielovi. Když v následujícím století římské výboje zmařily naději Židů na uskutečnění židovského království (viz 5BC, str. 134), především sílilo mesiánské očekávání, protože Židé očekávali Mesiáše, který by porazil Římany. V 1. století př. Kr. a v 1. století po Kr. nepřestávaly tyto naděje plodit apokalyptická díla. Přehled židovské apokalyptické literatury uvádí 5BC, str. 87 - 90.

Nijaktedy nepřekvapuje, že v Novém Zákoně, napsaném převážně, ne-li zcela křesťany ze Židů, a pro církev, která převážně pocházela ze Židů, chtěl Bůh dát zjevení (apokalypsy) s křesťanským hodnocením událostí, které povedou a vyústí v mesiášské království. Ve svém poselství k lidem prostřednictvím proroků vyjadřuje Bůh svou vůli lidskými jazyky a literární formou dobře známou lidu, kterému byla jeho poselství původně adresována.

I když je apokalypsa vlastně proroctvím, přece se liší od ostatních biblických proroctví (Izaiášova, Jeremiášova, Ezechielova a zvěsti malých proroků) v různých důležitých aspektech, a tyto odlišné rysy jsou právě znamením apokalyptické literatury. Mezi těmito odlišnými charakteristikami mají zvláštní význam tyto:

1. Kosmický dosah apokalyptiky. Zatímco většina proroctví se zabývá převážně národními a mezinárodními problémy, soustředujícími se hlavně v dějinách Izraele a slavné budoucnosti, která měla patřit jemu (viz 4BC, str. 25-38), Apokalyptika vystupuje na rozsáhlejším jevišti vesmíru a soustřeďuje se na velký spor mezi Bohem a Kristem na jedné straně a satanem na straně druhé.

2. Základ apokalyptiky ve viděních a snech. Apokalyptický pisatel zaznamenává sen a vidění, které dostal "v duchu" (viz pozn. ke Zj 1,10). Často bývá uchvácen a odnesen na odlehlé místo, kde je svědkem majestátných a rozsáhlých scén, které se vymykají popisným možnostem lidské řeči a kde rozmlouvá s anděly. I když podobné zkušenosti nacházíme i u jiných proroků, přece jsou zvláštní charakteristikou apokalyptických spisů; ba jsou tak dalece charakteristické, že tvoří vlastně celý obsah apokalyptických oddílů v knize Daniel a ve Zjevení.

3. Používání alegorie ve Zjevení. Všeobecně řečeno v proroctví bývají symboly konkrétními podobenstvími každodenního života; např. hrnčíř a hlína (Jer 18,1-10), jařmo (Jer 27,2) a cihla (Ez 4,1.2). Naproti tomu v apokalyptickém proroctví použité symboly jsou téměř vždy bytosti ve skutečném životě nikdy neviděné, jako např. mnohohlavé šelmy, andělé letící nebem a mluvící, rozumně jednající zvířata. Podobně i časové úseky, i když v běžném proroctví zřídkavé, jsou podávány v prorocké řeči v doslovných letech (viz Jer 29,10), zatímco v Danieli a ve Zjevení je pochopíme jen na základě přepočtového klíče den za rok.

4. Literární forma apokalyptiky. Mnohá proroctví jsou zaznamenána poetickou formou, zatímco apokalyptická proroctví (a podobně nekanonická literatura) jsou téměř celá v proze, jen s příležitostnými pietickými vsuvkami, zvláště v případech hymnů (viz Zj 4,11; 5,9-10; 11,17-18; 15,3-4; 18,2-24; 19,1.2. 6-8).

Tyto úvahy dávají smysl pravidlu, že apokalyptickou literaturu budeme správně vykládat jen tehdy, když pochopíme její charakteristickou literární strukturu a teologické výrazy. Ústřední zvěstí je tématika velkého sporu se zvláštním zdůrazněním kataklizmického konce tohoto světa a zřízením světa nového. Toto všechno se líčí nanejvýš symbolickou řečí, která snad nikdy nedovoluje přesný výklad (viz pozn. k verši Ez,1.10). Když mluví spisovný jazyk o nadpřirozených věcech, neumí někdy výstižně vyjádřit jemnější nebeské skutečnosti. V některých směrech se obrazný jazyk apokalypsy podobá parabolické řeči a s podobnou opatrností musíme vykládat obojí (viz 5BC, str. 204; 3BC, str. 1111).

Tato kniha je zjevením Ježíše Krista při díle zdokonalování lidí na zemi, aby mohli zrcadlit jeho bezvadný charakter, a zjevuje ho také, jak svoji církev vede vlnobitím k uskutečnění jeho věčného záměru. Zde více než kdekoliv jinde v Písmu svatém se nám odkrývá opona oddělující neviditelné od viditelného, abychom "na pozadí rozsáhlého konkurenčního zápasu lidských dějin, sil a vášní uviděli služebníky milosrdného Boha, kteří tiše a trpělivě uskutečňují záměry jeho vlastní vůle" (Ed, str. 173).

Zjevení sestává ze čtyř hlavních částí nebo prorockých linií:
1. sedm sborů církve (kap. 1-3);
2. sedm pečetí (kap. 4-8,1);
3. sedm troubení (kap. 8,2-11) a
4. závěrečné události velkého sporu (kap. 12-22).

Obzvlášť z hlediska té skutečnosti, že jazyk této knihy je často krajně obrazný, je podstatně důležité poodhalit záměr a cíl inspirovaného pisatele i význam knihy pro čtenáře, kterým byla původně adresována. Jinak výklad jejích obrazů a tím jejího poselství může být pouhým odrazem osobního náhledu. První čtenáři těchto poselství byli řecky mluvící křesťané, kteří - ať už ze Židů nebo z pohanů, pokládali starozákonní spisy za inspirovanou zvěst Boží (viz pozn. k Jan 5,39; Sk 24,14; 2 Tim 3,16.17) a kteří by nové zjevení rádi vykládali ve starém smyslu. Domníváme se, že následující poznámky a zásady učitečně poslouží při výkladu této knihy.

"Ve Zjevení se všechny knihy Písma protínají a končí" a ve zvláštním smyslu je tento spis "doplněním knihy Daniel" (AA, str. 585). Mnohé, co bylo u Da-

niele zapečetěno (viz pozn. k Dan 12,4), je odpečetěno ve Zjevení a tyto dvě knihy je třeba studovat najednou. Zjevení obsahuje výroky nebo zmínky z 28 knih z celkového počtu 39 starozákonních spisů. Údajně tam má být 505 takových citátů nebo zmínek, z nichž 325 připadá na prorocké knihy Starého zákona - Izaiáše, Jeremiáše, Ezechiele a zvláště Daniela. Dále jsou nejčastější citace z malých proroků, a to Zachariáše, Joele, Amosa a Ozeáše. Z pěti Mojžíšových knih nejčastěji se objevují citáty z 2 Mojžíšovy a z poetického oddílu Písma, hlavně žalmické citáty (viz pozn. k Luk 24,44). Někteří zde postihují odraz myšlenek novozákonních spisů - Matouše, Lukáše, 1 a 2 Korintským, Efezským, Kolosským a 1 Tesalonickým. Příklady toho, jak si Jan půjčuje řeč i obrazy Starého zákona, najdeme v Dodatkové poznámce ke Zj 18; viz pozn. k Iz 47; Jer 25,12; 50,1; Ez 26,13. Průzkum těchto citátů a zmínek nám objasňuje, že autor překládal přímo z hebrejského Starého zákona, i když někdy pod vlivem Septuaginty nebo některého pozdějšího řeckého překladu.

Jasné pochopení těchto citátů a zmínek v jejich historickém zarámování ve Starém zákoně je prvním krokem k pochopení těch míst, kde se ve Zjevení vyskytují. Potom můžeme přistoupit k průzkumu souvislosti, ve které je Jan používá, abychom si ověřili jejich adaptovaný význam. To se obzvlášť vztahuje na jména osob a místa, jakož i věci, události a příhody. Protože mnoho symbolů ze Zjevení znala už existující židovská apokalyptická literatura, může nám právě ona někdy posloužit k ujasnění těchto symbolů. Kdo je seznámen se současnou římskou historií, povšimne si, že Jan často popisuje Římskou říši, jakož i zkušenosti církve pod její nadvládou. A proto studium tohoto období římských dějin nám pomáhá objasnit některé jinak tajemné stati. Nakonec bychom měli věnovat pozornost současnému způsobu myšlení a řeči ve světle kulturního pozadí oné doby.

Při určování smyslu po sobě jdoucích scén, které Jan viděl ve vidění, je dobré si pamatovat, že Zjevení mělo vést, potěšovat a posilovat církev nejen v jeho době, ale v celém křesťanském období až do konce. (Viz AA, str. 581, 585) Zde byly dějiny církve předpověděny k užitku a živému napomenutí věřících apoštolské doby a křesťanům budoucích církví, jakož i žijícím v posledních dnech pozemských dějin, aby všichni jasně pochopili nebezpečí a těžkosti, které je čekají (viz AA, str. 583-584). Například jména sedmi sborů jsou symboly církve v různých obdobích dějin. Místní sbor efezský se podle toho stal symbolem celého křesťanského společenství apoštolské doby, avšak poselství, která mu byla adresována, byla zaznamenána pro povzbuzení věřících v každé době (viz AA, str. 578, 585).

Je zcela rozumné vyvodit, že popis a napomenutí efezskému sboru se týkaly zvláště potřeb této církve v době, kdy bylo poselství napsáno. Podobně se též týkalo potřeb celé křesťanské církve v apoštolském věku a tím ve zkratce představuje zkušenost onoho období dějin církve. Bylo zaznamenáno pro posílení a povzbuzení věřících v každé době, protože v podobných okolnostech platí stejné zásady. Analogicky platí totéž o poselstvích adresovaných jiným církevním sborům. Z hlediska skutečnosti, že každá z těchto čtyř hlavních prorockých linií směřuje k závěrečným scénám pozemských dějin, poselství Zjevení má zvláštní smysl pro dnešní církev.

Je zcela zřejmé, že některá prorocká řeč může mít i několikeré vyplnění. (Viz pozn. k 5 Moj 18,15) Některá z těchto proroctví mají jednak bezprostřední a jednak vzdálené vyplnění a navíc obsahují zásady všeobecně platné pro všechny časy. Co víc, "měli bychom pamatovat, že Boží zaslíbení a napomenutí jsou též podmíněna" (EGW: MS 4,1883).

Tak některé předpovědi, které se mohly úplně vyplnit na začátku pozemských dějin, nestaly se skutečností proto, že církev nepoznala čas svých příležitostí a předností (viz 4BC, str. 30-34).

5. Náčrt

I. Prolog 1,1-3

II. Dopisy sedmi církevním sborům 1,4 - 3,22

A. Pozdrav 1,4-8
B. Vidění Krista 1,9-20
C. Dopis efezskému sboru 2,1-7
D. Dopis smyrnenskému sboru 2,8-11
E. Dopis pergamonskému sboru 2,12-17
F. Dopis tyatyrskému sboru 2,18-29
G. Dopis sardskému sboru 3,1-6
H. Dopis filadelfickému sboru 3,7-13
I. Dopis laodicejskému sboru 3,14-22

III. Trůn Boží a kniha se sedmi pečetěmi 4,1 - 8,1

A. Nebeský trůn 4,1-11
B. Vítězství Beránka 5,1-14
C. Prvních šest pečetí 6,1-17

1. První pečeť - bílý kůň 6,1-2
2. Druhá pečeť - ryšavý kůň 6,3.4
3. Třetí pečeť - vraný kůň 6,5.6
4. Čtvrtá pečeť - plavý kůň 6,7.8
5. Pátá pečeť - křik mučených 6,9-11
6. Šestá pečeť - den Božího hněvu 6,12-17

D. Zapečetění 144 000 7,1-8
E. Velký zástup 7,9-11
F. Sedmá pečeť - konec sporu 8,1

IV. Boží soudy - sedm trub 8,2 - 11,19

A. Úvod 8,2-6
B. Prvních šest trub 8,7 - 9,21
1. První troubení - krupobití, oheň, krev 8,7
2. Druhé troubení - hořící vrch 8,8-9
3. Třetí troubení - padající hvězda 8,10.11
4. Čtvrté troubení - postižení slunce, měsíce a hvězd - zatmění 8,12.13
5. Páté troubení - kobylky 9,1-12
6. Šesté troubení - andělé u řeky Eufratu 9,13-21

C. Anděl s malou knihou 10,1-11
D. Měření chrámu 11,1.2
E. Dva svědkové 11,3-14
F. Sedmé troubení - Boží vítězství 11,15-19

V. Závěrečná scéna velkého sporu 12,1 - 20,15

A. Satan bojuje proti ostatkům lidu 12,1 - 13,14

1. Pozadí sporu 12,1-16
2. Satan vyhlašuje válku 12,17
3. Úloha šelmy podobné pardovi 13,1-10
4. Úloha šelmy se dvěma rohy 13,11-14

B. Následky posledního sporu 13,15 - 14,20

1. Satanovo ultimatum Božímu lidu - obraz a zanmení šelmy 13,15 - 18
2. Vítězství 144 000 nad šelmou, jejím obrazem a znamením 14,1-5

3. Boží ultimatum obyvatelům země - trojandělské poselství 14,6-12
4. Porážka těch, kteří zavrhují Boží poslední výzvu 14,13-20

C. Sedm posledních ran - Boží soudy na bezbožné 15,1 - 17,18

1. Potvrzení Boží spravedlnosti 15,1-4
2. Příprava na Boží hněv 15,5 - 16,1
3. Sedm posledních ran 16,2-21
4. Odsouzení velkého Babylonu 17,1-18

D. Vykořenění zla 18,1 - 20,15

1. Potvrzení Boží milosti; konečná výzva opustit Babylon 18,1-4
2. Konec organizovaného náboženského odboje - zpustošení Babylonu 18,5-24
3. Korunavace Krista za Krále králů 19,1-10
4. Kristův druhý příchod a ovládnutí země 19,11-21
5. Tisíciletí - vykořenění hříchu a hříšníků 20,1-15

VI. Nová země a její obyvatelé 21,1 - 22,5

A. Nový Jeruzalém 21,1-27
B. Řeka a strom života 22,1.2
C. Věčná vláda svatých 2,3-5

VII. Závěr - napomenutí a pozvání 22,6-21

A. Přijetí knihy a jejího poselství 22,6-10
B. Výzva k přípravě na Kristův příchod 22,11-21

APOŠTOL JAN A OSTROV PATMOS

I. Ostrov Patmos

Popis Patmu. Patmos je malý ostrov v Egejském moři, jeden ve skupině známých Dodekanézských, dříve také Sporadských ostrovů. Leží asi 50 mil jihozápadně od zříceniny Efezu, která je blízko nynějšího maloasijského pobřežního města Kusadasi.

Tvarem se Patmos podobá koňské podkově nebo půlměsíčnímu kosu, oběma konci směřujícími k maloasijské pevnině. Ostrov má rozlohu asi 41 km^2. Pro svou malost by byl zcela bezvýznamný, kdyby se o něm nezmiňovala první kapitola Zjevení. Jeho nejvyšší vrchol, dosahující asi 230 m nad mořem, se jmenuje Hora sv. Eliáše.

Patmos měl kdysi tři přístavy, dnes se používá jen jeden, Scala. Je to chráněný přístav, kde kotví lodě, aniž by je bylo potřeba přivazovat k pobřeží. Malé čluny připlouvají k lodím a odvážejí cestující i náklad na břeh. Na pobřeží cestující ke svému překvapení zjistí, že zde není hotel, ale že je zde mezi asi 3000 Řeky, kteří jsou jedinými obyvateli tohoto ostrova, několik pohostinných lidí.

Ostrov je hornatý, skalnatý a neúrodná půda je nesouvislá a drsná. Zdá se, že Patmos je sopečného původu, a jen několik málo terasovitých zahrad poskytuje skromnou obživu ostrovním zemědělcům. Jinak je třeba potraviny dovážet z blízkých ostrovů. Několik studní a cisteren dává dostatek vody pro

denní potřebu a není třeba ji tedy dovážet. Několik sousedních ostrovů nemá ani tuto výhodu.

I když země není úrodná, zdá se, že několik palmových stromů zde kdysi přece jen bylo, protože se ostrov předtím jmenoval Palmosa. Dnes kromě několika fíkovníků zde nejsou stromy vůbec. Část obyvatelstva se živí rybolovem. Několik ostrovanů pěstuje i podřadnější druh hroznů. Chov koz zabezpečuje obyvatelům mléko a mléčné výrobky. Ženy se částečně zaměstnávají pletením.

Nejsou zde továrny a možnosti zaměstnání jsou vzácné. Avšak mnozí obyvatelé mají příbuzné v Americe, kteří je podporují. Ostrov Patmos kdysi patřil Turecku, pozdeji Itálii a nyní Řecku. Turci utlačovali zdejší lid, který kdysi uvítal italské osvoboditele. Časem ostrované začali nenávidět i Italy a usilovali o spojení s Řeckem.

Patmos je osamělý ostrov. Je zde několik malých obchodů, pevně vybudovaných z kamene, bez jakýchkoliv prvků modernizace. Na ostrově je také několik zcela bezvýznamných hrnčířských dílen. Domy mají rovnou střechu a téměř všechny jsou zvenku obílené. Ulic je málo, jsou úzké a nepravidelné.

Při budování hlavního kláštera v 11. století bylo v plánu nepřipustit na ostrov žádnou ženu. Toto pravidlo se však porušilo, když se sem přistěhovali rybáři a jiní obyvatelé. Říká se, že zde jednou žilo jen 300 mužů a žen bylo více v poměru 20 : 1. Odhaduje se, že dnes je na Patmu asi 300 kapliček. Některé z nich jsou jen nepatrné a bohoslužba v nich se koná jen zřídka. Kdysi se říkalo, že Patmos je plný mnichů a pirátů". Loupežní piráti zmizeli a zůstali jen pokojní mniši řecké pravoslavné církve.

Klášter sv. Jana. Roku 1088 byzantský císař Alexius Comnenus vydal písemný dekret zvaný Zlatá bula, kterým provždy věnoval Patmos Chirstodulovi a jeho nástupcům. Ti ho měli udržovat bez jakéhokoliv daňového zatížení. Někteří jsou přesvědčeni, že křesťanský klášter byl vybudován na vrcholu, kde kdysi stál Artemidin chrám. Ross uveřejnil poškozený rukopis naznačující, že onou starou bohyní byla skytská a tauridská Artemis. Balzamované tělo Christodulovo je možno vidět v malé postranní místnosti klášterní kapličky.

Pevné věže klášterních zdí svědčí o tom, že klášter byl původně vybudován jako bezpečně chráněné sídlo mnichů sv. Jana a jako útočiště pro jiné obyvatele ostrova proti pirátům a podobným vetřelcům. Říká se, že Christodulos zaměstnal pracovníky z ostrova Kosu při stavbě tohoto kláštera, vybudovaného na památku pisatele Zjevení.

Na ostrově je jediná moderní cesta vedoucí příkrým svahem z přístavu Scala při apokalyptické jeskyni do kláštera. Po této cestě jezdí dvě motorová vozidla, jediná pýcha ostrova.

Nejvýznamějším ze všech dokumentů klášterní knihovny je bula Alexia Comnena, povolující založení kláštera. Je asi 2,7 m dlouhá a asi 40 cm široká. Písmo je velké a snadno čitelné. K dalším rukopisům a dokumentům knihovny patří rukopis Jobovy knihy ze 7. století, napsaný unciálkami na pergamenu. Je ozdoben malbami, představujícími Jobovy syny a dcery a líčí Jobův život. Jinou hodnotnou památkou je Kodex Porfyri v, obsahující větší část Markova evangelia. Henrich Fanshawe Tozer poznamenává, že další části tohoto rukopisu, obsahující zlomky jiných evangelií, je možno najít ve Vatikánu (6 listů) v Britském muzeu (4 listy) a ve Vídni (2 listy). (Viz Henrich Fanshawe Tozer, The Islands of the Aegean, str. 190) Nazval ho Ko-

dexem N a zařadil ho jako kvarto manuscript ze 6. století. Text je psán ve dvou sloupcích a na různých purpurových kožích údajně velmi vzácných. Jména Bůh a Kristus jsou psána zlatem. Kdysi měl tento klášter 600 vzácných rukopisů, dodnes jich tu však zůstalo jen asi 240.

Mniši na ostrově Patmos, jakož i na Kypru a mnoha jiných místech mají jen nepatrné znalosti Písma. Učení návštěvníci k velkému překvapení zjistili, že většina mnichů nemá skoro žádné nebo jen nepatrné vzdělání. Jistý francouzský návštěvník zaznamenal, že jen tři z osmdesáti mnichů uměličíst. Tischendorf s překvapením zjistil, že nemají ani jediný opis textu Zjevení (viz James Culross, John, Whom, Jesus Loved, str. 76).

Klášterní poklady jsou dobře střeženy. Jsou zde mitry, koruny, kříže nejrozmanitějších druhů, některé jsou zdobeny vzácnými drahokamy, roucha, kněžské berly a náboženské malby.

K pokladu kláštera patří i velmi cenné relikvie. Mniši tvrdí, že kromě Christodulova těla mají různé kosti nebo zlomky kostí jiných svatých mužů dávných věků. Ochraňují obuv a berlu zakladatele kláštera. Tito mniši někdy ukazují i řetěz, kterým byl, podle jejich tvrzení, Jan připoután jako vězeň.

Apokalyptická jeskyně. Asi v polovině cesty na svahu od kláštera je kamenná jeskyně rozměrů malého pokoje. Nepotvrzená tradice udává, že zde bydlel Jan během svého pobytu na Patmu. Dnes je tato jeskyně osvětlena visícími lampami a nad ní je vybudována velká krásná kaple. Na střeše jeskyně jsou tři velké trhliny, které pověrčiví mnisi pokládají za stopy po zemětřesení, kdy Pán řekl: "Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec." Věří, že tyto tři trhliny představují osoby Trojice, a pokládají jejich průsečík za náznak jednoty Trojice.

Návštěvníci se dovědí, že na železných hácích ve stropě visela Janova postel. Další zajímavá tradice říká, že kámen při jedné stěně byl pracovním stolem, při kterém Jan stál a psal Zjevení. Díra ve stěně blízko podlahy se pokládá za místo, kam si Jan při modlitbě vkleče kladl hlavu, a další malý výklenek v kamenné stěně, asi půl metru nad podlahou, je údajně místo, kde se opíral rukama, když vstával od modlitby.

Další zajímavostí nitra jeskyně jsou apokalyptické symboly, barevně zobrazené na bílém stropě. Mezi nimi je 7 andělů vylévajících 7 posledních ran ze svých nádob, žena stojící na měsíci s dvanáctihvězdnou korunou, a šelma ze Zjevení 13, vycházející ze země. Jeskynní vlhkost však velmi poškodila tyto obrazy.

Na jedné straně stěny je 7 panelů, na kterých jsou napsána zaslíbení sedmi církevním sborům. Zvenku je nad dveřmi nápis z 1 Moj 28,17: "Jak hrozné jest místo toto! Není jiného, jediné dům Boží, a tu jest brána nebeská." Tato slova původně řekl Jákob poté, co viděl ve snu ve vidění žebřík, sahající od země do nebe. Mniši věří, že místo, kde Jan směl vidět všechno to, co je zaznamenáno ve Zjevení, bylo pro něho podobnou "bránou nebes".

II. Jan ve vyhnanství

Jan na ostrově Patmos. O tom, zda Jan byl na Patmos vypovězen, je několik různých domněnek. Někteří v nejistotě, zda Jan byl na ostrov vypovězen, připouštějí, že zde nějakou dobu mohl být a že zde napsal i Zjevení. Avšak C. M. Yonge uvádí jistý "starý latinský chvalozpěv", zvaný "Exil na Patmu", ve kterém se opěvuje starý tradiční názor. Říká se v něm, jak Kristův milovaný učedník, světec se stříbrnými vlasy, byl z rozkazu římského císaře vyhnán na pusté ostrovy. Žil tu v obecenství s Bohem a viděl budoucí slávu, o které nám zanechal tajemné záznamy (volně podle The Pupil of Saint John the Divine, str. 71).

