

2. Člověk jako tvůrce svých dějin

S Mojžíšovou smrtí revoluce proti otroctví a idolatrii ztroskotala. Touha člověka po jistotě a po poddanosti idolum se ukázala být silnější než jeho víra v nepoznatelného boha a jeho touha po svobodě. Proč ale bylo toto ztroskotání nutné? Nebyl by bůh mohl spasit člověka tím, že by byl změnil jeho srdce aktem milosti? Tato otázka se dotýká základního principu biblického a pobiblického pojetí dějin.

Princip, o němž tu hovořím, spočívá v tom, že člověk tvoří své vlastní dějiny a že bůh nezasahuje nějakým aktem milosti či přinucení; nemění přirozenost člověka ani jeho srdce.

Kdyby bůh tomu chtěl, mohl změnit srdce Adama a Evy a zabránit tak jejich „pádu“. Kdyby si byl bůh přál, mohl změnit srdce faraónovo, místo aby dovolil, aby se zatvrzovalo; mohl změnit srdce Židů, takže by nebyli uctivali zlaté tele a neupadli pak do nového modlářství, když dobyli zaslíbené země. Proč to bůh neudělal? Nedostávalo se mu moci? Je pouze jediný důvod, proč je biblické podání formulováno tak, jak čteme v textu: člověk má svobodu volit si svou cestu, musí však akceptovat důsledky své volby.

Může se zdát, že tento princip je v rozporu se zákraký, jež bůh učinil v Egyptě. Ty však nejsou podstatné. Je to, jak jsem už ukázal dříve, faktický záměr zaměřený na dojem, který zákraky učiní jak na Egyptány, tak na Židy. Nejsou to zákraky, které spasí člověka, změni jeho srdce, přetvoří jeho bytostné základy; ale jsou něco jako pomoc, kterou poskytuje mocný vojevůdce svým slabým spojencům. Nejsou aktem milosti, kterou bůh sesílá na svoje stvoření. Židovská tradice to počítovale velmi ostře. Mito draš (Ex. Rabba XXI, 10) nás zpravuje, že když Mojžíš ponořil svou hůl do Rudého moře, vody se nerozestoupily. Teprve když do moře vstoupil první Žid, udál se zákrak.

Maimonides vyjádřil myšlenku, že bůh neproměňuje srdce člověka: „Ačkoli v každém ze zákraků (o nichž nás zpravuje Písmo) je pozměňována přirozená vlastnost nějaké jednotliviny, povaha člověka nikdy není změněna Bohem cestou zákraku. Je tomu tak v souhlase s onou vý-

znamnou zásadou, že Bůh praví: 'Ach, kéž by v nich bylo takové srdce, aby se mne báli' (Dt 5,29). Je tomu tak rovněž z toho důvodu, že Bůh zřetelně ustanovil prikázání a zákazy, odměnu i trest. Tuto zásadu, co se týče zákraků, jsme stále vysvětlovali v našem díle; neríkám to proto, že bych si myslel, že je nesnadné pro Boha změnit bytostné základy kterékoli jednotlivé osoby; naopak, je to možné a je to v jeho moci, v souhlase se zásadami, jimž učí Písmo; avšak nikdy to nebyla jeho vůle a nikdy nebude. Kdyby bylo součástí jeho vůle měnit (podle svého přání) povahu kterékoli osoby, bylo by posílání proroků i uložení Zákona úplně zbytečné.“*)

Jestliže je pravda, že bůh nechává člověka svobodně utvářet jeho vlastní dějiny, znamená to, že je pasivním divákem lidského osudu, že není bohem, jenž sebe sama projevuje v dějinách? Odpověď na tuto otázku spočívá v úloze a funkci proroků, z nichž Mojžíš byl prvním. Boží úlohou v dějinách je posílat své posly, proroky; ti mají čtvero funkce:

1. Oznamují člověku, že existuje bůh, Jediný, jenž se jim zjevil, a že cílem člověka je stát se plně lidským; a to znamená stát se podobným bohu.

2. Ukazují člověku alternativy, mezi nimiž může volit, a důsledky těchto alternativ. Často vyjadřují tyto alternativy v termínech božích odměn a trestů; leč je to vždy člověk, jenž svým vlastním jednáním volí.

3. Jsou v rozkolu s obecným míněním a protestují, když se člověk dá na špatnou cestu. Neopouštějí lidi; jsou jejich svědomím, jež mluví, když ostatní mlčí.

4. Neuvažují v termínech pouze individuálního spasení, nýbrž věří, že individuální spasení je vázáno na spasení společnosti. Jejich zájem se zaměřuje na vytvoření společnosti, která je řízena láskou, spravedlností a pravdou; trvají na tom, že politika musí být souzena podle mravních hodnot a že funkci politického života je právě realitě zace těchto hodnot.

Pojem proroka je charakteristicky biblický, stejně jako pojem mesiáského času. Prorok je zjevovatelem pravdy;

*) Srovnej Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, III, 32.

takovými byli Lao-c' a Buddha. Je však současné politickým vůdcem, je hluboce zaujat politickou aktivitou a sociální spravedlností. Jeho oblastí není nikdy oblast čistě spirituální; je vždy z *tohoto* světa. Či spíše, spiritualita je vždy zažívána v politických a sociálních dimenzích. Protože bůh se zjevuje v dějinách, nemůže si prorok pomoci, aby nebyl politickým vůdcem; pokud člověk jde chybou cestou ve svém politickém jednání, nemůže prorok nebyť rozkolníkem a revolucionářem.

