

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Zrod a proměny figury antikrista v raném judaismu

The Birth and Existence of the Antichrist Figure in Early Judaism

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Judaistika

Školitel:
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor:
Mgr. Kamil Lepš

Praha 2011

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Zrod a proměny figury antikrista v raném judaismu* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze 22.1. 2011

Kamil Lepš

Obsah

1.	Úvod	5
1.1	Předmluva	5
1.2	Název, předmět, vymezení, předběžný cíl a metoda práce	6
1.2.1	Technické parametry	10
1.3	Terminologie	10
1.3.1	Úvod	10
1.3.2	Eschatologie	10
1.3.3	Apokalyptika	11
1.3.4	Soteriologie	14
1.3.5	Ekonomie spásy	15
1.3.6	Mesianismus	16
1.3.7	Shrnutí: prolínání termínů	18
2.	Přehled dosavadního bádání v tématu antikrist	20
2.1	Úvod	20
2.2	Počátky bádání: Religiongeschichtliche Schule	20
2.3	Hermann Gunkel	21
2.4	Wilhelm Bousset	22
2.5	Moriz Friedländer	25
2.6	Robert Henry Charles	26
2.7	Waine A. Meeks	29
2.8	Béda Rigaux	29
2.9	Joseph Ernst	32
2.10	Gregory C. Jenks	33
2.11	Bernard McGinn	35
2.12	L.J. Lietaert Peerbolte	35
2.13	Geert Lorein	37
2.14	Závěr	38
3.	Starý zákon	39
3.1	Úvod	39
3.2	Mýtus, legenda, historie	40
3.3	Historické chápání času	44
3.4	Hledání stop antikrista v mytických látkách	47
3.5	Role satana ve Starém zákoně	50
3.5.1	Shrnutí: Satan ve Starém zákoně jako eschatologický protivník	53
3.6	Počátky mesianismu	54
3.6.1	Job a Abrahám	54
3.6.2	Mojžíš jako spasitel	55
3.6.3	Zrod Davidovského mesianismu	62
3.6.3.1	Titul mesiáš	63
3.6.3.2	Eschatologický prorok a pomazání	64
3.6.3.3	Historická osobnost jako norma eschatologického spasitele	65
3.6.3.4	Oponenti krále Davida jako oponenti mesiáše	65
3.6.3.5	Prorocké vize	67
3.6.3.6	Davidovský královský mesianismus	68
3.7	Konkrétní osoba provolaná mesiášem	72

3.8	Den Hospodinův	74
3.9	Výroky proti králům	74
3.9.1	Motivace antikrista v podobě králů	80
3.10	Góg a lid ze severní země	83
3.11	Pastýř ničemný	89
3.12	Daniel a poslední tyranský král	90
3.12.1	Časování konce světa	93
3.12.2	Teologické podmínky předpovídání konce světa	94
3.12.3	Antikrist v knize Daniel	95
3.12.4	Zničující ohavnost	96
3.12.5	Klimax zla	97
3.12.6	Shrnutí knihy Daniel	101
3.13	Závěr Starého zákona	103
3.14	Předběžný úvod k druhé části	105
4.	Intertestamentální literatura	106
4.1	Úvod	106
4.2	Apokalyptika pseudoepigrafů	106
4.2.1	Klimax zla	107
4.2.2	Pád andělů a původ satana	110
4.2.3	Beliár a Mastema	116
4.3	Eschatologie v Kumránu	122
4.4	Shrnutí intertestamentální literatury	124
5.	Křesťanství - antikrist jako pouhá variace na známé téma	125
5.1	Úvod: Antikrist poprvé v Janových listech	125
5.2	Apokalypsa u synoptiků	128
5.3	Pavlovy listy Tesalonickým a posun v eschatologii	130
5.4	Zjevení Janovo	133
5.5	Shrnutí eschatologických oponentů v Novém zákoně	137
6.	Rabínský judaismus	139
6.1	Shrnutí rabínské eschatologie v období Talmudu	143
7.	Armilus - vrcholná forma antikrista v judaismu	144
8.	Interpretace: antikrist jako fenomén černé labutě	147
9.	Závěr	149
9.1	Doslov	153
	Jmenný rejstřík	155
	Seznam použité literatury a dalších odborných zdrojů	157
	Summary	169

1. Úvod

1.1 Předmluva

Antikrist odedávna vzbuzoval a stále vzbuzuje velký zájem a zvědavost. Tato postava byla vždy zahalena závojem tajemna, za který toužil každý, kdo se s ní setkal, alespoň trochu nahlédnout.