Victorinus ve svém latinském komentáři (asi z roku 300 po Kr.) tvrdí, že Jana na ostrov Patmos "odsoudil císař Domician k práci v dole" (Commentary on the Apocalypse, pozn. ke kap. 10,1; ANF, sv. 7, str. 353). Ramsay, i když věří, že Jan byl poslán na ostrov jako vyhnanec, popírá, že by na ostrově někdy byly doly (viz V. M. Ramsay, The Letters to the Seven Churches of Asia, str. 85). E. G. Whiteová říká, že "Patmos, neúrodný, skalnatý ostrov v Egejském moři, určil římský vládce pro zločince, avšak Božímu služebníkovi se tento temný příbytek stal nebeskou branou. Zde, odloučen od životního ruchu a únavné práce dávných let, měl obecenství s Bohem a Kristem a nebeskými anděli, od kterých dostal poselství pro církev všech budoucích věků" (AA,str. 570-571).

Důrazné svědectví velké většiny slavných autorů církevních dějin zastává názor, že Jan, syn Zebe deův, byl skutečně vyhnán na ostrov Patmos. Biskup Trench poznamenává, že Římané to pokládali za obvyklou formu trestu vypudit zločince, "anebo za takové pokládané na skalnaté a pusté ostrovy" (Richard Chenevi Trench, Commentary of the Epistles to the Seven Churches in Asia, 1861, str. 18).

Kritický pohled na Janův pobyt na Patmu. Navzdory Janovu tvrzení o jeho pobytu na Patmu (Zj 1,9) několik málo kritiků světového jména popírá tuto skutečnost. Eichhorn znal velmi dobře svědectví Tertulliana, Origena, Eusebia, Jeronýma a jiných, a přece napsal ve svém úvodu do Nového zákona:

"Vypovězení Jana na Patmos zůstává otázkou představivosti... Skutečné dějiny nikde nenaznačují, že by Jan byl býval vypovězen na Patmos; a to, co o tom říká církevní tradice, pramení jen ze Zjevení velmi nepoeticky vykládaného, čímž byl fakt nahrazen nádhernou představou." (Einleit. II, 367, Moses Stuart, Commentary on the Apocalypse, sv. 1, str. 257)

Eichhorn pokračuje: "V té době bylo vypovězení trestem za přivádění lidí ke křestanství; a Patmos byl jako exil velmi vhodný. Jan žil v představách, že byl potrestaný, jako obecně bývali trestáni křesťané, jeho současníci; a tak se vidí v úplné osamocenosti a v nejvhodnější situaci pro taková vidění, jaká zaznamenává Zjevení (Einleit, § 190). (Stuart, str. 258)

Na tyto námitky Stuart výstižně odpovídá otázkou:

"... má snad větší důvod pochybovat, že Jan byl na Patmu, když měl vidění popsaná ve Zjevení, než pochybovat o tom, že Ezechiel byl u řeky Chebar, když viděl to, co popsal v první kapitole svého díla? Nebo že Daniel byl v susanském paláci, v provincii Elam (Dan 8,2), když viděl skopce a kozla?...

Kdyby byl Patmos jen představovaným místem, proč by si ho byl Jan vybral? Proč by se nebyl spíše rozhodl pro Sinaj, Karmel, Hermon nebo Horu proměnění, kde kdysi viděl Mojžíše a Eliáše s Ježíšem v nebeském ovzduší? Přirozeně bychom předpokládali, že to byla posvátná místa, a proto by byla vhodnější jako místo zjevení. Proč si volit řecký ostrůvek, o kterém není ani zmínky ve všech posvátných spisech a snad jen dvakrát nebo třikrát se o něm zminují staří autoři pohanského světa?" (tamtéž)

Další kritický učenec, i když připouští, že Jan mohl být na Patmu, nevěří, že byl vyhnancem, ale domnívá se, že tam přišel jen kvůli viděním zaznamenaným ve Zjevení. K tomu Stuart opět poznamenává:

"Proč to bylo nutné, a hlavně jaký to mělo význam pro Jana jako subjekt Božího zjevení, to nám neříká...

Nemáme rozumný důvod pochybovat o tom, že Jan po dobu svých apokalyptických vidění byl na ostrově Patmos jako vyhnanec. Tak o tom svědčí jednotné svědectví dávnověku. Zda se tato jednota davných otců opírá o některé jiné svědectví kromě vlastního Janova ze Zjevení 1,9, nevíme a nemůžeme vědět, pokud nebudeme mít nový důkazový materiál. Postačí nám, když jsme postihli vlastní význam Janových slov" (tamtéž, str. 259 - 260),

Biskup Trench též odpovídá na pochybnosti kritiků poukazem, že podle jeho úsudku jsou plní předsudků a "odmítají zřejmý význam slov, který se zdá být nezvratný při pouhém srovnání se Zj 6,9 a 20,4" (tamtéž, str. 19).

Život vyhnance. Z dějin se dovídáme, že Římané znali dvojí způsob vyhnanství: 1. deportatio, tj. doživotní vyhnanství na osamělé místo se ztrátou majetku a jiných práv; 2. relegatio, tj. vyhnanství na určitou dobu nebo i doživotně bez ztráty majetku a práv. Stuart se ptá: "Kdo nám dokáže, že Janovo vyhnanství nemohlo být tímto druhým? Podobným vyhnancem byl Ovidius, jak o tom svědčí i jeho Tristia II, 135; a Tertulián se dvakrát zmiňuje o Janově vyhnanství výrazem relegatur ve své Apologii 5, a Proti heretikům 36; Jeroným podobně" (tamtéž, str. 262).

I když, jak jsme ukázali, Ramsey věřil, že "na Patmu doly nikdy nebyly", přece i on věřil, že Jan byl odsouzen k nějaké těžké práci, jakých bylo mnoho (W. M. Ramsey, The Teaching of Paul in Terms of the Present Day, str. 61). Ba zmiňuje se i o Janově trestaneckém životě na Patmu jako o "smrti za živa" (tamtéž, str. 161).

Někteří se domnívají, že Jan na Patmu pracoval v kamenolomu. I když je možné, že takové kamenolomy kdysi existovaly, dnešní obyvatelé ostrova o nich nic nevědí. Tak či onak, nejpravděpodobnější je, že od vězňů se vyžadoval nějaký druh těžké práce.

Edwin R. McGregor se zmiňuje o pravděpodobném Janově utrpení:

"... ostrov (Patmos) byl vždy prakticky odtržen od ostatního světa... V celé Římské říši by se nebylo našlo krutějšího vězení pro 95letého muže s plně rozvinutým společenským životem, zjemnělých mravů, vzdělaného a plného náboženského roztoužení. Podle rozhodnutí tyrana Domiciana měl být Janův život krátký a těžký, vyhnanecky omezený a ztísněný" (Patmos the History of the Kingdom of Heaven the True Church of Christ, str. 263).

Pro Trencha je zřejmé, že "Jan se sám popisuje jako ... nucený obyvatel Patmu, člověk, který tam byl vypovězen" (tamtéž, str. 18).

Zdá se, že z předcházejících výroků a z mnoha jiných podobných, které bychom mohli uvést, vyplývá bezpečný závěr, že Jan byl ve vyhnanství zcela odloučen a nemohl mnoho vědět o tom, co se děje v okolním světě, ba ani v církevních sborích, které tak miloval. A přece tato zkušenost, jakoži zkušenost Jozefova v egyptském vězení nepřekážela Bohu v požehnání.

E. G. Whiteová píše: "I na Patmu měl přátele a spoluvěřící" (AA, str. 573). Ať se bezbožní lidí a ďábelské síly snažily udělat cokoli, aby zmařili Janovo svědectví, nic nemohlo zabránit, aby ho hříšní lidé potřebující Spasitele, uslyšeli.

Janův pobyt po odchodu z Patmu. Dávná tradice, že Jan se po propuštění z Patmu vrátil do Efezu v Malé Asii a dále významně sloužil maloasijským sborům dlouho po smrti ostatních apoštolů, se zdá být důvodně věrohodná.

Klement Alexandrijský v pojednání nazvaném "Kdo je ten spasený bohatý muž?", říká: "Poslechněte historku, která není jen pověstí, ale zprávou

odevzdávanou a svěřovanou strážné paměti o apoštolu Janovi. Neboť když se po tyranově (Domiciánově) srmti vrátil do Efezu z ostrova Patmu, chodil na pozvání do blízkých zemí a k národům a jmenoval tu biskupy, tam organizoval celé sbory a jinde vysvěcoval ke službě ty, kteří byli odděleni Duchem" (XVII; ANF, sv. 2, str. 603). Domiciana zavraždil 18. září roku 96 po Kr. propuštěný otrok Štěpán. Říká se, že když po Domicianovi nastoupil císař Nerva, dal svobodu křesťanům, kteří byli uvězněni z náboženských důvodů, a že osvobodil Jana a dovolil mu odejít do Efezu. V té době byl Jan už velmi starý.

SEDM SBORŮ ZE ZJEVENÍ

Ú v o d

Sedm měst, jimž Jan napsal z ostrova Patmos své známé dopisy, se nacházelo v západní části Malé Asie. Dvě z nich, Efes a Symrna, byla velkými přístavními městy. Tyatira, Filadelfie a Laodicea byly průmyslovými a obchodními středisky. Tato města se těšila značné prosperitě a měla velký hospodářský význam. Sardy a Pergamos, jako bývalá hlavní města mocných království, byla v Janově době politicky velmi významná. Celá oblast, v níž se nacházelo těchto sedm sborů ze Zjevení, je bohatá na historické památky prvního křesťanského období a sehrála významnou úlohu ve starověku. V tomto stručném pojednání se můžeme zmínit jen o některých historických pamětihodnostech těchto měst.

Většinu pobřežních měst západní části Malé Asie založily anatolské kmeny, ale už v rané době je ovládli řečtí kolonisté. Proto měla západní Anatolie silnou řeckou kulturu po mnohá staletí. V 7. a 6. století př. Kr. mělo mocné lýdské království, které ovládlo více než polovinu Malé Asie, za své hlavní město Sardy, jedno ze sedmi měst uváděných ve Zjevení. Toto království připravilo cestu perské vládě, když Cýrus porazil Kroisa a roku 547 př. Kr. dobyl opevněné hlavní město, i když se pokládalo za nedobytné. Malasijští Řekové západního pobřeží vedli ustavičný, ale ne zcela úspěšný 200letý boj proti perské nadvládě, dokud je z perského jařma nevysvobodil Alexandr Veliký. Po Alexandrově smrti , v helénské době, se zde znovu odehrálo mnoho vojenských akcí. V této době vzniklo bohaté království Pergamon.Vládlo zde asi 150 let, dokud ho ve 2. století př. Kr. nepřemohl Řím. Po více než čtyři století ho spravoval Řím jako "asijskou provincii", jejímž hlavním městem byl Pergamon.

Právě v této době procházela některá města, jejichž jména jsou nám dobře známa z knihy Zjevení, obdobím své vrcholné slávy a blahobytu. Prožila totiž úžasnou náboženskou změnu, když pohanství ustoupilo křesťanství. Apoštol Pavel byl pravděpodobně prvním křesťanským misionářem, který přinesl evangelium do západní části Malé Asie. Některá z těchto měst navštívil několikrát při svých různých misijních cestách (Sk 18,19; 19,1; 20,17; 1 Tim 1,3) a v jednom z nich, v Efesu, žil 3 roky (Sk 20,31). Z tohoto města proniklo evangelium rychle do jiných částí západní Malé Asie. Sbory nejméně dvou měst z této oblasti poctil Pavel osobními dopisy: Kolosy, Efes (viz úvod k Efeským) a také Laodiceu (Kol 4,16). O sboru Hierapolis, který byl také v této oblasti, se zmiňuje jmenovitě (Kol 4,13).

Efes se později stal na dlouhou dobu centrem rozsáhlé činnosti apoštola Jana, dokud jeho dílo nezastavilo pronásledování křesťanů za vlády Domiciána ke konci 1. století. Po mučení byl tento stařičký apoštol vypovězen na Patmos, malý ostrov v Egejském moři (viz 7BC, str. 80 - 85). Právě na tomto sopečném, skalnatém Patmu, ležícím jen asi 50 km od pobřeží Malé Asie a asi 80 km od Efesu, viděl Jan ve vidění dějiny křesťanské církve v průběhu staletí až do doby konce. A na Patmu dostal ono Boží poselství pro sedm sborů (viz Zj 2,3).

Tím, že apoštolé a jiní misionáři položili v 1. století po Kr. dobrý základ, stala se Malá Asie na mnohá staletí pevností křesťanství. Někteří slavní církevní otcové pocházeli ze západní části Malé Asie a sešlo se zde také několik církevních sněmů. Postupně však východní křesťanství natolik ztratilo svou životnost a duchovní sílu, že neumělo odolat rozhodným útokům nekřesťanských dobyvatelů, kteří ve středověku čas od času útočili na malou Asii a kteří natrvalo ovládli celé toto území. Jako poslední přišli Turci, kteří nejen ovládli toto území, ale jako mohamedáni vykořenili

křesťanství tak důkladně, že sice ve většině měst můžeme najít zříceniny křesťanských chrámů, ale jen nepatrná menšina z nich se dodnes používá.

Města sedmi sborů leží poměrně blízko sebe. Vzdálenost sboru od sousedního není v žádném případě větší než 80 km a nejsevernější sbor Pergamon je od nejjižnějšího, laodicenského, vzdálen vzdušnou čarou jen asi 160 km. Mapa na str. 33 v 6. svazku tohoto komentáře ukazuje, že tato města jsou však tak situována, že máme-li je všechna navštívit, aniž bychom se někde museli vracet stejnou cestou, musíme je navštívit pouze v tom sledu, který je uveden ve 2. a 3. kapitole Zjevení. Schůdné cesty spojující těchto sedm měst zde byly už od nejstarších dob a ze svědectví klasiků se dozvídáme, že v době perské nadvlády zde byly vybudována skvělé cesty. Římané, kteří byli ve starém světě známi jako slavní stavitelé cest, vylepšili a rozšířili rovněž tehdejší systém zdejších cest. Proto byly v apoštolské době poměrně dobré podmínky k cestování mezi sedmi sbory. Avšak po rozpadu římské říše byly cesty zanedbány. Po celá staletí si cestovatelé stěžovali na špatný stav těchto maloasijských cest, který cestování velice ztěžoval a odrazoval od něj. Současná vláda však vynakládá velká úsilí na zlepšení této situace. Některé z cest jsou nyní v dobrém stavu, ale některé jsou stále tak ubohé, že jsou pro moderní dopravní prostředky těžko schůdné, a to zvláště v zimě.

Západní část Malé Asie je zemí přírodního bohatství. Blízkost Středozemního moře poskytuje poměrně mírné podnebí. Pobřežní města, jako jsou Efes, Smyrna a Pergamon, se po celý rok těší příjemnému podnebí. Vnitrozemská města, jako Laodicea a Filadelfie (i když jsou ovlivněna kontinentálním podnebím středoturecké vysočiny s trochou sněhu v zimě) jsou v takové blízkosti Středozemního moře, že v nich většinu roku vanou teplé větry od moře. Země je hornatá a v některých částech až silně rozeklaná. Daří se zde zemědělství. Rodí se zde severské ovoce, jako jsou třešně, jablka a jahody, ale i olivy, datle, typické ovoce středozemního pásma. - Území zavlažuje několik středně velkých řek, z nichž některé připomínají svým jménem slávu dávných dní. Například jedna z nich - Meander - se vlévá do moře takovými zákrutami, že z jejího jména vzniklo slovo meandry, čímž se myslí hadovitý tok kterékoli řeky. (Podobně teče Jordán v Palestině.)

I. E f e s

Křesťanský sbor v Efesu byl první, který Jan poctil svým dopisem z vyhnanství na ostrově Patmos. Toto město mělo prvenství ještě v mnoha jiných ohledech. Efes se dělil s Alexandrií v Egyptě a s Antiochií v Sýrii o čest největších a nejdůležitějších měst Východu v době římské říše. Efes byl ještě více poctěn pro jeden z největších a nejslavnějších chrámů ve starověku, který byl zasvěcen bohyni Artemidě, Římany nazývané Heleně.

Na rozdíl od některých jiných slavných antických měst západní části Malé Asie je Efes nyní opuštěn a v rozvalinách. V jeho blízkosti stojí jen bojovná turecká vesnice Ajasoluk (z výrazu "hagios theologos" - svatý teolog), čímž byl označen předně apoštol Jan a později i samo město. Úředně se nyní jmenuje Seljuk. Tato obec leží asi 70 km jižně od Izmíru (Smyrny) a je přístupná po železnici.

V Seljuku můžeme vidět zříceniny starého vodovodu, který kdysi zásoboval Efes vodou. Na západ od této obce leží posvátný efes-ký kopec, na kterém jsou nyní zříceniny byzantského hradu, zatímco zříceniny baziliky sv. Jana teologa leží na jižním svazu tohoto kopce. Původně zde stála jen malá kaplička, kde byl podle tradice pochován Jan, avšak císař Justinián (527 - 565 po Kr.) postavil na její místo skvělou baziliku dlouhou asi 113 m. Pouze carihradský chrám sv. Moudrosti (Hagia Sofia) překonal svou krásou a rozměry tuto baziliku. Jako většina jiných chrámů v Malé Asii, leží i ona v rozvalinách a z jejích mramorových zdí a pilířů vyčnívají jen zbytky. Jiho-

východně od baziliky sv. Jana leží zbořená monumentální mešita sultána Isy I., budova rozměrů 60x53 m, která byla vybudována ve 14. století a v jejíž blízkosti je místo slavného Artemidina chrámu; nyní je zde propadliště v některých ročních obdobích naplněné vodou. Kdyby památková služby nebyla toto místo označila orientačním nápisem upozorňujícím návštěvníky, že jde o místo, kde stával slavný chrám Diany, většina z nich by prošla nevšímavě kolem místa, kde kdysi stála jedna z nejslavnějších staveb starověku.

Tento chrám byl tak důkladně zničen, že i jeho skutečné místo je zapomenuto. Od roku 1863 do 1874 J.T.Wood konal vykopávky v Efesu pro Britské muzeum, které si vyžádaly náklad asi 80 000 dolarů. Svůj hlavní cíl, najít Artemidin chrám, uskutečnil po několikaletém hledání a po odstranění asi sta tisíc kubických metrů zeminy. A ani tehdy neobjevil více než jen základní kameny velké budovy pochované pod vrstvou asi šesti metrů zřícenin a půdy. Wood zjistil, že chrám stál vlastně na základně, k níž se přicházelo asi po deseti schodech, jež ji obklopovaly ze všech stran. Chrám byl 130 m dlouhý a 67 m široký, pokrýval asi čtyřikrát větší prostor než slavný athénský Panteon. Měl 117 sloupů (Plinius nesprávně uvádí 127), které byly 20 m vysoké a v průměru měly přes 2 m. 36 z nich mělo vytesané nohy lidské podoby v životní velikosti.

Ze starých záznamů se dozvídáme, že stavba dávného chrámu Diany trvala 120 let a dostavěn byl v době mezi rokem 430 a 420 př. Kr. Tato stavba byla zničena roku 350 př. Kr. a v tomtéž roku, kdy se narodil Alexandr Veliký, byl chrám přestavěn na ještě slavnější než předtím. Slavná socha Artemidy, bohyně lovu a plodnosti, se stala vnitřní svatyní chrámu. Někteří ze starých autorů říkali, že byla postavena z černého dřeva, částečně obloženého zlatem, avšak hlava, ruce a nohy zůstaly nepokryté. Jiní, jako úředník města v době Pavlově (Sk 19,35), tvrdili, že spadla z nebe, proto se někteří učenci domnívají, že byla zhotovena z černého meteoritu. Ať už byl materiál jakýkoliv, socha byla symbolem plodnosti, proto měla na těle mnoho prsů.

Slávu Artemidina chrámu je třeba připsat mnoha činitelům. Pro svou velikost a krásu stavitelského umění se řadila mezi nejslavnější stavby antiky. Staří ji řadili mezi sedm divů světa. V tomto Artemisiu stály dokonce mnohé sochy a jiná umělecká díla starých řeckých mistrů a umocňovaly jeho slávu. Mnozí králové a bohatí soukromníci obdařili tento chrám uměleckými památkami. Na jeho půdě se konalo mnoho slavností souvisejících s kultem Diany. Byly to příležitosti hojného jídla, pití a velké nevázanosti. Nejokázalejší z těchto slavností trvala několik dní v měsíci Artemisios (březen - duben), zasvěceném Artemidě. V tomto měsíci přicházelo do města mnoho návštěvníků a je pravděpodobné, že při takové příležitosti nastal onen velký rozbroj proti Pavlovi (viz Sk 19). Chrám byl také znám jako místo, které zaručovalo právo azylu politickým utečencům, což mělo ve starém světě vysokou cenu. Navíc jednu z nejbohatších a nejdůmyslněji řízených bank ve starověku spravovali kněží tohoto chrámu. Proto se zde ukládaly velké sumy peněz.

Snadno tedy chápeme, že každá snaha podkopat autoritu a slávu této instituce by se byla střetla s nejrozhodnějším odporem efeského obyvatelstva a všech, kteří dbali o to, aby tento systém dále trval. Staré nápisy a také městský úředník Efesu nazývají toto město neōkoros, což znamená "udržovatel chrámu" (Sk 19,35) nebo "opatrovník" slavné Artemidy, na tento titul byli Efesané vrcholně pyšní. Proto nastal velký rozruch, když Pavlovo dílo v Efesu zeslabilo příliv finančního příjmu těch, kteří žili z Artemidina kultu.

I když musel Pavel po téměř tříletém působení v Efesu po roztržce toto město co nejdříve opustit, zaseté semeno přineslo bohatou žeň a po dvou stoletích bylo celé okolí silně pokřesťanštěné. Tím ztratil Dianin chrám svůj význam a když ho Gótové roku 262 po Kr. vypálili, jeho vliv upadl natolik, že chrám nebyl znovu postaven. Jeho mramorové sloupy byly zbořeny a použity při stavbě křesťanských chrámů, některé z nich až v Cařihradu. Co zůstalo z tohoto velkého divu světa, to sloužilo místním obyvatelům jako kamenolom. Velké mramorové kvádry chrámu lidé buď rozbili na menší kusy a použili je při stavbě domů, nebo se z nich pálilo vápno. Nakonec pokryly celou chrámovou rozlohu zříceniny a na celé místo se zapomnělo, dokud ho neobjevil Wood. Nedaleko od Artemisia, směrem na jih, začíná zbořeniště vlastního města, největšího města Malé Asie - z doby apoštola Pavla. Na základě dostupných důkazů se odhaduje, že ve 2. století př. Kr. měl Efes 225 000 obyvatel. V době římské říše se město značně rozrostlo.

Starý Efes, ležící na levém břehu řeky Kyastros, u malého zálivu, který tvořil přirozený přístav, byl důležitým obchodním střediskem. Nebyl významný pro řeku Kyastros, která nebyla ani nejdelší ani nejdůležitější řekou západní části Malé Asie, ale pro výhodné zeměpisné postavení mezi dvěma nejdůležitějšími řekami, které zavlažovaly bohatý zemědělský kraj - Meander na jihu a Hermos na severu. Proto bylo v Efezu mnoho bohatých obchodních domů a jeho čilý hospodářský život udělal z tohoto města jedno z nejbohatších měst starověku.

Kdo přicházel do Artemisia, vstoupil do města branou Koressos, ze které zbyly jen zlomkovité pozůstatky. Nedaleko jsou zříceniny stadionu a Vediova gymnázia (v každém velkém řeckém městě bylo několik gymnázií - cvičišť, kde se mladí muži cvičili pro atletické hry).