Prorok vidí skutečnost a říká, co vidí. Vidí nerozlučitelnou souvislost mezi duchovní silou a dějinným osudem. Vidí mravní skutečnost, která je podkladem sociální a politické skutečnosti — důsledky, jež nutně z toho vyplývají. Vidí možnosti změny a směr, jimž se lidé musejí brát a prohlašuje, co vidí. Jak říká Amos: „Lev rve, kdo by se neobál? Panovník Hospodin říká, kdo by neprorokoval?“ (Amos 3,8).

Za starých časů se prorok nazýval *ro*, což znamená „vídoucí“, avšak přibližně od dob Eliášových se vidoucí nazýval *nabi*, což znamená „mluvčí“. Prorok opravdu říká cosi o budoucnosti. Ne však o budoucí události, která se nutně stane, fixní události, kterou mu zjevil bůh nebo znalost hvězdných konstelací. Vidí budoucnost, protože vidí síly operující *teď* a důsledky těchto sil, jestliže se nezmění. Prorok není nikdy žádán Cassandra. Jeho prorocktvi jsou vyjádřena ve formě alternativ.

Proroci ponechávají volný prostor pro svobodnou vůli a rozhodnutí. Když byl Jonáš vyslán do Ninive, města hříšníků, nebyl rád svému poslání; je to muž spravedlnosti, nikoli milosti; obává se, že výsledkem jeho kázání by mohla být změna v srdcích a že tak by se prorokování katastrofy nakonec vůbec neuskutečnilo. Pokusi se uniknout svému poslání a přece uniknout nemůže. Jako všech- ni proroci, nepřeje si být prorokem a přece tomu neujde. Přináší zvěst do Ninive a důsledek, který si nepřál, se do- stavuje. Mužové ninivští se změně ve svých srdcích a bůh jim odpustí. „Jonáš se velice rozezlil a planul hněvem. Modlil se k Hospodinu a řekl: 'Ach, Hospodine, což jsem to neříkal, když jsem byl ještě ve své zemi? Proto jsem dal přednost útěku do Tarsíse! Věděl jsem, že jsi Bůh mi-

lostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem. Nyní, Hospodine, vezmi si prosím můj život. Lépe abych umřel, než abych žil!“ (Jonáš 4,1-4). Jonáš je jiný než ostatní proroci potud, že není inspirován soucítěním a zodpovědností.

Nejjasnější příklad zásady božího nezasahování a úlohy proroka lze najít ve zprávě o postoji boha k tomu, když Židé žádali Samuela, aby jim dal krále.

„Všichni izraelští starší se tedy shromáždili a přišli k Samuelovi do Rámy. Řekli mu: 'Ty jsi už starý a tvoji synové nejdou tvou cestou. Dosad' nyní nad námi krále, aby nás soudil, jako je tomu u všech národů.' Ale Samuelovi se nelíbilo, že řekli: 'Dej nám krále, aby nás soudil.' I modlil se Samuel k Hospodinu. A Hospodin Samuelovi odpověděl: 'Uposlechni lidi ve všem, co od tebe žádají! Vždyť nezavrhl jsem tebe, ale zavrhl jsem mne, abych nad nimi nekráloval. Všim, co dělali ode dne, kdy jsem je vyvedl z Egypta, až dodnes, dokazují, že mě opustili a že slouží jiným bohům; tak jednájí i vůči tobě. Teď však je uposlechni, ale důrazně je varuj a oznam jim právo krále, který nad nimi bude kralovat.' Samuel pověděl všechna Hospodinova slova lidu, těm, kteří od něho žádali krále“ (1. Sam. 8,4-10).

Popisuje, jak je král bude vykořisťovat; bude muze používat za vojáky a ženy za služky; jak bude brát desátek z jejich majetku; jak potom lid bude „úpět kvůli svému králi, kterého jste si vyvolili, ale Hospodin vám toho dne neodpoví“ (1. Sam. 8,18).

„Lid však odmítl Samuela uposlechnout. Prohlásil: 'Nikoli. Ať je nad námi král! I my chceme být jako ostatní národy. Náš král nás bude soudit a bude před námi vycházet a povede naše boje.' Samuel všechna slova lidu vyslechl a přednesl je Hospodinu. Hospodin Samuelovi pravil: 'Uposlechni je a ustanov jim krále.' Samuel pak izrael- ským mužům řekl: 'Jděte každý do svého města“ (1. Sam. 8, 19-22).

Vše, co může Samuel udělat, je „uposlechnout jejich hlasu“, když předtím protestoval a ukázal jim důsledky jejich jednání. Jestliže se přesto přese vše lidé rozhodnou pro království, je to jejich rozhodnutí a jejich zodpovědnost. Řekneme-li to však jinak, dějiny mají své vlastní zá-

kony a bůh se jim nestaví do cesty. Jsou současně božími zákony. Člověk tím, že porozumí zákonům dějin, porozumí bohu. Politické jednání je náboženské jednání. Duchovní vůdce je politickým vůdcem.*)

3. Biblický pojem mesiášského času **)

Chceme-li rozebírat pojem mesiášského času, zdá se být nutné, abychom shrnuli náš rozbor „pádu“.