Zájem o antikrista není pouhou fascinací zlem. Zlo samo, jako princip nebo jeho nadpozemský představitel satan, nemůže probouzet lidskou fantazii nikdy tak silně, jako antikrist. Na rozdíl od antikrista je princip zla příliš obecným a spíše filozofickým pojmem. Satan je vnímán jako vzdálený mytém. Přestože je satan postava a ne princip, je kvůli své nadpozemskosti pro mysl moderního člověka těžko uchopitelný. Satan nemá nad imaginací lidí tak velkou moc jako antikrist, neboť jeho podoba je jen obtížně představitelná. Nemá žádný společný znak s předměty či osobami pobývajícími v přítomném světě. Oproti tomu má v sobě antikrist ten nejdůležitější atribut, který ho činí tak přístupným lidské obrazotvornosti. Je to atribut lidství. Antikrist byl vždy zobrazován a popisován jako člověk. Důvod fascinace touto postavou je právě ta snadná představitelnost a možnost, že právě teď žije mezi námi člověk, který je zosobněním všeho zla. Do lidské projekce antikrista přichází fenomén satana až poté, co si antikrista představíme jako člověka. Pokud naše mysl připouští i možnost, že antikrist disponuje nadpozemskou mocí, je právě tato moc často chápána jako satanova.

Přes představu odvození antikristovy nadpřirozené moci od vyššího principu zla reprezentovaného satanem mu svobodná vůle nebyla odpírána. Svoboda antikrista je reprezentovaná jeho zlým úmyslem. Antikrist vědomě sleduje vyšší záměr a snaží se ho uskutečnit. V našich kulturních představách je podvědomě zafixováno, že ve svém plánu nesmí uspět a nakonec také neuspěje. Co ale antikrist v našich myslích opravdu znamená? Je to jen staré křesťanské proroctví, nebo idea, která má své místo i v přítomnosti? Abychom mohli na tyto otázky odpovědět, musíme se vydat až na samý počátek této ideje. Na počátek, kde je nutno položit si oprávněnou otázku: Je antikrist opravdu výtvozem křesťanství?

1.2 Název, předmět, vymezení, předběžný cíl a metoda práce

Už název této práce se snaží co nejlépe zachytit předmět a cíl tohoto bádání.

Předmětem této práce je antikrist. Jméno tohoto předmětu přináší pojmový problém a to zejména kvůli tomu, že se práce primárně zabývá judaismem a pouze okrajově křesťanstvím. Jméno antikrist, o čemž bude podrobněji pojednáno, je novozákonní a tedy křesťanské. Použití slova antikrist pro fenomén judaismu je tudíž více než problematické. Volba jména antikrist pro označení předmětu této práce vychází z několika legitimních příčin. Primárním ohledem je snaha popsat fenomén, který je jistým způsobem živý a schopný promlouvat k příslušníkům současné evropské kultury, ovlivněné dědictvím křesťanství a judaismu. Tohoto by nemohlo být v žádném případě dosaženo za použití alternativních religionistických konstrukcí jako antimesiáš, oponent spásy, eschatologický oponent, ani málo známého jména Armilus označujícího nepřítele židovského mesiáše v raně středověkých midraších. Tyto alternativy by mohly být pro označení fenoménu v judaismu snesitelnější než jméno antikrist, ale jsou to pouze pojmy popisné a nemají místo v současné živé evropské kultuře. Tyto alternativní pojmy nepromlouvají k současnému člověku a nelze s jejich pomocí odhalit judaistická a křesťanská rezidua, které v sobě nese pojem antikrist až do dnešních dob. Cílem práce není pouze historicky popsat jeden náboženský fenomén, ale odhalit důvod jeho vzniku, a tím se dostat blíže k podstatě fenoménu a na základě zjištění odhalit i jeho funkci v současnosti.

Odmítání pojmu antikrist pro judaismus a vyžadování alternativních pojmů jako antimesiáš vytváří předěl mezi judaismem a křesťanstvím. Taková hranice by znemožnila dosažení jednoho z cílů této práce: dokázat, že antikrist vychází z myšlenkového základu judaismu a do křesťanství z něj plynule přešel. Na následujících stránkách hodlám ukázat, že judaismus dal vzniknout náboženskému fenoménu, kterému křesťanství dalo pouze jméno. Z tohoto důvodu slouží jméno antikrist nejen jako pojítka mezi minulostí a současností, ale také jako spojení mezi judaismem a křesťanstvím v oblasti eschatologické opozice spásy. Odmítnutí pojmu antikrist by tedy bylo nejen projevem neochoty hledat souvislost mezi současným obsahem pojmu antikrist a jeho historickým vznikem, ale také odmítnutím dialogu judaismu a křesťanství.