Návštěvník, procházející tímto starým městem po moderní cestě, se brzy dostane k poměrně zachovalému velkému divadlu, pravděpodobně největšímu v Malé Asii. Byla to mohutná stavba, jejíž 66 řad sedadel bylo vybudováno k západnímu svahu vrchu Pion. Byla tu místa pro 24 500 diváků. Orchestra měla průměr asi 30 m a auditorium mělo v průměru asi 225 m. Toto jeviště bylo zbořeno, ale jeho nosné sloupy ještě stojí jako části modelované zadní stěny, která za starých dob měla tři poschodí. Tento velký amfiteátr, kde se konala politická shromáždění, byl scénou rozbroje proti apoštolu Pavlovi, tak živě popsanou ve Sk 19,23-41. Kdykoli se mělo rozhodnout o nějaké důležité věci, lid se sešel do divadla vyslechnout si průběh diskuse a oznámit své rozhodnutí vládě.

Stavění divadelních sedadel na přirozených svazích tam, kde byly kopce, zjednodušilo konstrukci a velmi zlepšilo ozvučení. Z nejvýše položené řady sedadel divadla je skvěle vidět pozůstatky starého města a jeho okolí. Na sever je klikatý tok řeky Kyastros. Trošku blíže, částečně ukryty stromy a křovím, jsou mohutné zříceniny chrámu sv. Marie, kde se konaly dva církevní sněmy, a to roku 431, který oficiálně vyhlásil Marii za matku Boží, a tzv. "Lupičská synoda" roku 449.

Na úpatí tohoto divadla začíná Arkadiana, 12 m široká ulice, hlavní spoj mezi středem města a starým přístavem na západní straně. Její dláždění z bílého mramoru se třpytí v slunečním světle. Dosud jsou tu pozůstatky kolonádních ulic, které byly v noci osvětlené. Na konci Arkadiany, kde byl kdysi přístav, jsou nyní svěže zelená pole, úrodnější než kterékoli jiné v blízkém okolí, protože řeka Kyastros sem naplavila aluviální půdu. Nynější pobřeží Egejského moře leží asi 5 km dále na západ. Přístav se však zaplnoval naplaveninou, čemuž staří obyvatelé přes všechno úsilí nedokázali zabránit. To bylo jednou z příčin, proč Efes ztrácel na významu jako důležité obchodní město a proč byl také nakonec opuštěn.

Na západní straně za bývalým přístavem se zdvihá kopec Astyages, na jehož svahu je možno vidět starou budovu, která se tradičně označuje za místo Pavlova vězení. Nemáme však žádné důkazy, že by apoštol byl někdy v Efesu uvězněn. Na hřebeni jižně ležícího vrchu Koressos leží pozůstatky řeckého města, jehož více než 10 km dlouhá zeď obklopovala kdysi Efes a vytvářela plochu asi 410 ha. V údolí mezi Koressem a Pionem jsou zříceniny veřejné budovy starobylého města. Mezi nimi jsou velké agory - tržiště; Serapeum, chrám věnovaný egyptskému bohu Serapisovi; Celsova knihovna, rozsáhlé římské kopule, vodovody, jimiž se přiváděla voda z hor do města; odeum, "malá hudební síň" aj.

Agora, tj. tržiště, byla střediskem společenského a hospodářského života každého starého města, a rozsah efeského tržiště, z něhož byla vykopána jen část, ukazuje, jak důležitým městem musel být Efes. Ze všech stran se sem sbíhají chodníky, za nimiž byly obchody. Některé z nich byly vykopány a některé i obnoveny, takže dnešní návštěvník může vidět jejich dávnou podobu. Jaký je však rozdíl mezi minulostí a přítomností! Kdysi bylo toto prostředí rušným střediskem lidnatého města, ve kterém návštěvník viděl krásné stavby a sochy a byl svědkem čilého velkoměstského života. Dnes jsou kolem jen pahýly zbořených sloupů, hromady země a trosky ještě nevykopané. Z tohoto rušného a hlučného života, který naplňoval toto středisko jednoho z největších měst východního světa, nezůstalo nic. Z velkého kamenného oblouku, který na počest císaře Augusta a jeho rodiny postavili dva propuštění Agripovi otroci, leží na tržišti několik kvádrů. Nápis nebo věnování nazývá Augusta "pontifexem maximem", tj. předním velekněžem říše, což byl titul, který si později připisovali římští biskupové.

Jižně od tržiště leží slavná Celsova knihovna, která v dávných dobách soupečila v důležitosti s knihovnou v Alexandrii. Skládala se z přednáškové síně a čítárny, kolem které byly alkovny a v nich vzácné rukopisy. Zříceniny této slavné knihovny založené v době Janova působení jedním z nejbohatších občanů působí mocným dojmem na dnešního návštěvníka.

II. S m y r n a

Smyrna, dnes nazývaná Izmir, je jedním z nejkrásněji položených měst Malé Asie. Leží na severní straně zálivu, který sahá asi 50 km do vnitrozemí a má blízkými lesy dobře chráněný přístav. Okolnost, že je přístavním městem, ke kterému mají přístup oceánské lodi a že leží v srdci tohoto kraje, dávala Smyrně vždy přednost před jinými městy západní části Malé Asie a činila z ní jedno z nejdůležitějších obchodních středisek. K výhodám města můžeme přičíst jeho polohu v úrodném údolí řeky Meles a snadný přístup do zázemí a k jiným významným městům, jako Pergamon, Sardy a Efes.

První osadu založili Anatolci, zvaní Lelagové, severně od dnešního města. Asi od roku 1100 př. Kr. zde bydleli řečtí osadníci, nejdříve Aeoliani a později Iónі. Většinu obyvatel tvořili však Řekové i tehdy, když bylo město pod vládou cizích mocností, jako byli Lýdové, Peršané nebo Turci. Polohu Smyrna vybral Lysimachos, jeden z generálů a nástupců Alexandra Velikého. Projevil tím dobrý vkus a jedinečnou prozíravost. Smyrna, vybudovaná na jižních svazích u hermaického zálivu, se stala jedním z nejdůležitějších a nejkrásnějších měst západní Asie.

Podnebí je příjemné a bujná vegetace dodává místu kouzlo. Rostou zde oliv, cypřiše, fíky, granátová jablka, platany a datlové palmy. Hlavním produktem dnešního vývozu jsou izmírské fíky, tabák, hedvábí a dobře známé smyrnenské koberce. Nerostné bohatství okolních hor Smyrny poskytuje od pradávna železo, mangán, zlato, stříbro, rtuť, olovo a

antimon. V okolí se dobývá mladší uhlí. Jiným půvabem staré Smyrny byly její teplé prameny, které navštěvovali lidé trpící kloubovými záněty. Pitím této vody se údajně léčily vnitřnosti.

Tak měla Smyrna skvělé důvody stát se bohatým a lidnatým městem. Ve skutečnosti až do konce 1. světové války to bylo druhé největší město v Malé Asii, kde žilo asi 250 000 obyvatel. Po velkém požáru roku 1922, který město téměř zničil a vyžádal si tisíce lidských životů, a po vypovězení tisíců Řeků ze Smyrny roku 1922 a 1923 se počet obyvatel zmenšil. Podle posledního sčítání žije zde 230 tisíc obyvatel. Počet obyvatel ve starých dobách není znám.

Protože moderní město je budováno na povrchu staré Smyrny, je zde možno vidět jen málo zřícenin. Pozůstatky starých městských zdí Lysimacha je možno vidět na několika místech v sousedství nového Izmiru a taktéž je možno vidět i několik pěkně stavených, ale zbořených vodovodů. Pozůstatky této pevnosti, ovládající tuto scenérii, jsou byzantského původu; jen její nižší části sahají do doby římské a helénské. Jako ve většině starých měst bylo i ve Smyrně mnoho pohanských chrámů, ve kterých se však našlo jen málo zbytků. Občas, při kopání základů pro nové domy se najdou i sochy, které byli kdysi ozdobou těchto chrámů.

Nejzajímavější zbytky starého města jsou nedávno vykopané zříceniny objeveného a uvolněného tržiště, nacházejícího se v centru tohoto nového města. Archeologové dlouho marně hledali toto tržiště Smyrny, ve staré době tak slavné a jediné se třemi poschodími. Nejníže položené obchody byly pod zemí, další tvořily přízemí a třetí řada byla na vrchu kolonádních chodníků obklopujících celé tržiště. Po nedávném objevu byly provedeny vykopávky a některé restaurační práce, které dnešnímu návštěvníkovi umožňují živou představu o tomto nejslavnějším tržišti dávnověku. Podzemní haly a obchody jsou dobře zachovalé, ba některé by se daly použít tak, jak jsou. Ze starých staveb v přízemí zůstalo jen několik sloupů a všechny stopy dalšího poschodí už dávno zmizely.

Lid staré Smyrny byl obzvlášť hrdý na své místo jako na rodiště nejslavnějšího řeckého básníka, Homéra. Mnozí starověcí turisté navštívili Smyrnu, aby se poklonili památce tohoto skvělého muže, když cestovali do jiných měst uctívat své pověstné bohy.

Křesťanský sbor ve Smyrně prožil mnohá a těžká období pronásledování. Je zajímavé všimnout si, že od nejstarších dob se jménu Smyrna připisoval význam "myrhy", hořké aromatické pryskyřice dovážené z východní Afriky, symbolizující hořkost a utrpení. Moderní vědci popírají tento tradiční výklad a dávají přednost odvození ze slova Samorna, jména jednoho z anatolských božstev, které se v tomto městě uctívalo. Ať už je pravý výklad jména města jakýkoliv, historickou skutečností zůstává, že křesťané prožili ve Smyrně více utrpení než křesťané okolních měst.

Město mnohokrát zničila zemětřesení a ještě častěji cizí armády. V křesťanské době ho dobyli a vyloupili barbarští Góti, ukrutní Mongolové, divocí Seldžukové, horliví křižáci a v moderní době kemalští Turci. Jako příklad hrůz, které obyvatelé Smyrny kdysi zakusili, se můžeme zmínit o masakru téměř všech obyvatel města za Timura (Tamerlana), krvelačného mongolského dobyvatele ze 14. století, který vybudoval věž z hlav zajatých Smyrňanů. I v nové době se ve Smyrně odehrálo několik velkých masakrů, jako např. v boji Řeků s Turky. Po 1. světové válce město opět vystřídalo majitele a prožilo nevýslovnou hrůzu, ve které podle zpráv zahynuly desetitisíce obyvatel.

Od doby Janovy, kdy zde kladli své životy hrdinští mučedníci, vytrpěla křesťanská obec několik pronásledování. Nejslavnějším z těchto mučedníků byl zřejmě Polykarp, učedník apoštola Jana a později i biskup Smyrny. Byl zaživa upálen (kolem roku 155) buď na stadionu nebo ve velkém divadle; obě místa se označují za místo jeho skonu. A přece jeho smrt jakož i krev jiných statečných mučedníků přinesla hojné ovoce v následujících desetiletích a staletích. Smyrna se stala jedním z nejmocnějších středisek křesťanství jižní poloviny římské říše a byla posledním maloasijským městem, které podlehlo mohamedánským hordám. Po 1. světové válce byly téměř čtyři pětiny obyvatel křesťané, což je důakzem, jak úporně obyvatelé Smyrny zachovávali své náboženství. Nakonec ho však přece stihl úděl všech jiných křesťanských středisek Malé Asie a podlehlo mohamedánům. Když roku 1922 turecký vládce Kemal Paša vyhnal Řeky ze Smyrny, křesťanská obec utrpěla smrtelnou ránu.

III. Pergamon

Pergamon, ležící v rozsáhlém údolí asi 5 km severně od řeky Kajkus a asi 25 km od moře, byl dalším ze slavných maloasijských měst. Palác, chrámy, divadla, gymnázia a jiné veřejné budovy starého Pergamonu byly vybudovány na vrcholu a úbočí vysokého kopce. Rezidenční část města leží na jeho úpatí, tam, kde se nyní nachází město Bergama, které má asi 20 000 obyv.

Toto město založili řečtí kolonisté. I když nevíme mnoho o jeho počátcích, zdá se, že už v 5. století př. Kr. bylo důležité, jak nasvědčuje skutečnost, že roku 420 př. Kr. razilo vlastní peníze. Více o něm víme z dějin počínajíc 3. stoletím př. Kr. V té době Lysimachus, jeden z Alexandrových vojevůdců a nástupců, uložil svůj poklad, 9 000 hřiven zlata v silné pevnosti tohoto města. Po jeho smrti roku 281 př. Kr. si tento poklad přivlastnil jeho opatrovník Filaterus, který se sám ustanovil vládcem Pergamonu (283 - 263 př. Kr). Stal se zakladatelem bohaté attalské dynastie, která vládla asi 150 let. I když dějiny nezávislého pergamonského království byly krátké, zanechaly svou stopu v antickém světě a bohatství jeho králů se stalo tak příslovečným, jako bylo kdysi bohatstvo Kroisovo v Sardách.

Attalos I. (241 - 197 př. Kr) byl prvním slavným vládcem tohoto království. Musel porazit Galy, předchůdce Galatů, o kterých je zmínka v Novém zákoně, kteří vtrhli do Malé Asie ze západu a usadili se uprostřed Anatolie (viz 6BC, dodat. pozn. k Sk 16). Když byli Galové roku 240 př. Kr. definitivně poraženi, Attalos mohl ke svému království připojit mnoho nových území. Po jeho smrti vládlo město Pergamon nad celou Myzií, Lýdií, Carií, Pamfýlií a Frýgií, což tvořilo téměř polovinu Malé Asie. Bohatství, které plynulo z těchto krajin v podobě poplatků, se použilo k výzdobě hlavního města v takové míře, že se stalo jedním z nejobdivuhodnějších měst své doby. Mělo tolik chrámů, divadel, cvičišť a jiných monumentálních veřejných budov, že bylo pokládáno za nejbohatší město světa.

Za vlády následujícího krále, Eumena II. (197 - 159 př. Kr.) byla založena knihovna, která postupem času získala asi 200 000 rukopisů. Tato knihovna podněcovala žárlivost egyptského vládce Ptolemaia V. (203 - 181 př. Kr.). Ten v obavě, že pergamská knihovna brzy zastíní slávu knihovny alexandrijské, zakázal vývoz papyru, nejužívanějšího psacího materiálu starého světa. Protože Egypt byl jedinou zemí, kde se zhotovovaly papyrové svitky, doufal, že takto omezí výrobu knih v cizích zemích. Toto omezení se nepřímo stalo blahodárným, protože pergamské knihaře to vedlo k vynálezu pergamenu, nejjemnějšího materiálu, jaky se kdy vyráběl. Pergamen je z mladých zvířat (telat, jehňat a kůzlat) rafinačním třístupňovým způsobem vypracována kůže. Má přednosti před obyčejnou kůží, kterou staré národy rovněž používaly k psaní. Protože tento nový písař-

ský prostředek byl vynalezen v Pergamonu,nazýval se řecky pergamenos, latinsky pergamenus. Z těchto slov pocházejí moderní výrazy Pergament v němčině, parchemin ve francouzštině, pergamino španělsky a parchment anglicky. - Eumenovu knihovnu později z Pergamonupřestěhoval Markus Antonius a daroval ji Kleopatře. Když Arabové dobývali Egypt, knihovna byla zničena s mnohými jinými sbírkami knih starého světa.

Za Eumena II. byl postaven i velký oltář Diovi, mistrovské dílo pergamonských umělců; později o tom řekneme více. Jedním z nejpodivuhodnějších technických výtvorů z doby jeho vlády byl vodovod, dodávající vodu pod tlakem až do pergamonské akropole. Tato voda proudila z horských pramenů,ležících nad vrcholem akropole, pomocí několik mil dlouhého potrubí brázdícího půdu, na které bylo město vybudováno. Nikdy ve staré době nebylo podniknuto tak náročné dílo a za celá staletí nemělo ani obdoby. Pozůstatky tohoto vodovodu je možno vidět ještě i dnes.

Po Eumenovi II. následovali jen dva králové, Attalos II. (159 - 138 př. Kr.) a Attalos III. (138 - 133 př. Kr.). Důvod, proč Pergamon přestal být nezávislým královstvím spočíval v tom, že druhý ze zmíněných nástupců, velký obdivovatel Říma, odkázal své království Římanům. Po jeho smrti se ho tito zmocnili a kolem roku 129 př. Kr. proměnili jeho část na asijskou provincii s hlavním městem Pergamon. I když po čase Pergamon ztratil ze své slávy v porovnání s Efesem a Smyrnou a konečně musel být svědkem, jak se hlavním městem provincie stává Efes, přece ještě na dlouhá století zůstal jedním z nejslavnějších a nejbohatších měst západní části Malé Asie.

V apoštolské době byl v Pergamonu zřízen křesťanský sbor, jak to vyplývá z 3. dopisu ve Zjevení (kap. 2,12-17). Tento dopis se zmiňuje o dobrých vlastnostech tohoto církevního sboru, jakož i o tom, že v tomto městě byl zabit věrný svědek Antipas; uvádí také přísné pokárání pergamonských křesťanů proto, že v církvi trpí modloslužbu a nemravnost. Město se stalo křesťanským střediskem a toto postavení si zachovalo po staletí. Roku 1304 dobyli město Seldžukové a 32 let později Sulejman. Od té doby patřilo Turecku, dokud se nestalo bezvýznamným městem, jakým je nyní.

Od roku 1878 zde německá vláda konala vykopávky mezi zříceninami Pergamonu, hlavně na Akropoli. Za těchto 80 let se odhalilo rozsáhlé prostranství, které poskytuje dnešnímu návštěvníkovi dobrou představu o situaci tohoto města. Nápisy různých chrámů zasvěcených Diovi, Dionysiovi, Athéně, Demetriovi a jiným bohům, jakož i nápisy na zříceninách královského paláce, různých divadel, cvičišť a jiných veřejných budov by byly nudné. Stručně popíšeme jen dvě z nejslavnějších pergamonských staveb; obě označili vykladači Písma za "stolici satanovu", o které je zmínka v dopise do Pergamonu ve Zj 2,13. Jednou z těchto staveb je Diův oltář, o kterém jsme se už zmínili a který vybudoval Eumenes II. ve 2. století př. Kr.; druhou je Asklepion, jedna z nejslavnějších starověkých nemocnic. Diův oltář nebyl jen obrovskou stavbou téměř 40 m dlouhou, asi 35 m širokou a přibližně 12 m vysokou, ale i skvělým dílem výtvarného umění a architektury. Sestával ze dvouposchodové haly vybudované v podobě podkovy, dole pokrytý krásnými tesanými reliéfy, zobrazujícími boj Pergamonu s Galií. Vrchní část tvořilo sloupořadí. Tato známá oltářní stavba byla původně velkou atrakcí města a někteří komentátoři se domnívali, že jde o satanovu stolici, na kterou upozorňuje Jan ve Zjevení. K. Humann, první archeolog v Pergamonu, odhalil tento oltář a vytáhl jeho modelované kamenné desky z byzantských městských zdí, do nichž byly vpraveny. Všechny tyto památky byly odvezeny do Berlína, kde byl celý oltář zrekonstruován v "Pergamonském muzeu" a šťastně unikl pustošení 2. světové války.

Jinou velkou a slavnou budovou v Pergamonu - i když ji někteří komentátoři pokládají za satanovo sídlo ze Zjevení - byl Asklepion, mohutná stavba věnovaná Asklepiovi, bohu lékařství, jednomu ze čtyř hlavních pergamonských božstev. Tato ohromná budova, ke které putovaly zástupy nemocných z velkých vzdáleností, aby se zbavili nemocí, byla vykopávána od roku 1928. Našly se v ní pozůstatky staveb, jako jsou místnosti, ve kterých se pacienti podrobovali vodoléčebným procedurám, amfiteátr, kde se dbalo o rozptýlení nemocných, a podzemní chodby, kde byli nemocní uspáváni (hypnotizováni), aby ve snu dostali božské poselství, pro jakou léčbu by se měli rozhodnout. Konečně zde byl kruhovitý chrám, kde pacienti přinášeli oběť dříve než opustili toto léčebné prostředí. Na nádvoří Asklepionu stojí pomník se dvěma ostře se rýsujícími Aeskulapovými hady, dodnes symbolem lékařského povolání.

Nejslavnější lékař starověku Galenos (kolem roku 130 - 200 po Kr.) se narodil v Pergamonu a v lékařském povolání se vzdělal v Asklepionu. Později studoval ve Smyrně, Korintu a v Alexandrii. Jeho vliv v lékařské vědě mocně působil v celém středověku a jeho spisy nasvědčují, že lékaři jeho doby měli určité vědecké poznání o funkcích lidského těla, jakož i o léčivé moci některých léků a léčebných metod.

IV. Tyatira

Tyatira bylo staré lýdské město, ležící na řece Lykus, přítoku Hermu v severní části Lýdie, ale tak blízko Mýzie, že i staří se častokrát omylem o něm zmiňovali jako o mýzijském městě. Kromě toho, že bylo posvátným městem lýdského boha slunce Tyrimna, zobrazovaného obvykle jako jezdecké božstvo, nejstarší dějiny tohoto města dobře neznáme. Kolem 3. století př. Kr. upadlo toto město zdánlivě a znovu ho založil Seleukos Níkátor (301 - 281 př. Kr.) a osadil Řeky. Od té doby zůstala Tyatira jedním z menších helénských měst v lykusském údolí; nikdy však nebyla hlavním městem jako Efes, Smyrna nebo Pergamon.

Zdá se, že od té doby se město těšilo stále pohodě pokojného života; jeho dějiny později blednou v porovnání s dějinami měst, jakými byly Smyrna a Efes. Tyatira byla vtažena do války až roku 190 př. Kr., když Antiochus Velký poslal sem své vojsko dříve, než se setkal s římskou armádou. Avšak následující boj mezi ním a Scipiem proběhl u Magnesie, asi 70 km jižně od Tyatiry - tak město uniklo pohromě.

Staré město leží pochováno pod Akhisarem, městem, které má asi 20 tisíc obyvatel, zaměstnávajících se nyní hlavně výrobou koberců. Turecké jméno Akhisar, "bílý zámek", pochází z bílých zřícenin středověkého hradu, které leží nedaleko tohoto moderního města. Vědecké vykopávky se v tomto městě nikdy nekonaly. Když však místní obyvatelé vykopávali základy pro stavbu svých příbytků, častokrát našli různé předměty historické ceny. Na světlo a pak do různých muzeí se tak dostaly mnohé nápisy.

Stará Tyatira byla městem cechů. V žádném jiném městě západní Asie nebylo tolik různých řemeslníků organizovaných do tak ukázněných cechů, jako v tomto městě. První místo mezi nimi patřilo cechu barvířů látek. Tyatirští barvíři se naučili vyrábět šarlatovou barvu z moreny barvířské místo z mořských korýšů, jak to dělali v jiných barvířských střediscích starého světa. Tato šarlatová barva, zvaná nyní turecká červeň, umožňovala tyatirským barvířům úspěšně konkurovat jiným barvířským centrům. Lýdie, jedna z prvních získaných členek Pavlových ve Filipis, je nazvána "obchodnicí se šarlatem z města Tyatiru" (Sk 16,14). Toto anatolské město mělo zřejmě své obchodní zástupce i v jiných zemích, např. v Makedonii, v městě Filipis.

Ve staré Tyatiře byl chrám věnovaný jakémusi božstvu Sambatu, ve kterém veřejná prorokyně oznamovala své věštby. Někteří bibličtí vykladači se domnívali, že Janova slova o "Jezábel, kteráž se býti praví prorokyní, aby učila a svozovala služebníky mé" (Zj 2,20), se zmiňuje o této věštkyni v chrámu Sambatu. Správnost tohoto výkladu je zřejmě sporná a není ani jisté, zda W.M.Ramsay právem vidí v tomto 4. dopise Zjevení (Zj 2,18-29) narážky na povolné křesťany některých cechů. Domnívá se, že mnoho členů církve stále žilo podle svých příslušných cechových organizací, ke kterým patřili dříve než se stali křesťany, a že se nepřestali zúčastňovat některých nemravných a pochybných slavností a jiných shromáždění.