Výhnáním z ráje se zhroutil původní jednotu. Člověk si osvojil sebe sama i druhého člověka jakožto něčoho cizího. Toto uvědomění ho odštěpilo od druhých lidí i od přírody a učinilo z něho cizince ve světě. Stát se cizincem neznamená však stát se hříšníkem a ještě méně stát se člověkem zkaženým. Na žádném místě biblického příběhu není ani zmínky o tom, že by se byla změnila přirozenost člověka nebo byla zkažena. „pád“ není metafyzicko-individuální, ale historickou událostí.

Křesťanství theologové čtou třetí kapitolu Genesis jako pítoreknní popis toho, jak člověk zhrěšil tím, že odmítl věřit v božské slovo. Klíčové texty k jejich doktríně prvotního hříchu jsou u sv. Pavla (1. Korintským 15,21 nn. a zvl. Římanům 5-7). Na hřích se nehledí jako na izolované jednání, ale spíše jako na stav, v jehož zajetí je člověk držěn od svého pádu. Ačkoli katolicismus učil, že lidská přirozenost, jakkoli byla dotčena důsledky prvotního hříchu, je nezměněna, dominantní zkušenosti křesťanů, ať se to týče striktně augustinské tradice či nadsazeného pesimismu reformátorů, bylo zdůraznění lidské zkaženosti. Luther a Kalvín hlásili, že prvotní hřích úplně zničil svobodu

*) Toto starozákonní pojetí boha jako boha dějin kontrastuje s pojetím boha v 17. století jako boha přírody. Zde člověk odkrýváním zákonů přírody poznává boha a pretvářením přírody participuje na božím díle.

**) Při celém problému mesianismu jsem značně čerpal z těchto prací: Joseph Klausner: *The Messianic Idea in Israel* (London 1956); A. H. Silver: *A History of Messianic Speculation in Israel* (New York, Macmillan 1927); J. H. Greenstone: *The Messiah Idea in Jewish History* (Philadelphia 1906); Leo Baeck: *Judaism and Christianity* (Philadelphia 1956).

a že přetrvává dokonce i po křtu; a i pro katolíky toliko akt boží milosti, jeho zjevení se na zemi jako Krista, jenž zemře za hříchy lidí, může člověka spasit. Jak uvidíme později, názor, že lidská bytost ve svých základech *nebyla* zkažena, je zdůrazňován znovu a znovu v mesiášsko-pro-rockém pojetí i později, když se upevňovala naděje na historickou spásu, jako např. v renesančním humanismu či v osvícenské filosofii 18. století. *)Není možno porozumět ani filosofickým a politickým ideám těchto století, ani mesiášské myšlenky proroků, pokud si neuvědomíme skutečnost, že jejich pojetí prvotního „hříchu“ člověka je úplně odlišné od toho, které bylo vyvinuto církví.

Nazírany ze stanoviska biblické filosofie jsou dějiny procesem, v němž člověk rozvíjí své vlastní síly rozumu a lásky, jimiž se stává plně lidským, v nichž se navrácí sám sobě. Znovunabývá harmonie a nevinnosti, které ztratil, a přece je to nová harmonie a nová nevinnost. Je to harmonie člověka úplně si vědomého sebe sama, schopného znát správné a chybné, dobré a zlé. Člověka, který se mohl vynořit z přeludů a polospanku, člověka, který se — konečně — stal svobodným. V procesu dějin se člověk dává zrodit sám sobě. Stává se, čím potenciálně je, a dosahuje toho, co sliboval had — symbol moudrosti a vzpoury — a čeho si nepřál patriarchální žárlivý bůh Adamův: že člověk se stane podobným samému bohu.

Mesiášský čas je další krok v dějinách, nikoli jejich zrušení. Mesiášský čas je onou dobou, kdy člověk bude plně zrozen. Když byl člověk vyhnán z ráje, ztratil svůj domov; v mesiášském čase bude znovu doma — ve světě.

Mesiášský čas není přivozem nějakým aktem milosti nebo nějakým člověku vrozeným puzením k dokonalosti. Je přivozem jediné silou vytvářenou existenciální dichotomií člověka: je částí přírody a přece přesahuje přírodu; je zvířetem a přece přesahuje zvířecí přirozenost. Tato dichotomie vytváří konflikt a utrpení a člověk je puzen hledat stále nová řešení tohoto konfliktu, pokud jej nevyřeší tím, že se stane plně lidským a dosáhne tak vykoupení.

*) Stovnej Ernst Cassirer: *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston, Beacon Press 1955, str. 159 nn.).

Je dialektický vztah mezi rájem a mesiášským časem. Ráj je zlatý věk minulosti, jak jej též vidí mnoho bájí v ostatních kulturách. Mesiášský čas je zlatý věk budoucnosti. Tyto dva věky jsou identické v tom smyslu, že oba jsou stavem harmonie. Jsou rozličné tím, že první stav harmonie existoval pouze proto, že člověk se *dosud* nezrodil, zatímco nový stav harmonie existuje jako důsledek toho, že se člověk plně zrodil. Mesiášský čas je návratem k nevinnosti a současně to není vůbec žádný návrat, protože je to cíl, o něž se člověk snaží potom, co nevinnost ztratil.