Posledním důvodem pro použití termínu antikrist je jeho legitimní využívání v odborné literatuře zabývající se touto oblastí. Badatelé orientující se na dějiny antikrista

se často snaží nacházet jeho kořeny v judaismu i jiných náboženstvích. Často k tomuto popisu vývoje používají slovní spojení jako téma antikrista, mýtus o antikristovi, motiv antikrista a jiné.¹ Abych alespoň částečně předešel zmíněným výhradám vůči používání termínu antikrist pro judaismus, používám termín antikrist ne ve smyslu vlastního jména Antikrist, ale jako označení religionistické figury. Figura antikrist zde představuje souhrnný religionistický pojem sdružující pod sebou konkrétní náboženské fenomény a jejich jednotlivé reprezentace. Pomocí slovního obratu figura antikrist bych chtěl ukázat souvislost mezi křesťanskou reprezentací antikrista Nového zákona, židovskou reprezentací Armila pozdních midrašů, posledním tyranem starozákonní knihy Daniel a dalších. Mým záměrem je dokázat, že všechny tyto fenomény vycházejí z jednoho myšlenkového substrátu biblického judaismu, a tedy lze všechny jejich jednotlivé reprezentace souhrnně označit jako figura antikrist.

Tato práce má několik cílů. Hlavním úkolem je najít význam antikrista. Práce badatelů, kteří se zabývají otázkou vzniku a vývoje figury antikrista svůj předmět především popisují a hledají případné další souvislosti. Hlavním problémem je zřejmě neochota pohlížet dál, než za povrchní popis a charakteristiku antikrista podle dochovaných textů. Tato práce využívá možnost nahlédnout za povrchní popis figury antikrista a dalších reprezentací odpovídajících antikristovskému motivu. Domnívám se, že nelze definovat antikrista pouze podle popisu vnějších znaků. A už vůbec není možné na základě deskriptivní definice poskládané z různých textů z různých období hledat paralelní reprezentace, které odpovídají modelu antikrista ve starších textech nebo v textech jiných kultur. Z tohoto důvodu nebudu konstruovat explicitní definici předmětu této práce, ale naopak věřím, že výsledkem bude alespoň malé přiblížení se k podstatě fenoménu antikrista.

Metoda této práce nebude spočívat v deskripci na základě textů ani na hledání historických souvislostí a dalších možných vlivů. Není to tedy práce textově kritická ani filologická. Nesnaží se být ani historickou nebo komparativně religionistickou. Výsledky badatelů v oborech textové kritiky i historické a komparativní religionistiky samozřejmě neodmítám a naopak se domnívám, že jsou nezbytným základem každé religionistické práce. Teprve na jejich základě se lze pokusit aplikovat princip tak zvané hermeneutické religionistiky, jejímž cílem je „nabídnout ucelenější výklad otázky smyslu a významu náboženství“² nebo náboženského fenoménu. Za cílem hermeneutiky stojí touha

¹ Podrobněji viz následující kapitulu Přehled dosavadního bádání v tématu antikrist.

² HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: OIKÚMENÉ, 1994. s. 87.

porozumět náboženským fenoménům na základě jich samých a tedy neodvozovat náboženské fenomény od dalších jevů. V této práci využiji metodiky aplikované hermeneutiky, kterou definoval v roce 1986 Jacques Waardenburg.³ J. Waardenburg má podobné pojetí hermeneutiky jako Mircea Eliade, neboť také zdůrazňuje nutnost čerpání z náboženských faktů pro další logické tázání po smyslu náboženských jevů.⁴

V případě této práce to znamená čerpání z náboženských a historických textů. Pokusím se pokrýt všechny nezbytné kroky nutné k hermeneutické interpretaci. Podle Waardenburga je třeba dodržovat tato základní pravidla aplikované hermeneutiky náboženství:⁵

- a) Je nezbytné distancovat se od předešlých interpretací a zbavit se co nejvíce předpojatostí a vlastních předporozumění. To je mimo jiné důvod, proč tato práce nezačíná pokusem o přesnou definici antikrista.
- b) Fenomény je nutno studovat s ohledem na společnost, v nichž se vyskytují. Cílem je lépe porozumět vlivu sociálních problémů na náboženské fenomény.
- c) Hermeneutika se musí dotazovat i na náboženskou a kulturní tradici, ve které se zkoumaný fenomén nachází, a snažit se ho vyložit v rámci celkového náboženského obrazu.
- d) Vedle sociálních a náboženských vazeb je třeba hledat i další možné vztahy, se kterými jsou náboženské jevy spojené. Během zkoumání se mohou odhalit další souvislosti, které měly vliv na vznik a utváření zkoumaných jevů.
- e) Vedle výše zmíněných bodů zbývá nakonec zkoumání explicitních významů jevů. Je nutno se ptát na významy, které byly přikládány jevům samotnými věřícími.