Z poznámky církevního otce Epifania, který píše, že na začátku 3. století přijalo celé město i s okolím montanistický blud, zřejmě vyplývá, že církev v Tyatiře ztratila svou čistotu a v prvních stoletích křesťanského období prožívala těžkosti. Jinak z dějin křesťanské církve v tomto městě mnoho nevíme; její duchovní stav se stal symbolem padlé církve celého středověku.

V. Sardy

Asi 80 km severovýchodně od Smyrny a 5 km jižně od řeky Hermos leží Sardy, hlavní město lýdského království. Jeho akropole byla vybudována na severním úpatí hory Tmolos s přirozeným příkopem po obou stranách, který tvořila řeka Paktolos, přítok Hermu. Původní město úplně chránily ochranné zdi pahorku akropole, později se však rozšířilo do roviny na úpatí.

O městě se poprvé hovoří v dějinách jako o hlavním městě lýdského království v 7. století př. Kr. Asi v té době zde byly vynalezeny peníze a jako takové se poprvé použily. Tím si staří Lýdové získali slávu za vynález trvalého a světoširéhо významu.

O dějinách lýdského království a Kýrově (bibl. Cýrus) dobytí Sard pojednává 3BC, str. 50-54. Po Kýrově vítězství nad Sardami se toto pyšné a bohaté město království stalo sídlem perského satrapy a v paláci, ve kterém kdysi bydleli pohádkově bohatí lýdští králové, si zřídili přibytky perští satrapové. Kolem roku 500 př. Kr. zažilo město Sardy svou první větší tragédii, když se proti perské vládě vzbouřili Iónové a dolní město spálili. To rozhněvalo Daria Velikého, takže se rozhodl pomstít tento zločin. Přikázal svým služebníkům, aby mu každé ráno připomínali tento sardský oheň. Perské války proti Řecku byly výsledkem Dariova hněvu a právě ze Sard vyrazil Artafernes, Dariův bratr, při prvním perském tažení proti Řecku roku 490 př. Kr. Sardy byly také sídlem Kýra Mladšího, který jako satrapa vítězně bojoval při Kunexu roku 401 př. Kr. proti svému bratrovi Artaxerxovi II., kde Xenofon a jeho 10 000 Řeků získali věčnou slávu. Toto město podlehlo ještě mnohokrát po perském údobí. Alexandr Veliký ho ovládl roku 334 př. Kr. a Antigonus, jeden z jeho generálů, ho znovu dobyl o 12 let později. Od roku 301 př. Kr. bylo město Sardy v rukách Seleukovců po více než 100 let. V této době byla dobyta akropole jako za Kýra. Když Antiochus Veliký roku 218 př. Kr. obléhal toto město, jeden z řeckých vojáků se dostal na zdi a oblé a jícímu vojsku město otevřel.

Roku 190 př. Kr. se toto město stalo částí pergamonského království asi na 60 let. Když království dobyli Římané roku 133 př. Kr., stihl Sardy jejich osud, i když už předtím mnoho ztratily ze své důležitosti - v porovnání s Efesem a Smyrnou. Roku 17 po Kr. bylo město velmi poškozeno zemětřesením, avšak Tiberius mu dopomohl k výstavbě tím, že na 5 let ho zbavil poplatků a poskytl mu zvláštní fondy. Město Sardy znovu zažilo

období prosperity a po zrušení této římské provincie v Asii roku 295 se znovu stalo hlavním městem Lýdie. Avšak roku 1402 ho divoký Mongol Timur (Tamerlane) zničil tak dokonale, že tu kromě hromady zřícenin nezůstalo nic, a od té doby město, které bylo kdysi jednou ze tří metropolí světa, upadlo do zapomenutí.

Dnešní návštěvník sardských zřícenin dávného města nachází zbytky mnoha starých staveb. Rušivé síly přírody poznamenaly tento akropolní pahorek a pohřbily různé staré zříceniny. Na mnoha místech je možno pozorovat zbořené zdi a jiné neznámé stavby. Jedinou vykopanou budovou je velký chrám Kybely, praматi bohyně Malé Asie, kterou ztotožňovali s Artemidou (Dianou), podobně uctívanou jako Artemis v Efesu.

Tento chrám byl - ostatně, jako všechny stavby - zbořen a pochován hluboko pod troskami, až jej roku 1910 začala vykopávat americká expedice vedená H. C. Butlerem. Jen vrcholy dvou z mnoha jeho sloupů vyčnívaly ze země a prozrazovaly badatelům místo tohoto starého chrámu. Když byla odstraněna asi 15 metrová vrstva zřícenin a země, objevil se celý chrám, přičemž se poznalo, že nižší zděné části jsou poměrně dobře zachované. Výška mnoha sloupů dosahovala poloviny své původní výšky. Můžeme si proto utvořit přesný obraz základního plánu a stavebních podrobností tohoto velkého chrámu, který měřil asi 110 x 50 m. Sloupy dosahovaly rozměrů efeského Artemisia a dva z nich stojí dosud ve své původní výšce 20 m i s hlavami. Mnohé z nich se zachovaly jen asi do výšky 8 m. Jsou postaveny z kamenných válců asi 2 m širokých v průměru, spočívají na základnách jedinečně zdobených různými kresbami.

Butlerova expedice vykopala kromě velkého pohanského chrámu i zbytky malého, starého cihlového chrámu. Tento malý chrám je jedinou památkou křesťanské minulosti Sard, které byly v prvních stoletích křesťanské éry biskupským sídlem. Po dobu pět let trvajících vykopávek od roku 1910 až 1914 se na tomto starém hřbitově odhalilo mnoho jiných zajímavostí. Našly se mnohé umělecké předměty z doby lýdského království jako i jiných období a odhalily se mnohé řecké, lýdské a aramejské nápisy.

Z dřívější slávy tohoto města nezůstalo nic kromě několika zřícenin a chatrných příbytků tvořících malou tureckou vesnici slavného jména "Sart" jako vzpomínka na to, čím toto město bylo ve staré době. Jeho sláva byla v troskách už tehdy, když Jan připomínal sardskému sboru, že město má jméno, tj. pověst, že žije, i když ve skutečnosti je mrtvé (Zj 3,1). O kolik více to platí dnes! Toto kdysi slavné město pokrývají dnes pole, na kterých se občas vyhrabou nějaké pozůstatky. Tam, kde kdysi hodovali a vládli nejbohatší monarchové Malé Asie, orají dnes chudobní turečtí sedláci. V jedné vykopané monumentální budově starověku, v chrámě Kybely, mistrovském díle antického umění a architektury, se volně potulují kozy. Město ještě stále nese své slavné jméno, je však mrtvé, jak jen může být staré město bez života.

VI. Filadelfie

Filadelfie byla postavena na řece Kogamus, jižním rameni řeky Hermos. Jako vnitrozemské anatolské město leží asi 125 km východně od Smyrny a byla vybudována na terase asi 200 m nad hladinou moře na dolním úbočí pohoří Tmolus. Za městem jsou sopečné útesy z historických dob, i když dosud nemáme žádné písemné záznamy o nějaké sopečné činnosti v této oblasti. Jako v jiných sopečných krajích je půda i v okolí Filadelfie tou nejúrodnější, takže některé z nejkrásnějších vinic západní části Malé Asie najdeme právě v jejím okolí. Filadelfie byla nejmladší ze sedmi měst, kterým byly adresovány dopisy Zjevení. Byla založena kolem roku 150 př. Kr., v době vlády pergamonského krále Attala II. a dostala jmé-

no Filadelfia, "bratrská láska", na počest věrnosti krále Attala II. jeho staršímu bratrovi Eumenovi II. který před ním vládl v Pergamonu. V různých dobách měla Filadelfie různá jména. Na začátku 1. století po Kr. byla na čas známa pod jménem Dekapolis, protože byla jedním z deseti měst roviny, na které ležela. O něco později vystupuje pod jménem Neo-Kaisaria k poctě císaře Tiberia, který pomohl znovu vybudovat toto město po ničivém zemětřesení roku 17 po Kr. Za Vespasiana neslo toto město jména Flávia podle císařovy rodiny. Později se však znovu vrátilo k svému bývalému jménu Filadelfie a pod tímto jménem psal Jan ve Zjevení (kap. 3,7-13) dopis tamějšímu sboru. Dnes se město jmenuje Alašehír. Toto jméno si někteří návštěvníci nedostatečně znalí turečtiny falešně vykládají jako zkratku výrazu "Allah-šehúr" - "město Boží". Toto pojmenování ve skutečnosti znamená "načervenalé město" - kvůli barvě půdy sopečného původu, na níž je město vybudováno.

Protože Filadelfie leží na hlavní cestě mezi horní Frýgií a Smyrnou, stala se důležitým vnitrozemským městem a shromáždila dostatečné bohatství pro stavbu nádherných chrámů a jiných významných veřejných budov. Z tohoto důvodu se staří autoři zmiňovali o Filadelfii jako o malých Aténách. A přece toto město nikdy nedosáhlo politického, hospodářského nebo náboženského významu jiných, už popsaných měst.

Křesťanství si podle všeho našlo cestu do Filadelfie už v apoštolské době, jak to vyplývá z dopisu ve Zjevení, určeného církvi v tomto městě. Jinak nevíme nic o prvých dějinách místního sboru. V pozdějších dobách byla Filadelfie sídlem biskupa, ve 13. století byla křesťanským střediskem celé Lýdie, protože zde měl své sídlo arcibiskup. Zdá se, že v následujících staletích bylo toto město křesťanskou pevností velké mravní síly, protože umělo odolávat útokům barbarských kmenů, které opětovně dorážely na Malou Asii. V tomto ohledu měli obyvatelé Filadelfie všechny důvody pochlubit se svou historií. Úspěšně obstáli v seldžukovském obležení roku 1306 po Kr. a přinutili nepřítele k ústupu; roku 1324, kdy se Seldžukové znovu pokoušeli dobýt toto město, vyšli znovu bez porážky. Žádné jiné maloasijské město se nemohlo pochlubit tak statečnou minulostí. A přece po dlouhém odporu podlehlo i toto město Turkům roku 1390 a potom roku 1402 ho opanoval Timur (Tamerlane). Obyvatelé Filadelfie se silou nemohli vyrovnat divokým mongolským hordám Timurovým, přece však kladli hrdinský odpor. Prudkému útoku nakonec město podlehlo a Timur postavil zeď ze statečných obětí Filadelfie, jako postavil věž z lebek zajatých Smyrňanů v době obležení jejich nešťastného města. Obyvatelé Alašehíru dodnes ukazují místo této hrůzostrašné události.

Tato pohroma nezničila vůli křesťanů z Filadelfie žít a nemohla ani uhasit jejich rozhodnutí věrně zůstat při svém náboženství. Zdá se, že pamatovali na napomenutí držet to, co mají, aby jim nikdo nevzal korunu (Zj 3,11). I když se nakonec Turci zmocnili celého kraje a křesťanství v Malé Asii vymíralo pomalu ale jistě, Filadelfie zůstala, podobně jako Smyrna, křesťanským městem. Je to pozoruhodná okolnost, že tato dvě města, Smyrna a Filadelfie, která si podržela svůj křesťanský charakter déle než kterákoliv jiná města Malé Asie, jsou právě těmi městy, jejichž sbory v době Janově byly tak čisté a bez poskvrny, že v dopise jim adresovaném není žádná výčitka.

Na konci 1. světové války byla většina obyvatel Alašehíru stále ještě křesťanská. Avšak i toto město později stihl úděl Smyrny, když Turci vypověděli roku 1923 křesťanské obyvatelstvo. A proto dnešní návštěvník najde v tomto městě jen pobořené pilíře a zdi velké katedrály a uprostřed města dobře vybavenou mohamedánskou mešitu. Místo zvonů křesťanského kostela je slyšet hlas muslimského kněze, zvoucího k modlitbě z výšky štíhlé

věže (minaretu). Návštěva staré Filadelfie není jen smutným zážitkem pro křesťanského návštěvníka; zklaman je i archeolog pátrající po slavné minulosti tohoto města. Musí být totiž svědkem, jak v ubohém zbytku bývalého města hnízdí čápi a roste plevel a tráva. Kromě neurčitých zřícenin nezůstalo nic ze slavných chrámů, mohutných cvičišť a starověkých divadel, které pomohly Filadelfii k přízvisku "malé Athény". Ničivé dílo minulých staletí bylo tak pronikavé, že je stěží možno najít stopu bývalé slávy města.

VII. L a o d i c e a

Asi 160 km východně od Efesu byla Laodicea, poslední ze sedmi měst, kterým Jan adresoval dopisy ze Zjevení. Nacházela se v údolí řeky Lyku, která protéká mezi pohořím 2400 - 3000 m vysokým. Tento Lykos ve Frýgii, přítok Meandru, nesmíme zaměňovat s Lykem, na kterém byla postavena Tyatira, přítokem Hermosu. Laodicea byla asi 3 km jižně od frýgijského Lyku, přibližně ve výšce 250 m nad mořem na hlavní cestě z Efesu k Eufratu. Založil ji pravděpodobně Antiochus II. (261 - 246 př. Kr.), jeden ze Seleukovců z helénské doby, který pojmenoval město podle své sestry a ženy Laodiceje a osídlil ji Syřany a Židy z Babylónie. V 1. století své existence byla Laodicea bezvýznamným městem, avšak její význam rychle rostl po utvoření římské provincie v Asii ve 2. století po Kr.

Svým položením v kraji a chovem velkých stád černých ovcí se stala Laodicea obchodním střediskem s výrobou lesklé černé vlny a černých oděvů, zde zhotovovaných. Jak vlna tak i roucha se vyvážely do mnoha zemí. Toto město bylo též známo jako vývozní středisko slavného očního prachu a významné finanční centrum s několika velkými bankovními domy a nesmírným bohatstvím. Městu dělal jméno i blízký chrám Men Karou, kde byla dobře známá lékařská škola. V římské době byla Laodicea jedním z nejbohatších měst Východu; císař Nero ji nazval "jedním ze slavných měst Asie", když nabídl obyvatelům finanční pomoc při výstavbě města zničeného prudkým zemětřesením roku 60 po Kr. Tito pyšní a zámožní občané však odmítli tuto pomoc a vzkázali "dobrodinci", že mají dost prostředků na výstavbu města, i bez cizí pomoci.

Znalost dějin Laodeceje, jejího bohatství a hlavních výrobků pomáhá pochopit význam některých výroků Janova dopisu adresovaného křesťanskému sboru v Laodiceji (Zj 3,14-22). Jeho členové si mysleli, že jsou "bohatí, zbohatli, a žádného nepotřebují", i když ve skutečnosti byli duchovně "bídní, mizerní, chudí, slepí, i nazí" (v. 17). Pán Ježíš je však napomínal, aby nespoléhali na zlato svých peněžních ústavů, ale aby si "koupili od něho zlata ohněm zprubovaného, aby zbohatli" (v. 18). Radil jim, aby si koupili od něj "roucho bílé, aby byli oblečeni, aby se naokazovala hanba nahoty jejich" (v. 18). Někteří komentátoři vidí v tom narážku na pýchu Laodicejských pro lesk černých oděvů zhotovovaných v jejich městě a vyvážených do mnoha zemí. Proč by se jim mělo vytýkat, že jsou "nazí" (v 17)? Komentátoři se také domnívají, že oční prášek byl důvodem pro radu: "A očí svých pomaž kollyrium, abys viděl" (v.18).

Apoštol Pavel, který poslal list do Laodiceje - jenž se pravděpodobně ztratil - dokazuje, že křesťanský sbor v Laodiceji byl založen v prvním apoštolském období. Zdá se, že tato církev rychle vzrůstala, takže se Laodicea stala sídlem biskupa ve 2. století. Jeden z biskupů jménem Sagaris zde zemřel mučednickou smrtí roku 166 po Kr. V různých záznamech je zmínka i o jiných křesťanských mučednících z Laodiceje, kteří položili svůj život v době pronásledování v prvních staletích křesťanského období. Ve 4. století se zde konal důležitý církevní sněm.

V 11. století dobyli toto město Seleukovci, avšak křesťanští křižáci ho osvobodili roku 1119. O 200 let později ho zničili Turci a už nikdy nebylo vybudováno. Na jeho místě je nové město se jménem Denozli, postavené nedaleko pramene v blízkosti Laodiceje. Stavební materiál pro toto nové město poskytly zříceniny staré Laodiceje, které sloužily za kamenný lom. Turecké jméno tohoto rumiště je Eski Hisar - starý zámek.

Vědecké vykopávky se na těchto místech nikdy nekonaly, i když rozsáhlý prostor pokrytý zříceninami slibuje bohatou odměnu kterékoliv archeologické výpravě. Dvě římská divadla jsou poměrně dobře zachovaná a prostorné závodiště je tu také možno najít. Kromě toho zde také zůstala sloupořadí, vodovody, které zásobovaly město vodou, a zříceniny prvních chrámů, i když o totožnosti jednotlivých zřícenin rozhodne definitivně jen archeologický výzkum.

DĚJINY VÝKLADU PROROCKÉ KNIHY ZJEVENÍ

I. LETMÝ POHLED NA POKROK A ÚSTUP PŘI VÝKLADU ZJEVENÍ

Úpadek a oživení zájmu o Zjevení. Na začátku křesťanského období byla už prorocká kniha Daniel uznanou součástí starozákonního kánonu. Kniha Zjevení byla však napsána okolo roku 100 po Kr. Bylo třeba skoro 300 let, aby věřící všude přijali Zjevení za skutečné dílo apoštola Jana a aby se jako takové dostalo do kánonické sbírky Písma.

Určitou nerozhodnost je možno zdůvodnit výstřelky ve výkladu, které provázely snahu postihnout prorocký smysl tisíciletí ve druhé kap. Zjevení. Chiliasté, kteří horlivě učili o pozemském tisíciletém království svatých s Kristem, šířili některé představy o fantastické hojnosti a prospěchu, kterým se podle nich mělo toto období vyznačovat. Tato krajnost, která pocházela jednak ze židovské apokalyptiky a jednak z pohanské tradice, vyvolala kritiku této knihy a vedla k popírání její pravosti. Následky tohoto pochybovačného přístupu k ní přetrvaly až do doby Lutherovy a můžeme je pocitovat i v kritických námitkách moderni mu.

Doplněk a dokončení Daniele. Kniha Zjevení je zřejmým doplňkem neb doplněním a objasněním proroctví z Daniele. Avšak v Janově době se čtvrtá velmoc z Danielova pořadí, Řím, stala historickým východiskem právě tak, jako Danielovi Babylón. Zjevení odhaluje rozličné rysy charakterizující období této čtvrté světové mocnosti, její vládu, rozdělení, nábožensko-politické spory a vítězný konec. Zjevení načrtává velký spor mezi pravou a nepravou církví v celé křesťanské éře. Uvádí mocnosti a vývojové momenty, které v Danielově náčrtu nejsou ještě předznamenány.

Vyvrcholení v kritické době konce. Zjevení uvádí vývoj a pořadí posledních událostí, které se v teologii označují názvem eschatologie. Líčí důležité události těchto posledních dní - konečné hnutí ve velkém sporu věků. Oznamuje poslední Boží poselství a výzvu lidem, závěrečné vyústění, končící na sklonku času milosti; popisuje jak tresty, které stihnou nekající odpadlíky, tak i slavné a věčné vítězství spravedlnosti. Zahrnuje vznik a poselství druhého adventního hnutí a popisuje ostatky, sedmý a poslední úsek pravé církve. Věříme, že jde o jedinečné proroctví "přítomné pravdy" pro dnešek vrcholně aktuální a měli bychom mu rozumět na vykladačském pozadí minulých století.

Kniha Zjevení vysvětluje a zvýrazňuje proroctví Starého zákona a obzvlášť předpovědi proroka Daniele. Symboly a časová období dvou velkých apokalyptických proroctví, Daniele a Zjevení, patří nerozlučně k sobě.

Proroctví o čase ve Zjevení. Význam koordinovaného přístupu k těmto knihám můžeme postihnout při rozvíjení zásady rok za den v různých opakovaných časových úsecích 1260 dnů, 42 měsíců, tj. 3 a 1/2 času. Zásadu rok za den uplatňovala již první církev. Dále Joachim z Flore (okolo roku 1130-1202)) ji vztahoval na útěk "ženy", tj. církve na poušť za 1260 roků. Tato nová aplikace znamenala základní pokrok. Časem vedla k podobnému ztotožnění nejdelšího Danielova prorockého období 2300 dnů za roky, na které se nakonec hledělo jako na časové období obepínající kromě 1260, 1290 a 1335 letých úseků, 10 dnů krutého pronásledování církve, 3 a 1/2 dne dvou svědků, "5 měsíců" a 391 let apokalyptických troubení ze Zjevení. Jen na tisíciletí ze Zjev 20 se hledělo jako na období nespadající do 2300 prorockých dní.

Zápas věků a smysl milenia. Některá proroctví Zjevení postihla věřící v době jejich naplnění, rozhlásili o tom doširoka zvěst a ta se nám zachovala pro budoucnost. Jiné aspekty se staly předmětem velkého překrucování a

a ústupků, které natrvalo ovlivnily chápání a duchovní blaho církve i národů víc, než některé z jiných Danielových proroctví.

Tichonius a Augustin počítali těchto tisíc roků zpětně od počátku Kristova prvního příchodu a překlenuli tím křesťanské období. Augustinův výklad tohoto převráceného náhledu na milenium se stal základem převládajícího středověkého názoru a filozofie, že Kristovým pozemským královstvím je katolická církev. I když protestanti toto Augustinovo chápání milenia zavrhli, dodnes zůstalo platnou koncepcí římskokatolické církve.

Až nějaký čas po reformaci se dostalo milenium opět na své chronologicky správné místo - na konec času - jeho úvodem má být druhý advent a vymezuje ho dvojí vzkříšení. Krátce na to se objevil druhý převrácený názor. Daniel Whitby, anglikánský rektor, vyslovil svoji revoluční tézi roku 1703, že tisíc roků je určité slavné období v budoucnosti, předcházející druhý příchod; je to doba, kdy bude svět obrácen společným lidským úsilím za pomoci Ducha. Prohlašoval, že přestanou války a na zemi zavládne univerzální spravedlnost a rovnost. Postmilenialismus odkládá druhý příchod na konec tisíciletí.

Takto vznikl další ještě nesprávnější názor o tomto velkém proroctví ve Zj. 20. Tento klamný závěr vyvolal nevyhnutelnou reakci poselství hlásajícího druhý příchod v posledních dnech před počátkem tisíciletí. Toto poselství zvěstovalo, že kataklysmický konec věků nadejde při druhém osobním a slavném příchodu Kristově a doslovném zmrtvýchvstání spravedlivých mrtvých. Brzo názory jednoho křídla moderního premilenialismu vyvolaly značnou reakci ze strany obhájců amilenialismu, názoru, podle kterého tisíciletí obrazně znamená celý křesťanský věk.

Katolické protivýklady a moderní protestantismus. Protestantští reformátoři tvrdili, že papežský systém je prorokovaným antikristem, zobrazeným různými symboly: Danielova malého rohu, Pavlovým člověkem hříchu, tajemstvím nepravosti a Janovou šelmou, Babylónem, nečistou ženou, atd. Dva chytří jezuité odporovali tvrzení, že antikrist není výrazně křesťanský systém ve středověku, ale jednotlivec; podle Francisca Riber antikristem je nějaký Žid v daleké budoucnosti, který bude vládnout v Jeruzalémě, nebo podle Luis de Alcazara, pohanský římský císař vládnoucí v minulosti v prvních stoletích. A tak římskokatolíci plně vytlačili antikrista ze středověku. Přijetí obou tézí mělo účinně čelit převládajícímu protestantskému názoru.