Slovo *mesiáš* doslova znamená „pomazaný“; ale ve smyslu označení očekávaného vykupitele se nevyskytuje ani v židovské bibli, ani v knihách apokryfů. U některých proroků (Nahum, Abakuk, Malachiáš, Joél a Daniel) vůbec není lidský mesiáš a jen Pán sám je vykupitelem. U jiných je pouze kolektivní mesiáš a ne individuální; kolektivním mesiášem je království z rodu Davidova („spasitelé“ Amosovi, Ezechielovi a Abdiášovi). U Agea a Zachariáše je to skutečná osoba, Zerubábel z rodu Davidova. U Jeremiáše je pojem „krále“ nebo boha tentýž jako pojem vykupitele. První Izajáš mluví o „konci dnů“, kdy bůh sám bude soudit národy a kdy „výhonek z kmene Jesse“ bude soudcem (králem); druhý Izajáš mluví o „vykupiteli“: „U jiných proroků nacházíme také myšlenku „nové úmluvy“; zvláště u Ozeáše úmluvy mezi člověkem a věskou přírodou (živočichy a rostlinami).

U Micheáše bude sám bůh soudcem a vykupitelem. Slovo *mesiáš* ve smyslu vykupitele je užito poprvé v pseudoe-pigrafické knize Henochově, přibližně v době Heroda Velikého. Teprve když Židé ztratili své království a svého krále, stala se personifikace mesiášského času v podobě posvíceného krále lidovou představou.

Politická situace, v níž žili proroci, i jejich osobní vlastnosti ovlivňují jejich pojmy, jejich naděje a jejich protesy. Mnozí zdůrazňují den Páně (později zvaný dnem Posledního soudu) jakožto den trestu, jemuž předchází pokání a náprava. Podle některých proroků (Ámos, Ozeáš, druhý Izajáš, Malachiáš) přijde trest jenom na Izrael; podle jiných (Nahum, Abakuk, Abdiáš, Ageus, první a dru-

hý Zachariáš, Daniel) na samotné pohany; a podle všech ostatních proroků přijde trest jak na Izrael, tak na pohany. Zatímco pro některé je soud spravedlivým trestem nad hříšníky, pro většinu proroků (např. pro Ozeáše, Jeremiáše a druhého Izajáše) je to v prvé řadě mravní zkouška. Zatímco někteří (např. Ámos, Micheáš, Sofoniáš) prorokují vítězství nad pohany a čas nápravy, většina proroků (od Sofoniáše výše) věří, že náprava přijde bez války, a sotva mluví o vítězství. Musí být však poznamenáno, že u téhož proroka (např. u Micheáše) nacházíme vidinu potrestání pohanů pohromadě s mesiášskou vizí univerzálního bratrství a míru mezi všemi národy. Některé prvky, jako např. válka proti Gógovi, knížeti Magógu, se najdou jedině u Ezechiela, zatímco jedině u Daniela najdeme myšlenku všeobecného vzkříšení mrtvých, kdy dobří se probudí k životu věčnému a zlí do věčné temnoty.

Jestliže nelze hovořit o přímé vývojové linii prorockého myšlení od nejstarších až po pozdní proroky, je přece jen možno říci, že od prvního Izajáše je základní vize mesiášského času vyjadřována jasněji a úplněji než před ním. Snad nejdůležitějším jejím aspektem je mír. Když člověk překoná své odštěpení, jež jej odlučuje od ostatních lidí jakožto jeho druhý a od přírody — pak vskutku bude v míru s těmi, od nichž byl posud oddělen. Aby žil v míru, člověk musí nejprve nalézt své vykoupení; mír je výsledkem změny v člověku, kdy jednota vystřídala odcizení. Tak idea míru v pohledu proroků nemůže být oddělena od ideje realizace lidskosti člověka. Mír je víc než ne-válka; je to harmonie a jednota mezi lidmi, je to překonání odloučenosti a odcizení. Prorocký pojem míru transcenduje hranice lidských vztahů; nová harmonie je rovněž mezi člověkem a přírodou. Mír mezi člověkem a přírodou je *harmonii* mezi člověkem a přírodou. Člověk není ohrožován přírodou a končí se snahou ji vládnout; stává se přirozeným a příroda se stává lidskou. Člověk a příroda přestávají být protivníky a stávají se jednotným celkem. Člověk je doma v přírodním světě a příroda se stává součástí lidského světa; to je mír v prorockém smyslu. (Židovské slovo pro mír *šalom*, jež by bylo možno nejlépe přeložit jako *úplnost*, ukazuje týmž směrem.)