V té době přijala velká většina protestantů tyto protichůdné názory, pravděpodobně si ani neuvědomovala autorství jezuitských předků. Většina fundamentalistů přijala Riberovo futuristické tvrzení, že šelma - antikrist je zlovolný ateistický tyran, který se zjeví a bude kořistit v Jeruzalémě za 3 a 1/2 skutečných roků na konci věků. Futurismus klade většinu knihy Zjevení do tzv. doby konce. Naproti tomu modernisté velkou mírou přijali Alcazarovu preteristickou tézi. Označují šelmu - antikrista za pronásledujícího římského císaře v daleké budoucnosti a v celém Zjevení vidí začátek křesťanského období. A tak moderní rozdělený protestantismus velkou mírou opustil jasné reformační svědectví o antikristovi a přijal výklady založené na jedné nebo na druhé z těchto vzájemně se vylučujících názorů navržených katolickou protireformací.

Výklady symbolů ze Zjevení. Komentátoři starosvětského probuzení 19. st. i Millerovo hnutí v Novém světě převzali základní historická stanoviska o proroctví od reformačních a poreformačních vykladačů. Avšak mezi těmito dvěma křídly oživujícího premilenialismu, obzvlášť když šlo o ráz tisíciletého království, byly základní rozdíly. Literalisté dali vznik dřívějšímu

mu fundamentalistickému futurismu, zatímco milleristé, z kterých vyšli i adventisté s.d., dále rozvíjejí historický výklad. Millerovi předchůdci museli věnovat více studia Zjevení než knize Daniel, která byla plněji postihnuta a pochopena. Vymezenost chápání jako dědictví raného protestantismu bylo vykladačský překonáno takto:
1. Současné datování tří andělů ze Zj 14 a jejich poselství.
2. První pokrok napravil falešné, všeobecně rozšířené protestantské chápání milenia jako "pozemského" království v tom smyslu, že tisíciletí je jen pro vykoupené.
3. Náhled, že nejen Babylón, matka ze Zj 17 a 18, ale i její dcery mají mylné učení, které třeba zavrhnout.

Výklad tří andělských poselství. Podrobnosti tří andělských poselství ze Zjev 14, obvzláště třetího poselství v souvislosti většího oddílu, od Zj 12. až 20. kap., bylo zvláštním předmětem nejpronikavějšího zkoumání a průkopníci adventistů s.d. zde učinili největší pokrok po roce 1844. Pečetě, troubení s udáním času, dva svědkové, dvě ženy (církve) ze Zj 12 a 17 byly už velkou měrou postihnuty jak ve světě Starém, tak i v Novém. Vykladači postihli i skutečný význam druhé symbolické šelmy ze Zjev 13. Avšak v 19. století se v církvi ostatků rozvinul systematický a ucelený výklad proroctví jako stavba, při které se Zjevení a kniha Daniel staly inspirovaným stavebním plánem.

Po tomto všeobecném zarámování a přehledu jsme nyní připraveni sledovat postupný rozvoj jednotlivých proroctví ze Zjevení.

II. SEDM SBORŮ JAKO SEDM OBDOBÍ KŘESŤANSTVÍ

Zájem o ztotožnění sedmi církevních sborů ze Zj 2 a 3 je možné zpětně vystopovat až k druhé polovici třetího století, k Viktorinovi, biskupovi v Pettau (zemřel okolo roku 303), prvnímu systematickému vykladači Zjevení. On zřejmě znal zásadu opakování jako charakteristiku Zjevení - že totiž sedm pečetí, troubení a korálů nenásleduje postupně za sebou, ale každá série opětovně tvoří celou křesťanskou éru. Podle Viktorina sedm sborů představovalo universální církev v sedmích fázích, tj. sedm tříd křesťanů. Rozvrhnutí příslušných časových úseků zůstalo však v dřívější době a pochopení bylo pozvolné.

Postupné ztotožnění období. Přešlo několik století, v kterých výklad Zjevení ovládala Tichonio - Augustinova zduchovnující interpretace. Jen postupně se lidé začali vracet k historickému pohledu na proroctví. Britský teolog a církevní historik 8. století, Venerabile Bede (okolo roku 673-735), jeden z prvních známých vykladačů Zjevení, věřil, že sedm církevních sborů jsou "obrazy všech sedmi církví", a zmínil se i o jejich určitém historickém sledu. Domníval se, že sardský církevní sbor představuje dobu antikrista a Laodicea období "nedostatku" víry před druhým příchodem. Dílo připisované německému mnichovi Walafridovi Strabovi (807-849), Glossa Ordinaria, podobně ztotožňovalo šestý církevní sbor. Vliv Bedeho je zřejmý i u Hayma, halberstadského biskupa z 9. století. Italský biskup Bruno ze Segri (zemřel roku 1123) a skotský mnich Richard ze St. Victor (zemřel roku 1173), počítali sedm sborů od zrodu církve do konce času.

Pierre Jean d'Olivi z jižní Francie, vynikající světlonoš mezi duchovními 13. století, věřil, že žije v blízkosti konce pátého období ze sedmi sborů, představujících křesťanskou éru. Berengarius z 11. století, kanovník katedrály v Tours a dříve vůdce odpůrců myšlenky o predestinaci

tvrdil, že římská stolice je "sídlem satanovým, tím naznačil stav církve symbolizované Pergamem. Naproti tomu přední literát své doby Albert Magnus z Cologue (zemřel r. 1280), označil "Mohamedův blud" za Jezábel v tyatirském církevním sboru.

Protestanské ztotožňování Tyatiry. Ačkoli již v 14. století viklefovský učenec Walter Bruse, vystudovaný v Oxfordu, viděl ve smyrnenském období deset let prudkého pronásledování za Diokleciána, zdá se, že o těchto církvích se v reformační době velmi málo diskutovalo snad proto, že Lu v nich viděl doslovné místní staré sbory. Avšak náhled sedmi období neprestal mít své stoupence a patří mezi ně slavný Heinrich Bullinger (1562-1607), přední kazatel z Zürichu, John Bale z Irska (1495-1563), Thomas Brightman (1562-1607), puritánský učenec a jeden z otců anglikánského presbyterianismu, Thomas Beverley (1670-1800), nezávislý kazatel, Charles Daubus (1673-1717) vystěhovaný hugenot, a švýcarský teolog Theodore Crinsoz de Bionens (1690-c. 1750). Protestanté všeobecně učili, že období papežů je tyatirskou církví, kdy svoje učení šířila římská Jezábel; ostatní církevní sbory patří do období reformace a Božího soudu. I z katolického prostředí se ozývá hlas Petra Alhiera, francouzského právníka a jansenisty, který hlásal, že "Jezábel" tyatirské církve představuje jezuity.

Období sardského a filadelfického sboru. Luterský profesor Daniel Cramer (1568-1637) vystihl charakteristické znaky sedmi sborů v náboženských skupinách své doby, obvzláště v z ingliánských a kalvínských sborech. Heinrich Horch (1652-1729), reformovaný teolog z Heidelbergu, podobně aplikoval církevní sardský sbor na reformační církev mrtvých skutků, kterých se musí zbavit ve filadelfském období. Okolo začátku 18. století vyjadřují němečtí pietisté víru, že žijí ve filadelfském období.

Po Laodicei advent. V rozsáhlém britském atventním probuzení ze začátku 19. století rozdělil výrazný časopis (Morning Watch, september 1830) sedm sborů takto:

1. Efez - od apoštolských dob do Neronova pronásledování;
2. Smyrna - do nástupu Konstantina;
3. Pergamen - od vyvýšení Konstantina do povstání malého rohu na začátku 1260 letého období;
4. Tyatira - svědectví proti papežství po 1260 let;
5. Sardy - od konce 1260 let do přípravy na příchod Pána;
6. Filadelfie - období přípravy až do příchodu Páně;
7. Laodicea - "jen jedna celá budoucí" církev před koncem času.

Všeobecný souhlas byl v názoru na Tyatiru jako období papežského odpadnutí a Laodiceu jako stav v posledních dnech před druhým příchodem. Mimo jiné tento názor zastávali: irský rektor Josef D'Arcy Sirr (1794-1868), švýcarský protestantský teolog Louis Gaussen (1790-1863) a Edward Irving z Londýna (1792-1834). Názory těchto badatelů se nepatrně lišily jen v otázce posledních tří sborů. Někteří (jako "R.H." v časopise Christian Herald z ledna 1830) označili reformaci 16. st. za sardský sbor a Filadelfii ztotožnovali se zdůrazněním duchovního života na začátku 19. st. kdy žili. Gaussen pokládal reformaci za filadelfský sbor, avšak všeobecný rozvrh období byl nyní již s jistotou vyznačen. John Bayford, jeden z podporovatelů Josefa Wolffa, prohlásil, že "církev je nyní v laodicejském období"; konečné soudy souvisí s druhým adventem.

"Deset dní" se všeobecně datuje od roku 303-313. Již ve 14. století viděl Walter Brute v "desetí dnech" prorockého pronásledování v smyrnenském období léta 303-313, kdy bylo strašné pronásledování za císaře Diokleciána. Tento výklad byl všeobecně přijat. Zmiňují se o něm různí britští vykladači 19. století, jako irský učenec George Croly, britský hebreista Thomas Keyworth,

tajemník církevní misijní společnosti Edward Bickersteh a cambridgský profesor Thomas R. Birks. Croly dodává: "Dny v prorocké řeči jsou léta."

Zájem v Severní Americe. První vykladači v Novém světě, podobně jako evropští exegeti, spojovali Tyatiru s papežským obdobím; např. Roger Williams (okolo roku 1603-1683), pastor první babtistické církve v Americe a Samuel Osgood (1748-1813), dříve ministr pošt. Můžeme říci, že pokud jde o sedm sborů, byla mezi vykladači prorocké zvěsti podstatná jednota na obou stranách Atlantiku.

Během druhého adventního hnutí v Severní Americe, v 4. a 5. desetiletí 19. st., převládal jednotný názor, že sedm sborů sahá " od Letnic ke dni Pána"; postačí uvést kanadského misionáře Adama Hooda Burwella (okolo roku 1790 až 1849). Millerističtí komentátoři sedmi sborů tento výklad pokládali spíš za samozřejmý, než za určený. Například Henry Jones, kazatel kongregacionalistů, s jistotou vykládal sedm sborů jako sedm období či stavů církve, z nichž Laodicea byla přítomností. S tím souhlasil i babtistický kazatel Elon Galusha.

Indentifikace sedmi sborů byla tedy v oné době vykladačským pokrokem, byla důsledná a po celá staletí jednotná, včetn" deseti-denního období s údajem let 303-313..

III. SEDM PEČETÍ TÉŽ PŘEDSTAVUJE KŘESŤANSKÝ VĚK

Zlomky prvních výkladů. Pokusy o výklad pečetí sahají až do prvních století. Ireneus z Galie (c. roku 130 - c.202) se jen zmiňuje o Kristu jako jezdci na bílém koni. Tertullian (c. roku 160-240), církevní pisatel z Kartága, se při výkladu páté pečeti mimochodem zmiňuje jako o budoucí a šestou pečeť řadí do doby konečného rozplynutí země a oblohy při konci světa. Až Viktorinus první dal první přehled sedmi pečetí s vysvětlením, že tyto pečetě spadají do období mezi prvním a druhým příchodem, které ovšem pokládá za krátký časový úsek.

Podle něho první pečeť - korunovaný jezdec na bílém koni - představoval Boží církev, která vyšla na svou vítěznou misijní cestu do světa s křesťanstvím vítězícím nad pohanstvím. Druhý, červený kůň, znamenal přicházející války; Třetí, černý kůň, symbolisoval hlad v době antikrista, a čtvrtý, plavý kůň, přicházející zničení. Pátá pečeť se svými znameními vystihovala zvěstovatele posledních událostí. Sedmá pečeť vedla k věčnému odpočinku v Kristově království.

Prohloubení středověkého názoru. Andreas, řecký arcibiskup z kapadocké Cézaree, okolo 7. století viděl v první pečeti vítězství středověké církve; ve druhé zápas a boj, který zapříčinila církev. V třetí pečeti tušil odpadlictví nevěrných; v pečeti čtvrté ranou dobu Maxmilianovu, v pečeti páté křik mučedníků; v šesté pečeti pohnuté doby za antikrista a v sedmé poslední dobré věci určené od Boha blahoslaveným. V 8. století Venerable Bede vyložil sedminásobné rozdělení Apokalypsy. První pečeť je první církev; šestá pečeť je dobou antikrista a sedmá je začátkem věčného odpadnutí. Ostatní čtyři nejsou časové úseky. Druhá, třetí a čtvrtá pečeť tvoří trojnásobnou válku proti církvi ze strany pronásledovatelů, falešných bratrů a bludařů; pátá pečeť je slávou vítězství této války. Bedeho výklad platil za směrodatný do 12. století. Po něm přišel výklad Valafrida Straboa v díle Glossa a výklad Hayma z Halbergstadtu.

Bruno ze Segni (zemřel roku 1123) dospěl k názoru, že prvních pět pečetí představuje postupný úpadek církve, zatímco šestá pečeť znamená pronásledování za antikrista. Anselm z Havelbergu (zemřel roku 1158) šel o krok

dále a v sedmi pečetích viděl sedm historických období od původního čistého evangelia k věčnému odpočinku na konci. Také se pokoušel vysvětlit zákryt symbolických pečetí dějinnou skutečností. Druhého, t j. červeného koně spatřoval v mučednickém období za vlády Diokleciána; třetí kůň - představoval mu církev černou od bludu Aria a ostatních, zatímco čtvrtý kůň, plavý, znamenal církev pod útokem pokrytectví, které vyvažoval Augustín, Bernard z Clairvaux a ostatní. Pátá pečeť se týká mučedníků, kteří trpěli pro Boží věc; šestá pečeť se vztahuje na svět zmítající se pod vládou antikrista. V sedmé pečetí církev odpočívá v nebeské blaženosti.

Pod vlivem Anselmovým uvedl Joachim z Fiore svoje sedminásobné rozdělení křesťanské éry zahrnující (1) prvotní církev do doby Janovy, (2) pohanské pronásledování až do Konstantina, (3) ariánský spor do Justiniána, (4) Saraceny do doby Karla Velikého, (5) římské duchovenstvo a mnichy do doby Joachima (6) soud Babylona a (7) konečnou sobotu - odpočinutí. Joachimův nový důraz na historický výklad následovali joachimisté 13. století, jako Pierre Jean d'Olivi, který souhlasil, že první čtyři pečetě představují první těžkosti, pohanské pronásledování, ariánské bludy, pokrytectví s dodatkem, že v páté pečeti tehdy vládnoucí římský stolec, se stává sídlem šelmy.

Srozumitelný vykladačský zákryt předreformátorů. Blíže k reformační době setkáváme se s výkladem R. Wimbledona viklifského kazatele, vysvětlujícího sedm pečetí jako příbuzné po sobě následující období prvotní církve, pronásledování, herese, pokrytectví atd. V údobí antikrista spatřuje služebníky ďábla, kteří překážejí zvěsti evangelia. Jan Purvey (zemřel roku 1428), spolupracovník a následovník Viklefa a autor prvního protestantského komentáře, uvedl v podstatě to samé pořadí jako roku 1498 umučený italský reformátor Savonarola, který v plavém koni postřehl čas vlažnosti, kterou se vyznačovala římská církev, nemající žádné lásky.

Hlubší ponor v reformační době. V reformační době, Martin Luther, viděl v pečetích hospodářská a politická zla, jako války, hlad, mor a mučednictví spíše, než časové úseky. Avšak švýcarský vykladač Teodor Bibliander (zemřel roku 1564), se domníval, že v pečetích jde o řadu po sobě následujících období. A John Bale (zemřel roku 1563) viděl v šesté pečeti církev, jejíž biskupové usilovali o prvenství, jako třeba papež Bonifác III si přivlastnil přívlastek pozemského zástupce Božího; v duších pod oltářem z páté pečetě viděl umučené valdenské a albigenské. Francois Lambert, první francouzský mnich, který přestoupil k protestantismu, věřil, že po pronásledování vylíčeném v pečetích, potrvá tisíciletě období ze Zjev 20 do poslední pečetě.

Gloucesterský a worcesterský biskup John Hooper (umučený roku 1555) a Thomas Cranmer (1489-1556), arcibiskup z Canterbury, viděl ve čtvrté pečeti papežské období, jak ho viděli i poreformační autoři, např. anglikánský král Jakub I. a David Pareus (1548-1622), známý kalvinský profesor v Heidelbergu.

Protireformace uvádí futurismus. V protireformační době jezuita Francisco Ribera se ve svém futuristickém výkladě domníval, že pečetě se kryjí (1) s apoštolskou dobou, (2) s počátečním pronásledováním, (3) s bludy a (4) s pronásledováním církve za Trajána. Věřil však, že události šesté pečetě naznačují znamení blízkého druhého příchodu na konci časů. Tímto přeskočil uplynulá století. Jeho společník, futurista Cornelius z Lapide v Belgii (1567-1637), odhadoval všechny pečetě pro budoucnost. Ale preterista Luis de Alcazar je všechny zařadil do minulosti před pád Jerusaléma roku 70 po Kr.

Medeho podivná teorie. Cambridgský profesor Josef Mede psal a obhajoval roku 1627 svůj podivný názor, podle kterého prvních šest pečetí patří císařskému Římu do Diokletiana a Konstantina, při čemž troubení byla rozvinutím poče-

tě sedmé. Tento jeho názor následovalo několik autorů.

Jiní vykladači rozdělili pečetě na celé dějiny církve, tak např. anglický duchovní a spisovatel Thomas Burnet (1635-1715), Matthaeus Hofman ze Slezska, který očekával pátou pečeť na sklonku roku 1747, Johann H.Alsted z Herbornu (1588-1638) a Matthias Hoë von Hönegg (1580-1645), dvorní kazatel v kurfiřtském Sasku za doby třicetileté války.

Slavný cambridgský profesor Isaac Newton (1642-1727) se domníval, že první čtyři pečetě se vztahují na soukromé záležitosti v pohanském období římské říše s perversemi a s pronásledováním papežského "člověka hříchu" v pečeti páté, zatímco sedmou pečetí se otevírá den smíření.

Malá změna v koloniální Americe. V počátcích koloniální Ameriky Thomas Parker (1595-1677) určil šestou pečeť spolu s posledním troubením a koflíkem na konec 1335 let a k poslednímu soudu nad antikristem. Učený bostonský laik, SamuelHudchinson (1618-1667), věřil, že pečetě i troubení jsou daleko od svého splnění. Dr. Benjamin Gale z Connecticutu (1715-1790) věřil, že sedmá pečeť, sedmé troubení a sedm koflíků "skončí v jedné a té samé době, t.j. zničení tajemného Babylona".

Lisabonské zemětřesení. Když roku 1755 nastalo strašné lisabonské zemětřesení, kongregacionalistický duchovní Thomas Prentice vyložil šestou pečeť, podobně i Mat 24, 27, ve smyslu této katastrofy. Označil ji za jakési znamení konce světa a příchodu Páně, kdy nastane konečné vyplnění.

Adventní probuzení v 19. století. Těsně před adventním probuzením 19. století ve Starém světě, babtistický teolog z anglického města Katteringhamu Andrew Fuller (1754-1815), se vrátil k Medeho teorii, podle které sedm pečetí následuje po troubení. Avšak francouzský dominikán Bernard Lambert roku 1806 pokládal šestou pečeť za skutečné křeče nebe a země před velkým zakončením a půlhodinovým tichem, které má být krátkým uvolněním před posledním strašným soudem. Naproti tomu James H.Frege roku 1815 zařadil splnění pečetí do západořímské říše s obdobou sedmi troubení v říši východní.

Mnoho britských autorů adventního probuzení 19. st. věřilo, že sedm pečetí se kryje s křesťanským věkem, jak to také věřil francouzský soudce Pierre J.Agier a švýcarský profesor Louis Gaussen. Henry Drummond, M.P. (1786-1860) viděl v pečetích křesťanskou církev během staletí přecházející z čistoty do odpadnutí; šestou pečeť vykládal jako "trest papežství, který začíná francouzskou revolucí", a sedmá pečeť ničí "všechno křesťanství". Někteří věřili, že šestá pečeť zahrnuje francouzskou revoluci: James Leslie z Edinburghu, anglický chrámový stavitel Matthew Habershon, skotský presbyterský kazatel William Anderson. Avšak William Cuninghame (1813), Alexander Keith ze Skotska (1826) a George Grola z Irska (1827) věřili, že šestá pečeť je ještě v budoucnosti.

Americké výklady. Někteří nemillerističtí vykladači 18. a začátku 19. st. - Uzal Orgen, William F.Miller, Aaron Kinne a Ethan Smith - následovali Medeho vymezením šesti pečetí na první století. Avšak Dr. Amzi Armstrokg, presbyterský vychovatel a kazatel roku 1815, zastával převládající názor, že pečetě představují dějiny církve: (1) od apoštolské "bílé", (2) přes "červené" pohanské pronásledování do doby Konstantina, (3) po dobu "černého" období hladu po Božím slově od Konstantina k barbarským útokům, (4) "plavé" období, vyhasnutí duchovního života do reformace, (5) oživení ducha mučedníků, (6) velké otřesy, kdy kamenné království smete všechny mocnosti a (7) tisíciletý mír a odpočinek.

Laický člen společnosti "Učedníci" Samuel M. McCorkle prohlásil, že sedm pečetí nás vede od nástupu křesťanství přes první pronásledování, občanské zřízení církve s následujícím útlakem, církevními persekucemi, kdy se církev svinula jako svitek a zmizela, a konečně sestup Nového Jeruzaléma, tj. příchod milénia.

Výklad sedmi pečetí, sedmi sborů a sedmi troubení od Adama H. Burwella z Kanady končí "ve velkém dni hněvu a příchodem Syna člověka". Vůdcové z Millerova hnutí málo psali o pečetích. Ve svých výkladech se obírali sedmi troubeními, dvěma šelmami, dvěma ženami ze Zjev 12,17, dvěma svědky, časovými úseky a tisíciletím. Přijali jako zcela samozřejmý názor, že sedm pečetí se kryje s křesťanskou dobou. Souhlasili s vědeckým úsilím minulosti.

IV. PLODNÝ VÝKLAD SEDMI TROUBENÍ

Výklad troubení přetrval 15. století. Od Viktorina ve 3. století až do moderní doby se zájem vykladačů nejrůznějších zemí ještě zmnožil a dosáhl vyvrcholení v polovině 19. století. Většina pojednávala o jednom nebo o obou časových úsecích, tj. o "pěti měsících" neboli 150 letech z pátého troubení a o "hodině" - dni - měsíci - roku" (391, popřípadě 396[x] let) ze šestého troubení.

Počínaje 8. stoletím, pokládala většina vykladačů Saraceny za moc z páté pečetě. Je pravděpodobné, že John Foxe (1587) byl první, který vyznačil 150leté období od roku 606-756. Pokusy o určení 391 (396) let ze Zjev 9,15 nacházíme od doby skotského matematika Johna Napiera a anglického biskupa George Downhama. Počínaje Heinrichem Bullingerem (zemřel roku 1575) prakticky všichni vykladači pokládali Turecko za mocnost ze šestého troubení.

Roku 1627 Josef Mede v plenění severních barbarů v západním Římě (za Alaricha, Gaisericha, Odoakara a Attili) viděl první čtyři troubení. Za Thomase Beverleyho roku 1684 přichází další rozvoj. On první vyložil "hodina" ze Zjev 9,15, jako "14 dní", které je třeba přidat k 391 letem. V tehdejší době byl tento výklad pokládán za směrodatný.