Tento stav lidského smíru s přírodou a konec veskeré ničivosti nachází jedno ze svých nejkrásnějších vyjádření ve slavné pasáži z Izajáše: „Pak bude žít s jehnětem vlk a pardál si lehne u kůzlete; tele a lvíce a vůl budou znát spolu, a malé dítě je bude vodit. Kravka se pást bude s medvědicí a jejich mláďata si lehnou v jediném houfci. Lev bude žvýkat slámu jako býček, nemluvné si bude hrát před hadím hnízdem a dítě, jež matka teprv odstavila, natáhne ruku po klubku zmlíjí. Nikdo již nebude páchat zlo a bezpráví činit v mých svatých horách! Celý kraj bude zaplaven poznáním Hospodina jako vodami, jež kryjí moře“ (Izajáš 11, 6-9).

Idea nové harmonie člověka s přírodou za mesiášského času znamená nejen ukončení boje člověka proti přírodě, ale rovněž to, že příroda nebude odmítat člověka; stane se všemilující pěstounkou, matkou. Příroda i člověk přestanou být mrzačení a příroda mimo člověka přestane být planá. Jak to říká Izajáš: „Tehdy se rozevrou oči slepých a otevrou se uši hluchých. Tehdy kulhavý poskočí jako jelen a jazyk něměho bude plesat. Na poušti vytrysknou voddy, potoky na pustině. Ze sálající stepi se stane jezero a z žíznivé země vodní zřídla. Na nivách šakalů bude odpočívát dobytek, tráva tam poroste, rákosí a keře. Bude tam bezpečná cesta a ta se bude nazývat cestou svatou. Nebude se po ní ubírat nečistý, bude jen pro lid boží. Kdo půjde po této cestě, nezabloudí, i kdyby to byli pošetilci. Nebude tam lev, dravá zvěř na ni nevstoupí, vůbec se tam nevyškvtne, nýbrž půjdou tudy vykoupení. Ti, za něž Hospodin zaplatil, se vrátí. Půjdou na Sion s plesáním a vědná radost bude na jejich hlavách. Dojdou veseli a radosti, na útek se dají starosti a nářek“ (Izajáš 35, 5-10).

Či jak říká dále Izajáš: „Hle, činím něco docela nového, a už to raší. Nevíte o tom? Já povedu poušti cestu, pustou krajinou řeky. Čest mi vzdá zvěř pole, šakalové i ptactvo; obdaril jsem poušť vodou a pustou krajinu řekami, abych napojil svůj vyvolený lid“ (Izajáš 43, 19-20).

Ozeáš vyjadřuje myšlenku nové úmluvy mezi člověkem a všemi živočichy a mezi lidmi navzájem: „V onen den pro ně uzavřu smlouvu s polní zvěří a s nebeským ptactvem i s zemskými plazy. Vymýtím ze země luk, meč i válku a dám jim uléhat v bezpečí“ (Ozeáš 2, 18).

Idea míru mezi lidmi vrcholí v prorocké představě zničení všech válečných zbraní, jak to mj. vyjadřuje Micheáš: „Bude tam soudit národy cizí a rozhodovat o mocných dalekých říších. Překují své meče v rádlá, oštěpy v motýky; národ se nebude chápat proti národu meče a nebude se učit nikdy již válkám. Každý usedne pod svou révu a svůj fíkovník, nikdo ho nevydělá; vždyť tak pravila ústa Pána zástupů“ (Micheáš 4, 3-4).

Život, praví prorok, bude triumfovát nad smrtí. Kov, namísto aby byl užíván k prolévání krve, otevře lůno matky země a umožní růst životu. Jiný aspekt mesiášského času jasně prozrazuje Micheášovým proroctvím: nejenomže zmizí válka, ale rovněž strach; či spíše, válka může zmizet, jedině když nikdo už nebude chtít a mít moc zadržovat druhého. Nadto pak není vyžadován ani žádný specifický pojem boha: „Vždyť všechny národy jdou životem ve jménu vlastního boha“ (Micheáš 4,5). Náboženský fanatismus, pramen tolika strádání a zničení, zmizí. Jestliže bude ustanoven mír a svoboda od strachu, málo záleží na tom, jaké myšlenkové pojmy lidstvo užívá, aby vyjádřilo své nejvyšší cíle a hodnoty.

S tím úzce souvisí univerzalistický aspekt mesiášského času. Lidé nejen přestanou ničit jeden druhého; lidé překonají přímo zážitek odloučenosti jednoho národa od druhého. Když jednou dosáhne toho, že je plně lidský, cizinec přestává být cizincem; iluze podstatných rozdílů mezi jednotlivými národy zmizí a neexistuje již „vyvolený lid“. Jak to říká Amos: „Nejste vy mně synové izraelské, právě jen tolik jako synové ethiopiští? ptá se Hospodin. Vždyť jsem přece vyvedl Izraelské ze země egyptské jako jsem vyvedl Filištiny z Kaftoru a Syřany z Kiru?“ (Amos, 9,7).

Myšlenka, že všechny národy mají být stejně milovány bohem a že není žádného privilegovaného syna, je krásně vyjádřena taktéž u Izajáše: „V těchto dobách povede řádně vybudovaná silnice ze země egyptské do Asýrie. Asyřané s Egypťskými budou se navštěvovat navzájem a budou pak mít společnou bohoslužbu. Tehdy se připojí k Egypťanům i k Asyřanům Izrael sám jako třetí pro požehnání země, kterou jim Pán zástupů dal: Požehnaná bude nyní můj lid, Egypt i Asýrie, dílo mých rukou, s dědicem mým, Izraelem!“ (Izajáš 19, 23-25).

Typickým rysem mesiášského učení proroků je jejich postoj k moci a násilí. Vskutku musíme připustit, že celá lidské dějiny, pokud je známe (snad s výjimkou některých primitivních společností), byly založeny na násilí a moci prosperující menšiny nad většinou, která pracuje těžce a raduje se málo. Za tím účelem, aby byla vlada násilí udržena, musely být myslí lidí pokriveny takovým způsobem, aby obojí, vládci i ovládaní, věřili, že jejich situace, taková jaká je, je nařízena bohem, přírodou či mravním zákonem. Proroci jsou revolucionáři, kteří olupují násilí a moc o jejich mravní a náboženské přestrojení. Jejich mottem v zahraniční politice je: „Ne moci, ne silou, jen duchem svým, říká Pán zástupů“ (Zachariáš 4:6). Vystupují proti poštilosti spoléhat se na cizí mocnosti a spojenectví. Jak říká Ozeáš: „Asyrie nás nezachrání, na koně nebudeme sedat, nebudeme již říkat výtvoru vlastních rukou: jste naši bozi! U tebe jen najde sirota milost!“ (Ozeáš 14, 3-4).

V tomto stanovisku sloučil Ozeáš tři prvky, které jsou zdánlivě odlišné a přece tvoří tři aspekty téhož fenoménu: nicotnost světské moci pro přežití národa, nicotnost idolů a pojem boha jako toho, kdo má soucit s osiřelým. Sirotek, vdova, chudý a cizinec jsou těmi členy společnosti, kteří nemají žádnou moc. Prorocký požadavek spravedlnosti je v jejich zájmu a prorocký protest je namířen proti bohatým a mocným — jak králům, tak kněžím.*)

Základní eticko-náboženské přesvědčení proroků lze vidět v krásném místě druhého Izajáše, jež je namířeno proti prázdnému ritualismu: „Křič, co máš síly a nepřestávej, do dálky volej, jako když zaduje v roh, a mému lidu pověz o nevěře a rodu Jákobovu o hříchu jejich! Denně se ptají a touží poznat mé cesty. Jako lid, který žil spravedlivě a neodchýlil se od práva Hospodinova; chtějí soud spravedlivý a žizní po boží blízkosti: Proč jsme se postili, když tys to neviděl, proč jsme se mrskali, když vůbec jsi nedbal? Vždyť se honíte i ve dnech postu za obchody a štvete své dělníky! Postíte se jen, abyste mohli se rvát, hádat a bít surovou pěští. Nepostíte se jako až dosud, ať

*) Srovnej Izajáš 5, 18-23).

není slyšet ve výši váš křik! Snad může být váš půst, jaký si přejí! Jediný den, v němž člověk umrtví tělo, nakloní hlavu, jako ji sklání tráva a v popelu na pylovině si ustele sám — tomu chceš říkat půst, den, s nímž by se mohl smířiti Hospodin? Není toto spíše půst, jak já si jej přeji: okovy bezpráví sejmout, strhat provazy ze jha, zmučeným otevřít žalář a rozlomit jho, hladovému dát ze svého chleba, bídné tuláky vpustit do svého domu, a když spatříš nahého, obléci jej, neskrývat se před vlastním tělem? Pak světlo tvé zazaří jako jitrní hvězda, zacelí brzy tvou zející ránu, spravedlnost před tebou půjde a Hospodinova sláva ukončí průvod. Budeš pak volat a Hospodin odpoví, o pomoc křičet a Hospodin řekne: „Tu jsem!“ Když z okruhu svého vymýtiš porobu, nebudeš prstem ukazovat a mluvit neblahé řeči, hladovějícímu dáš ze svého chleba a poníženého uspokojíš, zazaří tvé světlo v temnu a mrakotné šero se změní v polední svit“ (Izajáš 58, 1-10).

V následující části řeči Jeremiášovy se ukazuje tentýž duch: „Otcové vaši však nechťeli ani slyšet a také neuposlechli. Teprve vy jste se obrátili. Provedli jste, co jsem rád spatřil, prohlásili jste svobodu vlastních svých bratrů, když jste sjednali se mnou úmluvu v chrámě, který se zve podle mne. Změnili jste však úmysl a donutili jste všechny zas svoje otroky a otrokyně, které jste napřed pustili na svobodu, aby se vrátili, a uvrhli jste je v porobu, aby byli dál vašimi nevolníky a nevolnicemi. A proto praví Hospodin: 'Neposlechli jste! Nedopřáli jste bratrovi, druhému člověku, lidské svobody. Nu, dobře! Dám proti vám,' praví Hospodin, 'vládu zvíli a meči, moru a hladu. Vydam vás na pospas násilí všech říši na této zemi. A ty, kdo přestoupili smlouvu se mnou, kdo nedodrželi podmínky smlouvy, kterou sjednali přede mnou, když rozřali ve dvě teleta a prošli mezi oběma díly, totiž knížata judská a knížata jeruzalémská, králův dvůr, kněží a lid v zemi, pokud šel mezi oběma díly telete, vydam do rukou nepřátele, do rukou těch, kdo číhají po jejich životě. Na jejich mrtvolky se slétnou nebeské ptactvo a seběhnou dravé šelmy. I Sedechiáš, se, krále judského, s knížaty vydam do rukou nepřátele, do rukou těch, jimž jde o jejich život; vojsku krále babilónského, jež právě odtáhlo. Rozkáží,' říká Hospodin, 'a při-

vedu je zas na vaše město. Oblehnu je a ztekou a sežehnou ohněm. Z judských měst učiním poušť bez lidské duše!" (Jeremiáš 34, 14-22).