Tisíc let pokrokového výkladu . Viktorin ve 3.st. přinesl výklad, podle kterého sedm troubení se kryje s křesťanskou érou, paralelizuje církev a pečetě. Venerable Bede v 8. st. věřil, že prvních pět troubení bylo v minulosti a dvě se týkají budoucnosti. Ale dílo Walafrida Straboa "Glossa" z 9. století, spatřuje v budoucnosti ještě poslední tři.

Joachim z Fiore z 12. století, který jako první uplatnil důležitou zásadu den za rok v období "pěti měsíců", tedy 150 let, nepokoušel se je ztotožnit. Věřil však, že troubení se kryje s křesťanským zvěstováním a pátá se splní v jeho době. O dvěstě let později Walter Brute znovu potvrdil, že "pět měsíců" znamená 150 let.

Luther i první reformátoři byli tak přetíženi závažnými problémy, že jim stačilo považovat Mohameda a Saraceny za obsah šestého troubení. Heinrich Bullinger viděl v šestém troubení (v druhém "běda") Turecko. Počínaje Johnem Napierem roku 1593 většina komentátorů viděla v páté a šesté pečeti Saraceny a otománské Turecko. Podle Napiera 150 let začalo okolo roku 1051 a okolo roku 1300 začalo období šestého troubení.

---

[x] 391 a 396 let mělo označovat to samé období. Někteří používali sluneční rok 365 dnů a proto dostali souhrnné číslo: 365 + 30 + 1 = 396; zatím co jiní počítali správně "prorocký rok" za 365 dnů, 360 + 30 + 1 = 391. Viz L.E.Froom, The Prophetic Faith of Our Fathers, 4.sv., str. 1124-1125.

Vzdělaný Thomas Brightman v Cambidg pokládal první tři troubení za období následující po sedmi pečetích (od Konstantina) a domníval se, že barbarští Vandalové patří do let 130-780. V šestém troubení od roku 1300-1696 spatřoval otomanské Turecko. Biskup Downham s tím souhlasil. Od té doby byl rozšířený všeobecný souhlas s aplikací na Saraceny a Turky, i když zde byly různé možnosti v datování tohoto údobí.

Domníváme se, že Thomas Goodein, předseda Magdalen College v Oxfordě, byl první (roku 1654), který šesté troubení určil na rok 1453, tj. rok pádu Cařihradu, datujíc tím tureckou ponromu od roku 1453-1849 na základě 396 let.

Americká stanoviska se prakticky shodují. Jak se dalo očekávat, učili američtí vykladači v podstatě to samé co komentátoři Starého světa. Pisatelé mezi John Cottonem (r. 1639) a Joshua Spaldingem (r. 1796) pojednávali s větší či menší úplností o období barbarských invazí jako o splnění prvních čtyř [illegible] troubení. Saraceny a Turky pokládali za skutečnou symboliku pátého a šestého troubení. Efarim Hmit (1644) datoval šesté troubení od roku 1300-1695, a Increasse Mather, president Harwardu, podobně jako jeho slavný syn Cotton Mather jej datoval asi do roku 1300-1696. Probuzenecký kongregacionalista Jonathan Edwads uvádí rok 1296-1453. Samuel Osgood začal turecké období roku 1299 a 150 let Saracenů datoval od roku 622-772. Joshua Spalding, kazatel v Salemu, Massachusetts, uveřejnil roku 1796 svoje přesvědčení, že se blíží konec šestého troubení.

Nepatrná změna v poreformačním výkladu. Od Georga Downhama roku 1603 po Josefa Gallowaya roku 1798 se mnozí z poreformačních vykladčů Starého světa [illegible] troubením. Patří a mezi ně slavná jména, jako Josef Meda, Thomas Goodwin, Isaac Newton, William Whiston, Jonathan Edwards a biskup Thomas Newton. Skoro všichni viděli v těchto troubeních barbarské invaze Saracenů a Turků. Někteří počítali pět měsíců za 150 let, někteří 390(396) let začínali asi od roku 1300 a jiní toto období uzavírali roku 1453, v souvislosti s pádem Cařihradu.

Většina přijímá období 391 let. Značný počet vykladačů Nového světa v 19. st. věřil s evropskými exegety celkem jednotně, že mocnosti zahrnuté v tomto období jsou Saraceni a Turci. Nejčastějším datem pro 150 let saracenského "běda" bylo období r. 612-762. Mnozí badatelé uváděli datování 622-772, 632-782, případně jiná, podobná. Až po Millera všichni vykladači oddělovali toto menší období od 391 roků. Miller datoval těchto 150 let od roku 1298-1448, a 391 let od 1448-1839. Millera následoval Josef Litch, který roku 1838 uváděl 150 let od roku 1299-1449, a 391 roků, které následují bezprostředně, od roku 1449-1840.

Mezitím se ještě někteří stále přidržovali počtu 396 let (365 + 30 + 1), zatímco většina zaujala stanovisko pro 391 roků (360 + 30 + 1). Zdá se, že anglikánský duchovní E.W.Whitaker roku 1795 první navrhl roky 1453-1844 za 391 leté období ze šestého troubení. V následujících desetiletích se podle něho řídil jistý počet vykladačů, většina z nich britští komentátoři. Vykladačské úsilí příslušníků různých církevních společností anglických národů 15. st., byli mezi nimi muži vysokého vzdělání, tvoří pozadí učení millleristů ze 4. a 5. desetiletí 19. století, obvzláště pro počítání Josaiha Litcheá, které bylo poprvé uveřejněno roku 1838.

Jednota millleristů. Mezi Millerovými stoupenci nebylo prakticky žádné úchylky od Litcheova stanoviska datování 150 a 391 roků. Těchto 15 roků se počítalo od 27. července 1299 do 1449, potom následuje 391 roků od roku 1449 do 1840. Před rokem 1844 používali toto datování vedoucí vykladači Millerova hnutí.

V. DVA SVĚDKOVÉ - DVĚ OSOBY, DVĚ SMLOUVY

Enoch a Eliáš - první navrhované dvojice. Prvokřesťanští vykladači viděli ve dvou svědcích ze Zjevení 11 dvě osoby - pravděpodobně Enocha a Eliáše - kteří přišli svědčit na zem. Podle všeobecného mínění Tertullian (okolo roku 160 asi do roku 240) to takto vysvětloval, shodně s Hippolitem (zemřel okolo r. 236) z 3. století a Ambrosem ze 4. století. Potom většina vykladačů mezi Primasiem ze 6. století a Umbertinem z Casaly v 14. století podle příkladu předešlých exegetů viděla svědectví dvou svědků v Enochově a Eliášově zvěsti o pokání. Bylo zde i několik vykladačských obměn. Benedikt Berengaud viděl svědky v "křesťanských kazatelích". Joachim z Fiora (12. století) je viděl ve dvou duchovních řádech, které povstanou.

"3 a 1/2 dne" se uznává za 3 a 1/2 let. Nejméně šest vykladačů mezi Tichoniem (okolo roku 380) a Pierre Jeand Olivim (zemřel roku 1298) použilo zásadu den za rok (mimo původní Theodorovy aplikace na 70 týdnů - roků) na 3 a 1/2 "dne" těchto svědků.

Do popředí přichází koncepce dvou smluv. Ve dvanáctém století Bruno Segni přinesl nový výklad: Dva svědkové, kromě Enocha a Eliáše, jsou duchovně vzato, učitelé (doktoři) církve posilňováni dvěma smlouvami Písma, které svědčí o Pánu.

Ubertino z Kasaly, vůdce duchovních, obvinil roku 1305 papeže Bonifáce VII., že je tím "tajemným antikristem".

I když stále ještě viděl dva svědky v Enochovi a Eliášovi, které má zabít "zjevený antikrist", vykládal je též duchovně jako Františka a Dominika, s jejich radami, pronásledované "mystickým antikristem". V této době šlo o dva paralerní výklady.

Reformace o dvou svědcích. V následujících dvou stoletích do reformace, střetáváme se s obraznou aplikací na Enocha a Eliáše (viklefovské pojednání: The Lantern of Light, okolo roku 1400) nebo na příchod Eliáše (Matěj z Janova, okolo roku 1380), až po kazatele posledních dnů.

Naproti tomu Heinrich Bullinger viděl v těchto dvou svědcích jen mučedníky krutě zavražděné papežským antikristem. Jistý komentář ke Zjevení (1558), připisovaný Johanovi Funkovi, směle tvrdil, že tito dva svědkové jsou Starý a Nový zákon. První protestantský historik Matthias Flacius (1520-1575) tvrdil to samé, co raný skotský vykladač Zjevení John Napier (1550-1617). Podle něho výraz "testament" (smlouva) pochází z latinského slova testamentum, odvozené od "testis" s významem "svědek". Zatím si tento výklad dvou svědků vydobyl své místo.

Protireformace vidí ve dvou svědcích dva jednotlivce. V katolickém protireformačním usilí jezuita Ballarmine, zástupce futuristického náhledu, stavící na dílo Riberovu se domnívá, že tito dva svědkové jsou Enoch a Eliáš a že 42 měsíců je jen 3 1/2 doslovných roků v budoucnosti. Ale preterista Alcazar vymezil tento časový úsek pro prvokřesťanské svědecké období. Protestantský učenec Hugo Grotius (1583-1645), přidržující se Alcasarova preterizmu, spojoval 42 měsíců ze Zjev 11 s budováním pohanského chrámu Jupitera v Jeruzalémě a povstáním Bar Kochby. Sporné náhledy žily dál.

42 měsíců - 1260 dní. Zřejmě zde navzájem souviselo několik časových úseků: prorokování dvou svědků za 1260 dní, pošlapání svatého města za 42 měsíců, zabití a vzkříšení svědků za 3 1/2 dne s následujícím "zemětřesením a pádem desetiny města".

Thomas Brightman (1600) vykládal těchto 1260 dnů, vymezených pro tyto svědky jako 1260 let od Konstantina asi do roku 1558, s odbojem proti pravé církvi a Písmu, začínajícím znovu při tridenském koncilu.

Roku 1603 George Downham pokládal těchto 42 měsíců za 1260 let, počítaje od Justiniána, případně od Phocasa. Josef Mede ztotožnil 1260 dní pro svědky v pytlích se 42 měsíci pošlapávání Svatého města; 3 a 1/2 času, tj. 1260 dní, ženy na poušti a 42 měsíců panování šelmy - to všechno znamená 1260 let papežství.

Mnozí vykladači na obou stranách Atlantiku vykládali různě těchto 42 měsíců: John Tillinghast (1604-1655) určuje jejich možné zakončení na rok 1656; v Americe John Cotton, puritánský duchovní (1655) na rok 1655; apoštol svobody Roger Williams (1652), asi na stejnou dobu; Thomas Beverley (1684) na rok 1697; William Shewin (1607-1687), na dobu okolo roku 1666; Jacques Philipot a Pierre Jurieu, francouzští protestanté (1685), na rok 1705, 1710 nebo 1714.

Roku 1698 Drue Cressener, predent katedrály v Ely, příznačně datoval "1260 let království šelmy" od Justiniána do "něco před rokem 1800". Byla to podivuhodná předpověď. Roku 1681 Thomas Beverley pozoroval, že "desátý díl města" ještě nepadl. Drue Cressener (1698) prohlásil, že "desátým dílem města" je jedno z deseti království "které bylo dáno šelmě". Domníval se, že zabití a vzkříšení svědků bude "potlačení a oživení pravého nábpženství", okolo roku 1800. A ve Švýcarsku Theodore Crincoz de Bionens (1729) podobně pokládal desátý díl města za jedno z deseti království, které přetrhává spojení s papežstvím.

Francie jako desetina města. Slavný nekonformista, Thomas Goodwin, roku 1639 pokládal Francii za "desátý dál" papežského křesťanství anebo za jedno z deseti království, které padne v souvislosti se zabitím svědků v 3 a 1/2 letém období. Zemětřesení související se vzkříšením dvou svědků pokládal za vnitřní změnu, otřes nebo revoluci. Goodwina následovali jiní autoři, kteří desetinu města viděli v jednom z deseti království papežské říše. Rostoucí počet pisatelů ztotožňoval "desátý díl města" s Francií: John Cotton (1655) a Increase Mather (1708) v Americe; ve Francii do byli hugenoti Jacques Philipot a Pierre Jurieu (1637-1713) po odvolání nantského ediktu roku 1685 (druhý z těchto autorů prohlásil, že svědkové byli právě tehdy usmrceni na "ulici").

Svědkové, zemětřesení a francouzská revoluce. Ještě před francouzskou revolucí několik pozoruhodných vykladačů proroctví poukazovalo k této události. Anglický presbiterský kazatel Robert Fleming ml. roku 1701 předpověděl, že francouzská monarchie padne okolo roku 1794. Pokládal to za konec 1260 let počítaných od Justiniána. Skotský kazatel, David Imrie očekával roku 1755, že Francie bude vtažena do vynášení soudů nad papežstvím asi roku 1794. Pravděpodobně roku 1755 i jeden ze spolupracovníků Johana Wesleya, John Fletcher (Jean Guillaume de la Flechere) řekl, že ve Francii tisíce protestantů očekává velkou revoluci, která jim přinese úlevu.

Když vypukla francouzská revoluce, oznamovali jistí vykladači, že se splnilo "zemětřesení" a pád "desátého dílu města". Byli mezi nimi roku 1793 - 1794 William Linn, rektor Queen's Collego (Rutgers), americký universalista Elhanan Winchester, duchovní a vědec Josef Priestley a rozkolnický kazatel James Bichemo. K nim v následujících letech přistupují američtí kazatelé Joshua Spalding, Josef Lathrop, David Austin (1798) a Timothy Dwight, rektor z Yale (1812). Zástance americké revoluce, Josef Galloway, ve svém výkladu roku 1802 věnoval dlouhou kapitolu dvěma svědkům - Starému a Novému zákonu, tj. dvěma "posvátným záznamům" - zabitým ve Francii od roku 1792-1796, datované od vyhnání duchovenstva a nastolení ateismu. A tak skoro celé

století před francouzskou revolucí a opět uprostřed revolučních změn byl kladen stále větší důraz na vypadnutí Francie z klíčového postavení jako "desátého dílu" velkého papežského "města" Babylona. Vypadnutí z podpory papežského Říma a ukončení jeho nadvlády. V posledních letech 18. století poznali někteří muži a prohlašovali naplnění předpověděného zabití svědků, konec 1260 dnů a začátek "času konce".

Adventní probuzení obohacuje výklad. V adventním probuzení Starého světa začátkem 19. století pokládalo nejméně tucet předních interpretů Francii za "desetinu města". Pro Jamese H. Frereho byli dvěma svědky zřejmě Starý a Nový zákon; jejich smrt a vzkříšení se naplnilo ve francouzské revoluci od roku 1793 do roku 1797, a pak následovalo jejich vyvýšení. Jistý autor v časopise "The Morning Watch" (1829), po ztotožnění těchto dvou svědků s dvěma zákony, určil 3 a 1/2 letému období roku 1793-1797 místo ve Francii. Charles F. Maitland (1813), William Cuninghame (1813), Edward Cooper (1825) a jiní prohlašovali, že Svaté město bylo pošlapáno od roku 533 do 1792. (Podle jiných od roku 533-1793.)

Irský vykladač Písma George Croly (1780-1860) prohlašoval, že zabití dvou svědků znamená odboj proti Starému a Novému zákonu, a to tím, že francouzská vláda a lid se "s přísahou zřekne náboženství". Všechno se stalo podle předpovědi na konci 1260 let, zemětřesení bylo 1793, Francie je desetinou města a revoluce "politickým zemětřesením". Roku 1833 podobně anglický rektor John Hooper zařadil zabití svědků (Starého i Nového zákona) pod "nevěreckou nadvládu" v naději, že události z roku 1792 označují ukončení tohoto období - 1260 roků.

Souhlas předmillerovských vykladačů. Jistý počet předmillerovských vykladačů v Americe, asi v období 1800-1840 prohlásil, že francouzská revoluce znamená "zemětřesení" a Francii pokládal za "desetinu města". Presbyterský kazatel a pedagog Amzi Armstrong roku 1814-1815 napsal, že 3 a 1/2 dne, tj. 3 a 1/2 roku trvalo od roku 1792-1796, duchovní z West Troy, New York, A.L. Cranđell (napsal r. 1841) datoval 3 a 1/2 roku od 1793-1797.

Jednota názorů mezi millerisy. Pozoruhodná jednota mezi millerisy byla v tom, že 42 měsíců šelmy počítali od roku 538-1798; dva svědky viděli ve Starém i Novém zákoně, Francii pokládali za desetinu papežského města a zemětřesení ze Zjev 11 za francouzskou revoluci. Ti, kteří se snažili zařadit 3 a 1/2 letou nečinnost biblických svědků uvedli rok 1792 nebo 1793 až 1796. V letech 1844-1860 nebylo mezi průkopníky adventistů s.d. prakticky žádné změny ve výkladě. Bylo zdůrazněno jen to, čemu věřilo Millerovo hnutí a co bylo běžné v předcházejícím adventním probuzení Starého světa o svědcích, jejich zabití, "desetina města", "zemětřesení" a ukončení 1260 roků.

VI. VÝKLAD 12. KAPITOLY ZJEVENÍ

Vzor ze 3. století. Série souvislých symbolů ze Zjev 12: "žena", "dítě", "drak", "poušť" a "čas; časy a půl času" bylo vykládáno již ve 3. století. Hippolyt a Victorin učili, že "žena ze Zjev 12 symbolizuje církev; "chlapec" je Kristus. Církev utíkala před římským pronásledováním. Method z Týru (okolo roku 260-311) věřil, že "dítě" představuje svaté.

Tento výklad opětovně nacházíme od Tichonia ze 4. století až k Olivimu z 13. století. V 8 století Bede nazval "ženu" ze Zjev 12 církví a "draka" pokládal za ďábla, tak to podával i Berengaud (pravděpodobně koncem 9. stol.) a Richard ze St. Victora ve 12. století a též Bruno Segni s vyjímkou, že v "dítěti" viděl "syny církve". Známý Bernard z Clairvaux (zemřel roku 1153) obměnil tento výklad prohlášením, že "ženou" je Marie, tak to vykládal i A-

bert Magnus, scholastik z 13. století, který podobně v těchto symbolech viděl názorný obraz církve v jejich bojích proti satanu.

Joachim uvádí počítání 1260 dnů na roky. Slavný opat 12. století Joachim de Floris znovu potvrdil základní výklad "ženy" ze Zjev 12, podle kterého tato žena znamená celou církev, obzvlášť však poustevníky a panny. Souhlasil, že "chlapec" představuje Krista a "drak" je ďábel. Joachim uvedl od základu nový pokrokový prvek ve výkladu této kapitoly, že totiž 1260 dnů, jako údobí ženina útěku představuje 1260 roků;"bezpochyby den se počítá za rok a 1260 dní znamená ten sám počet roků". Tím předvídal nový věk ducha, který přijde krátce po době, ve které žil. Zásadu den za rok použil Tichonius již na 3 a 1/2 dne ze Zjevení 11 kap. a na 1290, 1335 a 2300 dní z Daniele použilo tuto zásadu několik středověkých židovských vykladač. Joachimista Pierre Jean d Olivi souhlasil s Joachimem v počítání 1260 dní na roky, které podle jeho očekávání mělo skončit po jeho smrti, ačkoli on také pokládal toto období za doslovné dny, když šlo o antikristovo pronásledování. Koncem středověku byl přijat názor, že ženou je čistá církev a za dítě byl nejčastěji pokládán Kristus. Po Joachima kolem r. 1190 nikdo však nepokládal 3 a 1/2 času za prorocké roky. On sám počítal 1260 dnů za 1260 let a to byl významný pokrok.

Papežský antikrist pronásleduje ženu. Dvě století po Joachimovi, Viklefův spolupracovník a reformační vykladač John Purvey, prohlásil "ženu" za kristovu církev a 1260 dní - let za dobu, kdy papežský antikrist pronásleduje pravou církev. Toto bylo základní stanovisko Viklefovo. Walter Brute, viklefovský učenec přišel roku 1393 s myšlenkou, že v prvních stoletích "žena" (církev) ze Zjev 12 se uchýlila na 1260 let do Británie, kde se udržovalo pravé křesťanské učení.

Ti, kteří vykládali symbol "ženy" v reformační době počínaje Lutherem, obyčejně v ní viděli pravou nebo čistou církev místo církve universální a v "drakovi" viděli označení pro satana. 1260 prorockých dní pokládali za roky a o tato datování vzrůstal zájem. Například Georg Nigrinus (1530-1602), navrhoval roky 441-1701; Johann Funck (1518-1566) roky 261-1521 a Michael Serventus (1509-1553) roky 325-1585.

Protivýklady jezuitů. Výklady katolické protireformace. Průkopník futurismu, Francisco Ribera viděl "ženu" jako církev utíkající před 3 a 1/2 letým pronásledováním doslovného času (za osobního panování antikrista) a v "drakovi" odhalil satana. Luis de Alcazar ve svém preteristickém náhledu navrh teorii, podle které "žena" ze Zjev 12 není nikdo jiný, než apoštolská církev, která porodila katolickou církev.

Datování 1260 let. V poreformačních výkladech se vyskytují jen malé změny. Víc než 20 vykladačů od Georga Downhama roku 1603 po Christiana G. Thubema z Německa roku 1796 se přidrželo dnešního názoru, že "ženou" je církev, "drakem" je římský katolicismus a "dítětem" je Kristus. Všichni protestanti pokládali 1260 prorockých dní, tj. 3 a 1/2 času, za 1260 doslovných let.

V datu se lidé různili pokud šlo o stanovení počátku a konce 1260 letého období. John Tillinghast (1654) počítal tento úsek od roku 396-1656; David Pareus (1618) upřednostnil datum 606-1866; John Napier (1593) přišel s obdobím od roku 316-1576; Thomas Beverley (1688) datuje 437-1697; Drue Cressener (1689) počítal od Justiniána až blíže k roku 1800. Po vypuknutí francouzské revoluce mnozí viděli v této události konec 1260 dní. James Bichemo (1793) uvádí datum přibližně od roku 529-1789. Když však francouzská armáda roku 1798 zajala papeže Pia VI., navrhli mnozí jako správné počítání léta 538-1798; i britský král Edward i Richard Valpy.

Když Ludvík XIV odvolal roku 1685 nantský edikt, nazývali se pronásledovaní francouzští hugenoti právě tak "církví pouště" jako před nimi valdenští. Období církve na poušti bylo pokládáno za dobu temna.

Amerika zahrnuta do "pouště". Také v koloniálním a počátečně národním období Ameriky zajímal se určitý počet vykladačů o výklad 12 kapitoly Zjevení. Od Johna Cottona k Timothy Dwightovi bylo jen málo obměn v řešení apokalyptických symbolů. Cotton říkal, že ženou na poušti jsou valdenští. Roger Williams se zmiňuje o "živení ženy" ze Zjevení 12 v díle "Papežské časy a místa".

Samuel Langton viděl v ženě na poušti církev ve svém "nejčistějším stavu"; dvě "ženy" (ze Zjev 12,17) mu jasně představovaly dvě navzájem se lišící církve. Učitel z Princetonu Samuel Sherwood (1776) a kongregační diakon Samuel Gatchel (1781) se domníval, že žena utekla před papežským antikristem "na poušť" - do Ameriky.

Soulad mezi evropskými zvěstovateli. Asi 20 vynikajících vykladačů adventního hnutí na začátku 19. století ve Starém světě, kteří především zdůrazňovali druhý příchod, vysvětlovali tuto "ženu" jako pravou církev, tj. pravé věřící v protikladu s převládající odpadlou organizací. 1260 let se nyní všeobecně pokládalo za období skončené, které pro většinu začlo Justiniánem, který legálně potvrdil nebývalou papežskou moc a skončilo pro ně roku 1792 nebo 1793. (Edward B.Elliot navrhoval rok 538-1798.) Někteří dávali přednost r. 606-1866.

Andrew Fuller, tajemník misijní babtistické společnosti věřil, že "poušť" kam se pravá církev uchýlila před porušeností a antikristovým pronásledováním, byla též v Americe. George Croly vykládal "vodu" jako pronásledování za křižáckých výprav a inkvizice. Pro Louise Gaussena patřili valdenští z Piemontu, pauliciáni, viklefovci, čestí bratři, hugenoti i jansenisté do pravé církve ze Zjevení 12.

Američané 19. století se přidržují vzoru. Nemillerističtí autoři z různých denominací na sklonku 19. století v Severní Americe vykládali 12. kap. Zjev. bez závažných úchylek od základního výkladu symbolu ženy, dítěte a draka.

Mezi millerísty byla pozoruhodná shoda ve výkladu: v ženě viděli pravou církev, "dítě" pokládali za Krista a římsko-katolictví označovali za "draka"; 1260 let prakticky bez vyjímky dávali na rok 538-1798. Vykladačům se tento vzor stal všeobecně směrodatný. Adventisté svými výklady se od něho lišili nepatrně.

VII. ROZPAKY PŘI ZTOTOŽŇOVÁNÍ DRUHÉ ŠELMY

Výklady po dobu osmnácti století. Počínaje dobou Irenea z Gallie nepřestaly po celá staletí dvě symbolické šelmy ze Zjevení 13 budit živý vykladačský zájem. V prvních stoletích poznáváme výklady, které podle Irenea vidí ve dvou šelmách antikrista a jeho "falešného proroka" a podle Viktorina představují určitého Římana a antikrista. Na deset rohů se hledělo jako na deset částí Římské říše. 42 měsíců se dosud počítalo doslovně a jméno související s počtem 666 (z v.18) mohlo být "Lateinos" nebo "Teitan" či "Diolux". Věřilo se, že jde o Řím.

V 5. století uvedli Tichonius a Augustín mystickou představu "corpus diaboli" toho "bezbožného města" (nebo obce) světa s falešným prorokem jako antikristem. Předešlý názor, podle kterého antikrist a jeho falešný prorok jsou dvě šelmy, zastával řecký biskup Andreas z Cezaree okolo roku 632 a také Berengaud a jiní v 9. století. Venerable Bede učil, že druhá šelma je kazatel antikrist nebo falešní bratři. Asi dva vykladači uvažovali, zda by

šelmou nemohl být některý nevěřící, pohan či saracén. Valdenští však dali jasně najevo, že za šelmu pokládají římskou církev. Joachim de Floris hleděl na první šelmu ze Zjev 13 jako na spojení čtyřech šelem z Daniele: židé, pohani, bludaři a Saraceni. Druhou šelmu pokládal za sektu falešných proroků včetně antikrista. Podle jeho názoru nebylo ještě jméno 666 zjevené.

Inocent III. snažil se odvrátit obviňování papežství tvrzením, že Mohamed je tím člověkem hříchu s počtem 666. Tento počet představuje léta jeho království, které však, jak myslel, brzo skončí.

Ztotožnění šelmy s papežským antikristem. S novými výklady se setkáváme mezi stoupenci Joachima de Floris. Pierre Jean d'Olivi viděl ve dvou šelmách světské panovníky a falešné preláty; za obraz šelmy pokládal pseudo-papeže. Ubertíno z Casaly ztotožnil Bonifáce VIII. a Benedikta II. s dvěma šelmami a počet 666 vztahoval na jméno "Benedikt". Potom předreformační autoři, jako Matěj z Janova (zemřel 1394), John Purvey, viklefovský vůdce a Jan Hus (1369-1415) se domnívali, že první šelma je zřejmě papežský antikrist. Počet 666 někteří připisovali papežovi.

Dvojí koncepce ukazuje na Řím. V reformaci 16. století více než dvacet vykladačů pojednávalo o jedné nebo o obou šelmách. Většina z nich označovala Řím za první šelmu (Andreas Osiander, Alphonus Conradus, George Joye, John Bale a jiní). Menšina pokládala pohanský nebo císařský Řím za první šelmu a papežský Řím za šelmu druhou (Martin Luther, Johann Funck, John Foxe a jiní). Obě skupiny pokládali druhou šelmu za druhou stranu papežského antikrista, nebo kazatele antikrista - papežskou hierarchii, kněžstvo.

42 prorockých měsíců pokládali za 1260 let. Číslo 666 vykládali různí exegeti všelijak. Luther, Bullinger a někteří jiní v něm viděli počet let, avšak Melanchton, Flacius, Foxe, Napier, Pereus a jiní se domnívali, že 666 znamená jméno hebrejské R o m i i t nebo řecké L a t e i n o s (stejné s R o m a n u s). Dle některých "znamení" znamenalo servilnost, uctívání nebo oddanost a věrnost šelmě. Tato stanoviska byla více-méně pokusná.

Většina pokládala papežství za první šelmu. Exegeti Starého světa v 17. a 18. století jsou též nejednotní ve svých výkladech; většina z nich pokládá papežství za první šelmu. V obou skupinách jsou však vykladači, kteří papežský Řím označují za šelmu druhou, vidí v ní druhou tvář Říma i když někteří jako Issac Newton se domnívali, že by to mohla být řecká církev; John Wesley (1703-1791) věřil, že tato šelma přijde z Asie a Johan Bengel (1687-1752) se domníval, že by to mohl být jezuitismus.

Dále se snažili vykladači časově vymezit 42 měsíců - s datováním od roku 396-1656, nebo 437-1697; a nebo též 454 až 1714, nebo 538-1798, ba i 606-1866. Z mnohých latinských, řeckých a hebrejských jmen pro číslo "666" se vztahovala většina na papežství a nejčastěji na výraz "Lateinos". "Vicarius Filii Dei" se vyskytuje jednou; uvedl ho německý profesor Andreas Helwig.

Protestantismus jako druhá šelma. Thomas Goodwin (1600-1680) pravděpodobně jako první naznačil, že tak jako první šelma symbolizovala papežství, tak obraz šelmy zřejmě představuje protestantskou obdobu papežství v reformovaných církvích. Tento výklad byl nejdříve přijímán příznivě. V prvopočátečním národním období více než 30 autorů v Americe z každého společenského postavení uveřejnilo výklady ke Zjevení 13. Počínaje Johnem Cottonem roku 1639 až po Timothy Dwighta okolo roku 1800, bylo papežství, tj. katolická církev, představena jako šelma první. Druhá šelma se objevuje jako druhá fáze papežství s dvěma rohy, tj. s možnou civilní a náboženskou tyranií. Babtistický historik Issac Backus vidí druhou šelmu v protestantismu; dva rohy mu symbolizu-

jí církevní kázeň a světské tresty. Kongregační duchovní, John Bacon, zastává podobný názor.

Důraz trvá i v 19. století. Počátkem 19. století ve Starém i Novém světě zapasili mnozí vykladači o smysl 13. kap. Zjevení. Lišili se názorově - někteří se přikláněli k výkladu, že první šelmou je civilní, pohanský Řím. Skoro všichni pokládali papežství, hierarchii, kněžstvo , jezuity, inkvizici za šelmu druhou, jen menšina ukazovala na severní Francii (byl to Josef Galloway a Samuel Toovey); někteří v ní viděli protestantismus nebo protestantské sektářství (jako Samuel M.Mc.Corkle a Elias Smith v Americe), ojedinělé hlasy mířily na Řecko nebo na Francii, jen málo se mluvilo o "dvou rozích" a o "znamení". Se zalíbením se datovalo 1260 leté období od roku 533 až 1792/3. Uveďme jen několik návrhů na datování tohoto období: 529-1789; 537-1797; 587-1847; 606-1866, 534-1794.

V letech 1800-1844 někteří nemillerističtí zkoumatelé proroctví v Severní Americe pokládali civilní nebo světský Řím za šelmu první; velká většina viděla šelmu v papežství. Někteří považovali sedm hlav za sedm forem římské vlády a deset rohů za deset částí rozdělené říše.

666 - roky nebo jméno? Ve Starém světě se málo hovořilo o počtu 666 i když tři vykladači v něm tušili léta (133 pr. Kr. do 533 po Kr.; 533-1198; někteří dosáhli až do roku 1843). Jen dva vykladači v Americe považovali číslo 666 za roky. Ti, kteří v něm viděli jméno, obvykle se rozhodli pro slovo "Lateinos". Dva presbyterští kazatelé, Amzi Amstrong a episkopální autor Richard Shimeall uvedli jako druhou možnost název "Vicarius Filli Dei".

Millerisété uvádí jednotně 538-1798. William Miller zastával stanovisko, že první šelmou je občanský, tj. pohanský Řím, avšak jeho společníci začali věřit, že touto šelmou je papežství. Millerisété se shodli v názoru, že sedm hlav představuje sedm vládních forem v Římě a že deset rohů znamená deset království, tj. částí rozdělené Římské říše. Shodovali se též v počítání 1260 roků od roku 538-1798. Málokdo se zajímal o význam šelmy druhé. Tři vykladači myslili na Francii. Několik výkladů týkajících se počtu "666" následovalo Millera v názoru, že jde o r. od 158 př. Kr. do 508 po Kr.

VIII. ANDĚLÉ PATŘÍ DO DOBY KONCE

Neúplnost a neurčitost prvních výkladů. Tři symboličtí andělé ze Zjev 14 a jejich poselství mají poměrně málo místa v raných výkladech.

Ve 3. st. se Victorin domníval, že první a druhý anděl může být Eliáš a Jeremiáš posledních dní před druhým příchodem. Berengaud okolo 9. století je pokládal za skupinu kazatelů a třetím andělem jsou ti, kteří protestují proti antikristovi. Ve 12. století Joachim de Floris je pokládal za budoucí kazatele konce druhého věku. Joachimista Olivi se zmiňuje o druhém andělu zvěstujícím pád Babylona, tj. "tělesné církve". Viklefův nástupce, John Purvey, prohlásil, že první anděl představuje zvěstovatele evangelia ještě v jeho době. Druhý anděl představuje Babylon s duchovním i světským Římem a třetí andělské poselství míří proti antikristovi - šelmě.

Viklef, Hus a Luther v symbolu třech andělů. Ve třech andělích viděli někteří reformátoři kazatele, kteří vystoupili v době reformace proti papežskému antikristovi. Thomas Brightman ztotožňoval prvního s Viklefem a s jeho kazateli, druhého s Husem a Jeronýmem a s jejich spolupracovníky a třetího s Lutherem. Kalvínský profesor v Heidelbergu, David Pareus (zemřel roku 1622), pokládal Viklefa, Husa, Jeronýma a jiné za prvního anděla. Luther se mu zdál být andělem druhým a ve třetím viděl všechny evangelické kazatele od doby Lutherovy. Johannes Gerhard, profesor v Jene (zemřel v roce 1637) viděl v

Lutherovi anděla prvního. Avšak Heinrich Horch, známý jako dvorní kaplan a profesor v Herbornu, vytušoval příchod tří andělů v budoucnosti. Drue Crussener, proktor v Cambridge, roku 1689 spojoval tato poselství s reformací jako počátek konečného zničení římské církve. Paul Dudley (zemřel roku 1751), právník v Massachussett řekl, že poselství andělů nevyvedlo všechny Boží dítky z (papežského) Babylona. Johann Bengel z Denkendorfu (zemřel roku 1752) se domníval, že první a druhý anděl může být pietista Arndt a Spener a třetí ještě přijde.

Začátek 19. století. Na začátku 19. století věnovali vykladači stále větší zájem zvěsti andělů. Roku 1812 kongregacionalista Josef Lathrop spojoval prvního anděla s misijním hnutím a s úsilím biblických společností, které se dostávali na cestu. Tak podobně to vykládal i Amzi Amstrong z Nw Jersey (1815). Bibličtí komentátoři Thomas Scott (zemřel roku 1821) a někteří jiní navrhovali, že tito andělští poslové mohou představovat valdenské, husity a reformované. Avšak někteří komentátoři a vykladači jako Adam Clarke a Josef Priestley, též rodinná bible "American Columbian Family Bible" a "English Cottage Bible" naznačovaly možnost ztotožnění misijních a biblických společností s prvním andělem a mnozí spojovali druhého nebo třetího anděla s varováním před papežstvím.

V evropském adventním probuzení prvních desetiletí 19. století domnívali se od roku 1813-1844 někteří mužové, že první anděl zvěstující "věčné evangelium" a oznamující soud, letí již v jejich době. Byl mezi nimi William Cuninghame, James H.Frege, Joshua Brooks, John Bayford, Lewis Way, Henry Drummond, John Fry, Edward Cooper, George Croly, John Hooper, William Thorp a Josef Baylee. Edward N.Hoare, vydavatel časopisu "The Christian Herald", opětovně připomíná to samé, že volání musí jít "od vrchu k vrchu všemi národy Evropy". Bylo to všeobecné mínění, že některé misijní, biblické a prorocké společnosti už zvěstují poselství andělů a že druhý a třetí anděl bude co nejdříve následovat a varovat svět před blízkým zničením Babylona a bude zvěstovat blížící se druhý příchod.

První dva andělé v Millerově hnutí. V té samé době v Americe nemillerističtí kazatelé, jako kongregační presbyter Ethan Smith (1833) a babtista sedmého dne Elias Burdick (1843), vyjádřil podobné přesvědčení. Ti, kteří se v Millerově hnutí zabývali otázkou třech andělů, názorově následovali Williama Millera, který věřil, že první anděl je smybolem adventního hnutí a jeho poselství. Obraz letícího anděla s textem dostal se doširoka jako stručný obsah a splnomocnění jejich poselství lidem. Když církev odpověděla na millerístické zvěstování druhého příchodu vyloučením svých adventně věřících členů a kazatelů, Charles Fitch započal v létě roku 1843 přidávat k poselství o hodině soudu výzvu druhého anděla: "Vyjděte, můj lide z něho". Toto poselství dosáhlo svůj vrchol v hnutí "sedmého měsíce" v létě a na podzim roku 1844.

Je však zvláštní, že tisíce těch, kteří věřili, že světu zvěstují aktuální nebeské poselství o "hodině soudu" sotva se zmínili o třetím andělu. Jen skupina adventistů světících sobotu si po roce 1844 uvědomila úlohu třetího anděla. Tak se stalo, že trojandělské poselství dosáhlo své vyvrcholení v následujících desetiletích, v hnutí adventistů s.d.

IX. ZNAMENÍ ŠELMY A PAPEŽSKÁ MOC

Viklefovi stoupenci spojují "znamení" s papežským antikristem. Křesťanští učenci se periodicky zamýšleli nad významem "znamení šelmy". Zřejmě prvním, kdo tak učinil, byl Cyprian (okolo roku 200-258), biskup z Kartága. Znamení slučoval s příchodem antikrista. Od doby Viklefových následovníků se čím dále, tím častěji diskutovalo o tomto problému. Walter Brute ho s určitostí dával do souvislosti s papežským antikristem, sedícím v Božím chrámě a John Purvey znamení na ruce vykládal jako skutky podle antikristovy vůle.

Reformátoři vykládali "znamení" jako podřízenost papežství. Mezi Lutherovými současníky se setkáváme s názorem, že papežské znamení šelmy odpovídá podřízenosti papežství (Andreas Osiander) nebo vnucené papežské bohoslužbě a ceremoniím, nařízeným jeho kánony, dekrety a ceremoniemi (Nicolaus von Amsdorf).

Jiní reformátoři vykládali toto znamení jako papežskou exkomunikační moc (tak Heinrich Bullinger, Zwingliho nástupce); náležitost k šelmě a vykonávání "skutků šelmy" (britský biskup Nicholas Ridley, umučený roku 1555), a "neviditelné znamení" poslušnosti papežské moci (John Napier, slavný matematik ze Skotska).

"Znamení" a "pečeť" jako protiklady. V poreformačním období německý pietista Johann Andreas Lucius (1625-1686) z Drážďan, vykládal znamení šelmy jako vyznání římskokatolického náboženství. Vynikající anglický vědec Issac Newton zajímavě položil Boží pečeť a "znamení šelmy" do protikladu. Nedefinuje je, ale časově je přiřazuje ke dni posledního soudu. Jiní exegeti 18. st. pokládali za "znamení" šelmy vyznání víry porušené římské církve (holandský teológ Campagius Vitringa) a užívání papežské moci vnucovat svoje "znamení" nadvlády (takto Wesleyův spolupracovník de la Fléchéra).

Američtí vykladači mají podobný náhled. Ten samý výklad převládal i v Americe. "Znamení šelmy" podle toho zahrnovala: přijímání rozkazů od římské církve (John Cotton); povolnost "papežským zákonům", projevení souhlasu s jeho nadvládou nebo nějakým "otevřeným znamením obecenství s ním" (takto kongregační laik Edward Holyoke, 1658); nebo podřízenost papežství a spojení s ním (massachusettský právník Paul Dudley, 1731).

Británie na začátku 19. století. Andrew Fuller dospěl k názoru, že "znamení šelmy" je protikladem "znamení Božího". James Haldene Stewart, účastník Prorocké konference konané roku 1826 v Albury Park, psal o hrozných soudech určených pro ty v katolických zemích, kteří mají znamení šelmy. Ve Spojených státech Robert Reid (zemřel roku 1844), reformovaný presbyterský kazatel z Erie v Pennsylvanii, pokládal za znamení šelmy papežskou římskou církev - stát, znamení autority. Byl přesvědčen, že by se toto vztahovalo na každou církev, která by projevila podobné vlastnosti.

Takto byl připraven základ pro plnější porozumění, které mělo zasvítit zvěstováním třetího andělského poselství. I když žádný z předešlých vykladačů nedal do souvislosti znamení šelmy s otázkou dne odpočinku, přece však se důsledně spojovala podřízenost papežské autoritě a praxi; někteří rozeznávali vztah znamení k papežskému zákonu v protikladu se zákonem Božím.

X. POSLEDNÍ ZE SEDMI KOFLÍKŮ V SOUVISLOSTI S POSLEDNÍ DOBOU.

Mezi posledními věcmi. Tertullian a Viktorin (3. století) vylití koflíků zařadili do "poslední doby". Beatův ilustrovaný komentář (z 8. stol.) a Banbergův výklad Zjevení (okolo roku 1000) obrazně znázorňují vylití sedmi posledních ran. Venerable Bede z Británie, (okolo roku 716) se tohoto lehce dotýká.

Historická aplikace. Joachim de Floris (12. století) se domníval, že sedm koflíků se kryje s celým křesťanským obdobím a jde paralelně s pečetěmi a troubeními; pátý koflík byl vylit na falešné jednotlivce mezi kněžími a řeholníky, protože Boží trůn se stává sídlem šelmy a vlády antikrista. Šestá rána dopadá na římský stát, říši nebo na nový Babylon a sedmá očišťuje duchovní církev. Olivi řadí podobně vylití šestého koflíku k šesté pečeti a šestému troubení. John Purvey v předreformačním období viděl v andělích kazatele přinášející koflíky s odsouzením antikrista a jeho následovníků. Luther v úvodě ke Zjevení vidí sedm koflíků v reformaci. Mnozí v 17. a 18. století se domnívali podobně, že sedm kofl. představuje sedmúž dopadajících soudů na papežství nebo na katolickou církev, soustředěných v reformaci, vrcholících však v Armagedoně poslední doby. Stejně Thomas Brightman, David Pareus, Josef Mede (který vyschnutím řeky Eufratu rozuměl rozuměl budoucí vysílení turecké říše), William Sherwin a Robert Fleming ml.

Daniel Cramer ze Štětína věřil, že rány představují tresty na papežské křesťanství, dopadající však po mnoho staletí, jak to vykládal i Pierre Jurieu a Charles Daubus, kteří zařazovali jejich počátek zpět do desátého až sedmého století a Johann Petri (1774), podle kterého sedmá rána měla být vylita roku 1847, kdy mělo začít tisíciletí. Někteří, jako Edward King (1798) pokládali francouzskou revoluci za vylití těchto ran.

Názorové obměny mezi americkými vykladači. Na počátku amerického období mnozí věřili, že rány dopadají již v jejich době, z nichž pátá a šestá je vylita na papežský Řím. Mezi nimi byl John Cotton, Samuel Sawell (1697), Samuel Hopkins (1793), kongregační teolog Josua Spalding (1796) a Josef Lathrop. Většina z nich věřila, že pátá rána byla vylita v době reformační a oni žijí v šesté a sedmé ráně. Avšak jaltský president Timothy Dwight učil, že pátý koflík se projevil ve francouzské revoluci, šestý má následovat po ní. V otázce, zda šestá rána se týká papežství nebo Turecka, byla velká názorová rozmanitost. Naproti tomu Elhanan Winchester (napsal r. 1794) věřil, že všech sedm ran patří ještě do budoucnosti.

Poslední rány v budoucnosti. Johann Bengel (1840) pokládal ve své době vylití koflíků za budoucí událost. Podobně tvrdil i babtistický učenec John Gill (zemřel roku 1771). Taková byla tendence mnohých komentátorů jako Mathew Henryho a Thomasa Newtona, též D'Oylyho a Mantovy komentované bible jako i Browhovy "Self-Interpreting Bible".

Víra v dopadající rány. Na začátku 19. století adventního probuzení ve Starém světě někteří vykladači od roku 1800 - 1844 pojednávali o ranách v domění, že tyto již padají na svět. Mnozí, jako Faber, Cuninghame, Gauntlett a Frere se domnívali, že rány začaly ve francouzské revoluci. Pro většinu šestá rána představovala Turecko. Někteří si mysleli, že žijí v páté a jiní v šesté ráně.

Mnozí z nemilleristických amerických vykladačů proroctví od roku 1798 - 1844 se obírali otázkou vylití ran v představě, že rány už padají. Někteří viděli začátek v době reformační, jiní v začátku a průběhu francouzské revoluce. V Anglii se domnívali, že v páté ráně je zahrnuto papežství a šestá představuje nejčastěji Turecko.

Milleristé zastávají převládající názor. V Millerově hnutí se na sedm ran neklad nijak zvláštní ani všeobecný důraz. Miller věřil, že rány začaly v době reformační, šestá z nich znamená blízké "vyschnutí" Turecka a sedmá bude vylita nakonec. Henry Dana Ward, episkopální duchovní z New York City se domníval, že poslední rány mají přijít a že nesouvisí se sedmým troubením při druhém příchodu. Filemon L. Russell myslel, že poslední kouflík bude vylit na papežskou šelmu a předešlý, šestý, na eufratské Turecko. Jeden z milleristických diagramů začíná podobně s ranami v reformaci, pátá z nich dopadá na sídlo šelmy ve francouzské revoluci, šestá míří proti Turecku a sedmá proti světu.

Mezi adventisty s.d., kteří své vyznání formulovali od roku 1847 - 1855 se zastával názor, že všech sedm ran patří do budoucnosti a začnou padat na konci času milosti, z toho pátá dopadne na papežství, šestá na národy shromážděné k Armagedonu a sedmá zahrnuje poslední události světových dějin.

XI. JEDNOTNÉ OZNAČENÍ ŘÍMA ZA "BABYLON" ZE ZJEV 17

Řím pohanský a papežský. Raná církev se vykladačsky zajímala o symboliku Zjev 17 - žena, Babylon na sedmihlavé, desetirohé šelmě nebo na sedmi kopcích. Ireneus z Gallie (zemřel okolo roku 202) ztotožňoval tuto šelmu s bytostí ze Zjev 13 a rohy pokládal za rohy čtvrté šelmy z Daniele, tj. předpověděné části rozděleného Říma. Tertullian, Viktorin a jiní vyjádřili všeobecný názor, že Babylon značí pohanský Řím.

V protikladě k Augustínovi donatista Tichonius použil název Babylon na sekularizovanou církev a na její zesvětačtělé biskupy. Řecký arcibiskup z Cezaree, Andreas (7. stol.), viděl Řím nesoucí se na antikristovi jako šelmě. Venerable Bede v 8. století psal o nečisté ženě - množství zatracených - sedících na šelmě, jejichž hlavy jsou králové tohoto světa a osmá z nich je antikrist, vládnoucí na konci času. Berengaud (pravděpodobně z 9. století) ztotožňuje tuto prostitutku se všemi bezbožnými, obzvláště s pohanským Římem; antikrista pokládá za sedmou hlavu šelmy.