Proroci se stavěli proti zkaženému kněžstvu spojenému se zkaženými králi a knížaty; mluvili ve jménu boha spravedlnosti a lásky a předpovídali pád státu a kněžské moci. Nečinili kompromisy s taktickými zřeteli, ani nezmírňovali svůj útok diplomatickými slovy. Není divu, že jim v jejich době spílala lůza, že někteří byli poslání do vyhnanství, uvěznění či zabiti kněžími a králi. Teprve po mnoha generacích byli tyto lidé, kteří se odvážili mluvit, ospravedlnění chodem dějin; pádem všech těch, kteří věřili, že meč a mocné modly mohou zabezpečit jejich existenci.

4. Pobiblický vývoj mesiášského pojmu

V prorocké literatuře spočívala mesiášská vize na napětí mezi „tím, co existovalo a ještě tu bylo, a tím, co nastávalo a mělo již být.“*)

V pobiblické epoše dochází ke změně ve smyslu mesiášské ideje, jež se poprvé projevuje v knize Danielově kolem r. 164 př. Kr. Zatímco u proroků spočívá cíl lidského vývoje v *jamim ha-baim*, ve „dnech, jež mají přijít“, či v *be-acharit ha-jamim*, v „konci dní“, u Daniela a v části apokalyptické literatury, jež po něm následuje, je cílem *ha-olam ha-ba*, „svět, jež má přijít“. Tento „svět, jež má přijít“ není světem v dějinách, ale ideálním světem nad dějinami, světem v zázvěti. V prorocké vidině je „ten, který je očekáván, předmět toužení, ratolesti z domu Davidova, jež *naplní* dějiny; zde se stal nadpřirozenou bytostí, která sestupuje s nebeských výšin a *ukončuje* dějiny. Tam, v prorockém světě, je linie toužení horizontální; zde — a to je podstata apokalyptické orientace — je vertikální.“**) Nalézáme tu diferenciaci, která se má stát poz-

*) Leo Baeck, citované dílo, str. 31.

**) L. Baeck, cit. d., str. 31.

ději ústředním rozlišením mezi židovským a křesťanským vývojem. Židovský vývoj zdůrazňuje horizontální osu, křesťanský zdůrazňuje vertikální.*)

Kniha Danielova se stala vzorem pro nový druh literatury, který vzkvétal od druhé poloviny druhého století př. Kr. až do poloviny druhého století našeho letopočtu. Tato literatura, jež byla silně ovlivněna alexandrijskou, hellénistickou filosofií, se domnívá, že existuje ideální oblast mimo tento svět, kde všechny vpravdě důležité věci mají své místo: bible, Chrám, lid Izraele i mesiáš. Byly stvořeny bohem před stvořením světa děni. Vzkříšení mrtvých a pak život věčný se stávají obsahem apokalyptických ná- dějí.

Avšak „vertikální“ idea spasení nikdy nezabírá místo „horizontální“ prorocké vizi mesiášského času. Obě existují bok po boku od apokalyptické literatury až po rabínská očekávání mesiáše. Dále přes velký rozdíl mezi pozemským, historickým a mimosvětovým, transhistorickým spasením, je oběma myšlenkám spasení společný jeden významný faktor: spasení není individuální, ale kolektivní; je to buď nová dějinná perioda, nebo kataklyzmatický konec veškerých dějin. V obou případech se týká změny situace lidstva spíše než změny v osudu jednotlivce.

Různé knihy apokalyptické literatury se liší co do zdůrazňování dějinného či spíše spirituálního pojmu mesianismu. Ve starších částech knihy Henochovy (kolem r. 110 př. Kr.) počíná mesiášský věk zničením zlých a hříš-

*) Je velice zajímavé, že Teilhard de Chardin používá o mnoho let později termínů, které jsou zcela podobné těm, jež použil Leo Baeck. Teilhard de Chardin hovoří o křesťanské víře, že „usiluje vzhůru v osobní transcendenci směrem k Nejvyššímu“ a o „lidské víře“, která pohání kupředu k vidění ultrahumánního; to odpovídá Baeckově „vertikální ose“ a „horizontální ose“. Teilhard de Chardin má na mysli *napravenou* křesťanskou víru, „která směřuje dvojí: spasení ... najednou vzhůru i vpřed, v Kristu, který je jak Spasitelem tak i Hybatelem nejen individuálního člověka, ale antropogeneze jako celku“ (*The Future of Man*, New York 1965, str. 263-269). Takové smíšení obou směrů lze najít v apokryfní a talmudské literatuře. Teilhard de Chardin ovšem ve svém pojetí „pohánění vpřed“ nepoukazuje na židovský pojem mesianismu, ale na marxistický humanismus.

ných ve dnech posledního soudu. Vývolení budou žít a nehrěšit nikdy více a završí své dny v pokoji. Veškerá země bude naplněna spravedlivými a příroda bude poskytovat vše v hojnosti. (Podobné popisy lze nalézt též v apokalyptice syrského Barucha, v tradici jednoho z nejstarších církevních otců Papija, jak je zachována ve spisech Eirénaiových, i ve rčeních raných tannaitů.)