Joachim de Floris ztotožňoval Babylon s Římem, tj. se všemi zatracenými této křesťanské říše. Sedm hlav šarlatové šelmy vyhlásil za postupr pronásledující království, počínajíce židovskými pronásledovateli a konče Saraceny. Upozorňoval, že o záhubu křesťanství se zasloužil synové Babylona v římské církvi a říši. Pierre Jean D'Olivi se vystavil nebezpečí úřední kritiky za to, že prohlásil porušenou římskou církev za Babylon ze Zjevení.

Pohled středověku na papežství. Albigenští a valdenští křesťané pokládali římskou církev za nečistou ženu ze Zjevení. V renezančním období několik katolíků aplikovalo Zjev 17 na římskou církev. Dante ve své "Božské komedii" (z roku 1321) vylíčil porušenou římskou církev jako hanebnou ženu; podobně i Michal z Gesenam představitel františkánů a Johannes de Rupescissa, minoritský kněz za Klementa VI. Ale Francesco Petrarca, korunovaný básník (Řím 1341), ztotožnil nečistou ženu s papežstvím v Avignonu.

Předreformační vůdcové a viklefovští učenci Walter Brute a John Purvey, opětovně zdůrazňovali názor, že Babylon na vodách přesně vystihuje ženu na poušti. Savonarola, upálený později pro svou prorockou víru při kárání duchovní nevěry římské církve, otevřeně ji označil za velkou prostitutku ze Zjevení.

Základní myšlenka reformačního výkladu. V době reformace Martin Luther roku 1520 a několik jeho následovníků ztotožňovali papežství tj. římskou církev s nečistou ženou - Babylonem. Současní umělci ji stále zobrazují trojitou korunou na hlavě. Mezi autory, kteří pokládají ženu - Babylon -

za římskou církev, byl Matthias Flacius a Heinrich Bullinger (1557), britští vykladači Josef Tyndale, Nicholas Ridley, Thomas Cranmer, John Bale (1545), John Jewel (zemřel roku 1571) a John Napier. Bale a Napier označili papežství za sedmou hlavu, tj. formu římské vlády na šelmě.

Protireformace upozorňuje na pohanský Řím. V římskokatolické protireformaci toto universální svědectví veřejně snížil a popřel Lius de Alcazar, který tvrdil, že Babylon se vztahuje jen na pohanský Řím v minulosti a Francisco Ribera, který v něm viděl jednak pohanský Řím a jednak i Řím křesťanský v době budoucího antikrista po tom, když toto město odpadne od papežství. Viegas a Lapide souhlasili s Riberou.

Názorová jednota poreformačního období. Po reformaci se mnozí známí vykladači přidrželi historického protestantského výkladu Zj 17, byli mezi nimi Gerhard Cramer, Spener a Bengel v Německu; Paoard, Jurieu a Philipot ve Francii; Král Jakub I., Mede, Sherwin, Gressener, Isaac Newton, Whiston, Thomas Newton, Wesley a jiní v Británii.

Existuje porovnávající seznam vykladačů z doby kolonizátorů a prvního období Ameriky. Zastávali stejné stanovisko - od John Cottona a Rogera Williamse k Thimothy Dwightovi.

Shoda v 19. století. Podobně je pozoruhodná shoda adventního probuzení 19. století ve Starém světě, pokud jde o ztotožnění uvedeného symbolu. Nejčastěji bývá považován za sedmou hlavu šelmy papež. Ba i jezuita Lacunza tvrdil, že hanebnou ženou ze Zjevení je papežský Řím a tedy ne, jak se katoličtí komentátoři všeobecně domnívali, Řím dávné minulosti či budoucnosti.

V Americe od roku 1798-1844 mezi nemilleristickými vykladači a stoupenci Millera nepřestaly se zdůrazňovat stanoviska stoletého protestantského výkladu. Do popředí se však začal dostávat nový názor, že Babylon nyní zahrnuje i odpadlictví v protestantismu. Adventisté světící sobotu všeobecně souhlasili s Milleristy, i když se domnívali, že osmou hlavou šelmy je papežský Řím. Avšak na tyto novější doby upozorňovali již dřívější pisatelé. Pozoruhodný je v tomto pohledu soulad století.

Duch Babylona v protestantismu. Jen v poreformačním období začali vykladači naznačovat, že papežský "Babylon" ze Zjev 17 jako "matka" má dcery, nesoucí její jméno. Věřili, že některé protestanské organizace, nebo státní - církevní jednoty si všeobecně zachovaly některé z příznaků a bludů papežství a začali je příležitostně označovat názvem "antikrist" nebo "Babylon". Mezi nimi byli dobře známí nekonformisté Robert Browne, Henry Barrowe, John Milton a v Severní Americe svobodumilovný Roger Williams a také babtistický historik Isaac Backus.

Samuel Hopkins, kongregační teológ prohlásil, že několik málo protestantských církví nebo jednotlivců se úplně oddělilo od Říma "matky všech falešných nauk, modloslužby, nevěry a ohavných praktik v protestantském světě".

Svědkové 19. století. V 19. století různí anglikánští a nekonformističtí vůdcové hovořili o katolické "matce" s protestantskými "dcerami", nesoucími několik mateřských příznaků. Hugh M'Neile řekl, že Babylon dnes zahrnuje všechny anti-křesťanské systémy západní říše". Anglikán David Simpson se domníval, že protestantské církve "kterékoli denominace" s podobným duchem jako má Řím, nebo "mající nauky a ceremonie odporující čistému a neposkvrněnému evangeliu Kristovu", musí se dělit o jeho osud a vyjádřil obavu, že anglikánskou církev třeba pokládat za "dceru nejstarší". V Severní Americe záčátkem 19. st. se mnozí ostře rozepsali proti protestantským "dcerám". Byli mezi nimi Elias Smith ze společnosti Christian Conection,

metodista Lorenco Dow, John Thomas od christodelfiánů, Samuel M. McCorkle od Učedníků a babtista Isaac T.Hinton.

Millerisété vyzývají "vyjděte". Protože millerisété svým učením o druhém příchodu naráželi na vzrůstající duchovenskou opposici, mnozí z nich, a to jak kazatelé tak laici, přišli o svou církevní příslušnost. Asi v polovině r. 1843 Fitch začal vyzývat: "Vyjděte z Babylona". Miller zaváhal, ale v září roku 1844 Joshua V. Himes, Millerův nejbližší spolupracovník, přišel též s výzvou odluky. Millerisété si stále jasněji uvědomovali, že musí "vyjít" z protestantských dcero-církví, které byly poskvrněné učením Babylona a cele zavrhovali poselství Boží o hodině soudu, které, jak se domnívali, zvěstují millerisété.

Základem víry těch milleristů, kteří se stali prvními adventisty s.d., byla skutečnost, že millenistické hnutí zvěstovalo druhé andělské poselství ze Zjev 14.

XII. DRUHÝ PŘÍCHOD, TISÍCILETÍ A VĚČNOST

Premilenismus rané církve. Nejstarší přednicejští autoři, kteří se obírali výkladem tisíciletí ze Zjev 20, byli premilenisté; věřili totiž, že druhý příchod Kristův bude provázený vzkříšením spravedlivých, potom přijde milenium a po něm nastane druhé, tj. všeobecné vzkříšení. První chiliasté věřili, že spravedliví budou kralovat s Kristem na této zemi tisíc let a konečné proměnění spravedlivých do stavu večného, "andělského" nastane jen na konci milénia. Někteří (Justín Mučedník, Ireneus) říkali, že v tomto pozemském království bude hlavním městem znovu vystavěný Jeruzalém nebo Bohem vybudované svaté město při sestoupení nového Jeruzaléma na konci tisíciletí. Podle Tertulliana nový Jeruzalém "sestoupí s nebe" během milénia a po spálení země potrvá věčně.

Chiliasté vztahovali královská proroctví starozákonní literatury na tisíciletí; předvídali neuvěřitelnou hojnost, vítězství, vládu nad národy a blahobyt. Nepodobali se dnešním "literistům" futuristické vykladačské školy. První premilenisté se domnívali, že svatí, které antikrist pronásledoval před druhým příchodem a svatí, kteří měli vládnout v tisíciletém království po druhém příchodu a svatí, kteří měli vládnout v tisíciletém království po druhém příchodu, nebyli tělesní Židé, ale křesťané - církev, pravý Izrael, dědici královských zaslíbení. Nebyli ani futuristé v dnešním slova smyslu, protože byli svědky dějinného vyplnění proroctví s náznaky budoucího vývoje, jako např. působením antikrista, které se začalo naplnovat v jejich době a mělo pokračovat do konce.

Premilenismus nahrazený augustinismem. Jednoduchá víra v tisíciletí po druhém příchodu, která získala všeobecný souhlas prvotní církve, byla čím dále, tím více přibarvována pohanskými a židovskými názory, které se na ni nachytaly - fanatickými prvky a silně materialistickými. Milenismus se dostal do nesprávného světla tváří v tvář rozmáhající se alegorické tendenci (ovlivněné Origenem Dionytem z Alexandrie a jinými), jako i popularizace, bohatnutí církve a její povýšení za Konstantina. Premilenistický postulát, počítající s Boží intervencí a katastrofálním koncem věků byl odsunut, když se na vzmáhající katolickou církev začalo hledět jako na Boží království, nový Jeruzalém.

Augustín (5. st.) ustálil na více než tisíc let názor, že tisíciletí již začalo prvním Kristovým příchodem, prvním duchovním vzkříšením, spoutáním satana a kralcováním svatých, projevujícím se pozemským rozmachem církve. Takové bylo středověké chápání, které sloužilo jako základ koncep-

ce náboženskо-politické vlády papežství.

Ve 12. století Joachim, který přesunul důraz na historický výklad Zjevení, nepopíral augustinské milénium, uprostranil však názor, že satanovo spoutání v plném slova smyslu je ještě v budoucnosti, na začátku očekávaného "věku ducha". Toto byl začátek stále se prohlubující trhliny.

Příklon reformátorů k Augustinovu tisíciletí. Luther odporoval nárokům Říma být novým Jeruzalémem a označil ho za Babylon. Ale většina prvotních reformátorů ve všech zemích stále věřila v zmírněnou formu augustínského náhledu na tisíciletí. Několik autorů, jako Francois Lambert, Michal Serventus, Sebastian Castellio z Basileje, kladli tisíciletí do budoucnosti; přechod k tomuto názoru však nebyl všeobecný.

Josef Mede obnovitel premilenismu. Návrat k premilenismu mezi protestanty silně podporoval a propagoval Josef Mede z Cambrige, který věřil, že druhý příchod zničí antikrista a nastolí milénium vymezené dvojím vzkříšením. Mede hovořil o novém Jeruzalémě jako o pozemském městě za tisíciletí; věřil však, že svatí budou v nebesích po jeho ukončení. Mužové této Páté říše se všeobecně opírali o základ budoucího tisíciletí na zemi; i když někteří z nich ve svém úsilí o jeho uskutečňování měli sklon k postmilenistickému náhledu spíše než k názoru premilenistickému.

Jiní autoři, jako Thomas Goodwin, William Sherwin, Thomas Burnet, JohanPisčator a Robert Fleming ml. - všichni zvěstovali premilenistický názor.

Nástup revolučního postmilenistického hlediska. Daniel Whitby, anglikánský rektor ze Salisbury v Anglii, přišel roku 1703 s revoluční myšlenkou postmilenismu, podle které návrat Židů, svrhnutí papeže, zničení Turecka a obrácení světa, které nazval "prvým vzkříšením", uvede univerzální království spravedlnosti, pokoje a vítezství na tisíc let před druhým příchodem.

Whitbyho v tomto názoru následoval holandský profesor Campegius Vitringa a jiní, i když biskup Thomas Newton, John Gill, Georg Herman Giblehr, Josef Gallway a další z 18. století stáli v přímé opozici. Protestantismus byl však rychle zaplaven postmilenismem, obvzlášť rozmáhajícím se racionalistickým křídlem - a objevil se v základních komentářích, jako jsou Matthew Henryho, Thomase Scotta a Adama Clarka.

Kolonizátorská Amerika převážně premilenistická. V Severní Americe jeden z prvních autorů - Thomas Parker - věřil v poněkud upravenou formu augustinské teorie milénia. Oživený premilenistický názor s doslovným vzkříšením a příchodem byl ustáleným názorem. Jonathan Edwards přijal roku 1774 Whitbyho postmilenistický postulát; pak jej přijal i Josef Bellamy (1758) a Samuel Hopkins (1793). Začátkem 19. století se tento názor stal převládajícím církevním náhledem, dokud se nerozvinul mohutný proces protestního a utočného premilenismu.

Premilenismus začátkem 19. století. V Evropě na začátku 19. století mnozí vykladači začali znovu zkoumat učení o premilenistickém druhém příchodu. Mezi prvními byli dva katolíci - Bernard Lambrt z Francie a čilský jezuita Mauel de Lacunza ze Španělska a Itálie. Tito dva autoři navzdory svému katolickému futurismu opustili augustinský názor na milénium ve víře, že tisícileté království bude osobním královstvím Krista na zemi. Začne při druhém příchodu a zničením církevního antikrista (někteří to vztahovali na papeže posledních dní, jiní na odpadnutí v církvi).

Rozšíření Irwingova anglického překladu Lacunzova díla silně ovlivnilo některé autory v britském adventním probuzení. Různí jednotlivci tohoto hnutí, společnosti, konference a časopisy zastávaly jednotně názor, že tisíciletí začne osobním příchodem Krista. Tento názor směřoval proti utopistic-

kému očekávání postmilenistů; většina z nich byla z historické vykladačské skupiny a zastávali standartní protestantský názor na papežského antikrista. Výklad se však různil v prorockém datování jako i v pohledu na události vedoucí ke konci. Mnozí hleděli na rok 1843, 1844 nebo 1847 jako na konec 2.300 dní, to mělo být podle některých začátkem milénia, mnozí očekávali, že okolo roku 1866 začne toto tisíciletí. Názory se rozcházely i v otázce, zda zem bude obnovena na začátku tisíciletí, nebo na jeho konci; zda nebeský Jeruzalém sestoupí jako hlavní město tisíciletého období, nebo bude věčným městem; zda svatí budou vládnout na zemi nebo v nebi se současným pozemským královstvím. Většina z nich věřila, že Židé budou obráceni a navrátí se do své země buď před nebo během milénia.

V útoku na postmilenistické "zduchovňování" položili velký důraz na "literismus" a roku 1830 se stále rostoucí počet začal přiklánět k futuristickému náhledu. Toto začalo na alburských konferencích (roku 1826-1830), při kterých byla pozornost usměrněna k futurismu Lacunzovu a Maitlandovu (vykladač, jehož názory o budoucím antikristu dobře zužitkoval v oxfordském hnutí Newman). Toto se dále rozvinulo v irwingianských zjeveních a naukách Darbyho při konferencích v Powerscourte (1830 a dále), i když to z počátku přijali jen někteří. Tento nový futurismus byl návratem k chiliasmu rané církve toho typu, který byl poznamenán židovskými a pohanskými myšlenkami doslovného pozemského království; tento chiliasmus se však stal novým názorem, v kterém horlivost literismu zavedla futurismus do extrému a směrem v rané církvi neslýchaným. Avšak jen v dřívějších desetiletích mezidenominační premilenismus začal být široce ztotožňovaný s přepracovaným darbystickým futuristickým systémem, který rozděluje druhý příchod na náhlé vytrhnutí a příchod ve slávě; Odtrhává 70. týden a jiná proroctví z jejich souvislosti rozsahem celého křesťanského věku; odděluje věřícího Žida od církve a církev od smlouvy, zaslíbení a proroctví; do protikladu staví zákon a milost a církev zbavuje velké části Nového zákona.

Avšak ve čtyřicátých letech 18. st. tvořili většinu premilenistů historisující vykladači a judaistický aspekt literistického chiliasmu nebránil americkým milleristům pokládat liberalisty za spojence v zápasu s postmilenismem. A přece základní rozdíl mezi "milleristy" (včetně některých, kteří se k nim připojili a nesouhlasili s Millerovým datováním druhého příchodu) je zřejmý ve dvou hlavních milleristických zásadách:(1) Millerisété popírali literismus, očekávající, že tisícileté království vyplní všechny starozákonní proroctví vztahující se na židovský národ, věříce, že Židé a pohané bez rozdílůjsou dědici těchto proroctví, když se stanou křesťany. (2) Popírali "pozemskost" tisíciletého království; tj. věřili, že druhý příchod očistí ohněm zemi a přioděje svaté nesmrtelností, takže tisícileté království bude jen královstvím svatých, první etapou věčného stavu, který bude po tisíciletí přerušen vzkříšením nezachráněných, aby přijali svou konečnou odplatu. Takový byl všeobecný názor různých adventních skupin, které vyrostly z Millerova hnutí roku 1844.

Průkopníci adventistů s.d. si ponechali mnohé z milleristického názoru, ale obnovení země zařazovali na konec tisíciletí a věřili, že v této době budou svatí v nebi, budou mít účast při soudu, po kterém svaté město sestoupína zem a zůstane tu po celou věčnost. Také jsou záznamy o představě tisíciletého království a jeho dědictví během století. Toto je odkaz světošíreho druhého adventního probuzení z počátku 19. století.

Závěr: Je samozřejmé, že tento pohled do dějin prorockých výkladů je jen letmý, příliš krátký, aby plně vyčerpal obsah. Nedalo se obejít a nezvážit ty prorocké vykladačské zásady, které musí sloužit za hodnotící kritérium rozmanitých pohledů, s kterými různí vykladači ke Zjevení přistupují. Ale i tento stručný přehled názorových obměn, svědčících o stále pronikavějším poznání významu apokalyptických symbolů, může posloužit při výkladu této poslední knihy Písma.

L I T E R A T U R A

S b í r k y

Advent Source Collection, viz sv. 4., str. 76.

Adventual Collection, viz sv. 4., str. 77.

J e d n o t l i v á d í l a

BACKUS Isaac, "The Infinite Importance of the Obedience of Faith, and of Separation From the World", 2.vyd. Boston: Samuel Hall, 1791

BACON John, "Conjectures on the Prophecies: Written in the Fore Part of the Year 1799", Boston: David Carlisle, 1805.

BALE John, "Select Works of John Bale, D.D., Bishop of Ossory. Containing the Examinations of Lord Cobham, William Thorpe, and Anne Askewe, and The Image of Both Churches", Cambridge: The University Press, 1849.

BEDE the Venerable, "The Explanation of the Apocalypse by Venerable Bede", Oxford and London: James Parker and Co., 1878.

BENGEL Johann Albrecht, "Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi", Stuttgart: Fr. Brodhag, 1834

BRIGHTMAN Thomas, "The Workes of That Famous, Reverend, and Learned Divine, Mr. Tho. Brightman", London: 1644.

BROOKS Joshua W., "Elements of Prophetical Interpretation", London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1836.

BRUTE Walter a jiní, "Writings and Examinations of Brute, Thorpe, Cobham, Hilton, Pecock, Bilney, and Others; with The Lantern of Light, Written About A.D.1400", Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1842.

BULLINGER Heinrich, "A Hundred Sermons Upon the Apocalips of Jesu Christe", angl. vyd. London: Iohn Day, 1561.

COTTON John, "An Exposition Upon the Thirteenth Chapter af the Revelation.. Taken From His Mouth in Short-writting", London: Printed for Livewel Chapman, 1655.

CRESSENER Drue, "A Demonstration of the First Principles of the Protestant Applications of the Apocalypse",London: Printed for Cockerill T. 1690

CROLY George, "The Apocalypse of St. John", Viz 4BC, str. 77.

CUNINGHAME William, "A Dissertation on the Seals and Trumpets of the Apocalypse; and the Prophetical Period of Twelve Hundred and Sixty Years", London: J.Hatchard, 1813.

DWIGHT Timothy, "A Discourse in Two Parts", New Haven: Howe and Deforest, 1812.

Elliot Edward, Bishop, "Horae Apocalypticae; or, A Commentary on the Apocalypse", viz 4BC, str. 77.

FITCH Charles, "Come Out of Her, My People", viz v "Midnight Cry", 21.9.1843.

FLEMING Robert, "Apokalyptical Key. An Extraordinary Discourse on the Rise and Fall of Papacy; or the Pouring Out of the Vials", London: G.Terry, 1793.

FROOM LeRoy E., "The Prophetic Faith of Our Fathers", Washington: Review and Herald Publishing Association, 1946-1954, sv. 1.4.

FRY John, "Observations on the Unfulfilled Prophecies of Scripture, Which Are Yet to Have Their Accomplishment, Before the Coming of the Lord in Glory, or at the Establishment of His Everlasting Kingdom", London: James Duncan, 1835.

FUNCK Johann, "Anleitung zum verstandt im buch, das man nennet Apocalypsis", Wittenberg: Zacharias Engelhaupt, 1559.

GOODWIN Thomas, "The Expositions of That Famous Divine Thomas Goodwin, D.D., on Part of the Epistle to the Ephesians, and on the Book of Revelation", London: Simpkin, Marshall, and Co., 1842.

JOACHIM of Floris, "Expositio Magni Prophete Abbatis Joachim in Apocalipsim", Venetija: In Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini Socii, 1527.

JURIEU Pierre, "The Accomplishment of the Scripture Prophecies, or the Approaching Deliverance of the Church", London: (n.n.), 1687.

KEYWORTH Thomas, "A Practical Exposition of theRevelation of Saint John", London: 1828.

KING Edward, "Remarks on the Sings of the Times", Philadelphia: Jas. Humphreys, 1800.

LA FLÉCHERE, Jean Guillaume de, "Posthumous Pieces of the late Rev. John William de la Fléchere", 3 vyd. London: (Methodist) Conference Office, 1800.

LITCH Josiah, "The Probability of the Second Coming of Christ About A.D. 1843."

MEDE Joseph, " The Key of the Revelation... With a Comment Thereupon", London 1650.

MILLER William, "Evidence From Scripture and History of the Second Coming of Christ, About the Year 1843", Troy (N.Y.): Kemble and Hooper, 1836.

NAPIER John, "A Plaine Discovery of the Whole Revelation of Saint Iohn: Set Downe in Two Treatises", Edinburgh: R. Walde-grave, 1593.

NEWTON Sir Isaac, "Observations Upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John", London: J.Darby and T.Browne, 1733

NEWTON THOMAS, "Dissertations on the Prophecies", Northampton, Mass,: William Butler, 1796.

OLIVI Pierre Jean d',"Postilla in Apokalypsim", Paris: Biblioteque Nationale, MS, Latin 713.

SEVENTH-DAY Adventists Answer Questions on Doctrine, Washington, D.C.: Review and Herald, 1957, str. 704.

SPALDING Joshua, "Sentiments, Concerning the Coming and Kingdom of Christ, ... in Nine Lectures; With an Appendix", Salem (Mass.): Thomas C.Cushing, 1796.

TYNDALE William, " Díla, sv. 1: Doctrinal Treatisea, (atd); sv. 2: Expositions and Notes, (atd); sv. 3: An Answer to Sir Thomas More's Dialogue, (atd), Cambridge: The University Press, 1848-50.

VICTORINUS, "Works" v ANP, 7.sv., str. 339-360.

WARD Henry Dana, "Glad Tidings." "For the Kingdom of Heaven Is at Hand." New York: Daniel Appleton, 1838.

WARD Henry Dana, "History and Doctrine af the Millenium" v "The First Report of the General Conference of Christians Expecting the Advent", Boston: Joshua V.Himes, 1841.

WHISTON William, "An Essay on the Revelation of Saint John, So Far as Concerns the Past and Present Times", Cambridge: Universiry Press, 1706.

WHITBY Daniel, "A Paraphrase and Commentary on the New Testament", London: 1706, 2.sv.