V knize Henochově, stejně jako v jiných apokalyptických spisech a rabinských pramenech, hraje velmi důležitou úlohu pojem „porodních bolestí mesiáše“. Ať už tyto „porodní bolesti“ spočívají ve zničující válce Góga z Magógu, nebo ve stavu sociální a morální anarchie, zemětřesení či naprosté beznaděje, vždy slouží k pokání, a pokání je podmínkou pro vykoupení, pro příchod mesiáského času. Tento pojem „porodních bolestí mesiáše“ jako podmínky pro příchod mesiáského času lze rovněž nalézt v mnoha pozdějších rabinských spisech.

V jiných pseudoepigrafických knihách, jako je čtvrtá kniha Ezrova (kolem r. 100 př. Kr.), se objeví nebeský Jeruzalém a mesiáš se zjeví. Mesiáš a spravedliví budou žít v radosti 400 let; potom vše země a svět se navrátí k prvotnímu mlčení, jak bylo na počátku. Po tomto období ticha se objeví nový svět, „svět, jenž má přijít“. Předcházející dějiny jsou v tomto pojetí předzvěstí mesiáského věku, mesiáský věk je předzvěstí světa, jenž má přijít, světa, jenž překračuje dějiny. V některých z těchto spisů je rozdíl mezi mesiáským věkem a „světem, jenž má přijít“ výslovně zdůrazňován, zatímco v jiných je v tomto směru určitá konfuze. Ve svém celku se apokryfní literatura soustřeďuje kolem této následnosti: „porodní bolesti mesiáše“ (potrestání) → pokání → dny mesiáše → den posledního soudu → vzkříšení mrtvých → svět, jenž má přijít (*ha-olam ha-ba*). Historické a metafyzické pojmy jsou takovým způsobem pomíchány, i když v závislosti na rozličných historických okolnostech je někdy zdůrazňován ten či onen aspekt.

Apokryfní literatura tvoří přechod od biblické k rabínské fázi židovské tradice. První částí této rabínské tradice je perioda tannaitů, autoritativních učitelů, kteří dokončili Mišnu, zhruba kolem r. 200 po Kr. Druhou částí je perioda amoraitů a gaonů, kteří žili v Palestině a v Babylónii.

(Termínem „amoraité“ se označují učitelé doby talmudu; „gaon“ byl titul vedoucích představitelů vysokých židovských škol v Babylónii.) Starší mudrcové, kteří žili pod asmodeovskými králi, byli většinou v opozici proti těmto světským představitelům židovského nacionalismu, a tak je myšlenka národní nezávislosti sama o sobě nijak zvlášť nepřitahovala. Viděli ji Asmodeovci a poznali, že už nesle dovala cíle prorockého pojetí mesiáského času. To může být důvodem, proč tannaité o mesiáském věku mnoho neřekli. I když největší představitelé žádou lásku k Římu nechovali, národní nezávislost a Chrám se všemi jeho obřady byly ve srovnání se studiem a dodržováním biblického Zákona jen druhořadé. Jak jsem ukázal výše, když Římané zničili Chrám a poslední zbytky židovské nezávislosti v r. 70, zničili fasádu, za níž se už vytvářelo nové jeviště, jeviště rabínského judaismu, náboženství bez Chrámů, bez obětí, bez kněží; náboženství rovněž bez theologických dogmat, nýbrž výlučně soustředěné na správné jednání ve všech životních ohledech, vyjadřující a vedoucí k tomu, aby se člověk vlastním úsilím proměnil k plnému obrazu božímu. Talmudští mudrcové nezapomněli na Chrám, neodmítali kněžské oběti jakožto pokrytectví — jak často činili prorokové, — ale proměnili Chrám a národní nezávislost v pouhé symboly mesiáského času.

Stejně tak jako se liší názory v apokryfních knihách, velmi se mezi sebou liší i tannaité a amoraité. To, co je spoletné všem jejich názorům o mesiáském čase, je však to, že je z *tohoto* světa a nikoli ze sféry jej přesahující. Na vrcholu krvavé náboženské perzekuce ze strany Římanů v druhém století našeho letopočtu jedna z největších postav tannaitů, rabin Akiba, který celý svůj život byl univerzalistou, změnil své názory a uvěřil tvrzení národního vůdce Bar Kochby (Syna hvězdy), že je mesiášem. Jiní tannaité, kteří byli současníky Akiby, jej však v této iluzi nenásledovali. Byli pevní ve své víře, že čas mesiáše dosud nepřišel a že Bar Koziba (Syn lži), jak byl později nazýván, nebyl ničím než podvodníkem. Na druhé straně později, poté co se centrum židovské kultury přeneslo z Palestiny do Babylónie, a když římský útlak tam již nedoléhá, živé barvy, které měl obraz mesiáského času