Fenomény musí být zkoumány nejen při jejich vzniku, ale i ve vývoji jejich interpretací a jejich odrazu v náboženském životě.

³ WAARDENBURG, Jacques, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova Universita, 1997. s. 108-112.

⁴ WAARDENBURG, Jacques, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova Universita, 1997. s. 109.

⁵ WAARDENBURG, Jacques, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova Universita, 1997. s. 111.

Na základě výše zmíněné metody bude nutné také pojednat o fenoménu antikrista s ohledem na celkové náboženství judaismu i na možné sociální a politické vazby.

Práce bude vycházet z textů náboženského nebo historického charakteru. Jak již bylo řečeno, účel práce nespočívá v kritickém rozboru textů. S texty bude pracováno běžným způsobem - ne filologicky ani textově kriticky. Filologické a etymologické hledisko bude bráno v potaz pouze u klíčových termínů spojených s předmětem zkoumání a to pouze v případě, že je toto hledisko pro téma relevantní.

V souladu s důrazem Mircei Eliadeho na interpretaci existencionálních zkušeností stojících za vznikem náboženských jevů⁶ bude největší váha spočívat na hledání impulsů vedoucích ke vzniku figury antikrista. Domnívám se, a hodlám to prokázat, že tento vznik a původní existencionální zkušenost stojící za antikristem je nutno hledat v nejstarších vrstvách judaismu. Obhájit názor, že antikrist není křesťanský konstrukt, ale že je naopak ideou výhradně židovskou, je sekundárním cílem této práce. Pokusím se ukázat, že figura antikrista vznikla v rámci starozákonního judaismu a byla organickou součástí židovského eschatologického myšlení. Figura antikrista prošla s judaismem dlouhým vývojem a mnoha proměnami a plynule přešla i do nově vzniklého křesťanství. Vrcholné podoby reprezentací figury antikrista v křesťanství i v judaismu (Armilus) mají společný původ v náboženské zkušenosti starozákonního judaismu. Prameny odpovídající tomuto záměru tedy budou představovat zejména knihy Starého zákona a spisy z intertestamentálního období. S ohledem na nutnost prozkoumat vedle vzniku fenoménu i jeho pozdější vývoj a interpretace přesáhne záběr této práce ve stručnosti i do textů Nového zákona a rabínské literatury. Text se nebude zabývat podobou figury antikrista u křesťanských církevních otců, ani pozdějšími podobami judaismu (kabala, chasidismus, reformní judaismus, současné podoby judaismu, a další).

V závěru práce se pokusím odpovědět také na otázku funkce a významu figury antikrista v současné kultuře evropského dědictví. Funkčnost figury antikrista se v této otázce také pokusím otestovat ve filozoficko-ekonomické koncepci podle Nassima Nicholase Taleba.

⁶ WAARDENBURG, Jacques, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova Universita, 1997. s. 110.

1.2.1 Technické parametry

Při zpracování sekundární literatury bylo použito normy ČSN ISO 960: Bibliografické citace. V soupisu bibliografie na konci práce je uvedena plná citace včetně nepovinných údajů. Pokud některý údaj chybí, například ISBN nebo číslo vydání, nebyl tento údaj v publikaci uveden. Odkazy na literaturu v poznámkovém aparátu jsou pro přehlednost uváděny ve zkrácené podobě, pouze s povinnými údaji. Při citacích textu Starého zákona, Deuterokanonických knih a Nového zákona bylo použito Českého ekumenického překladu.⁷ Pro biblické knihy bylo použito klasických zkratk z Českého ekumenického překladu. Jiné zkratky nejsou v textu užity. Citace textu pramenů je označena kurzívou a zřetelně oddělena od textu, pro zjednodušení je upuštěno od označování překladatelských vsuvek nebo nejistých či rekonstruovaných čtení. Taktéž bylo upuštěno od klasického označení citace pomocí uvozovek před a za citovaným textem, aby nedocházelo k desinterpretaci přímé řeči v textech.

Rozsah textu práce je cca 278 500 znaků, tj. 154 normostran, rozsah poznámkového aparátu činí dalších 33 normostran.

1.3 Terminologie

1.3.1 Úvod

Tato práce se dotkne několika oblastí náboženského myšlení. Z tohoto důvodu je vhodné ve stručnosti pojednat o nejdůležitějších termínech, které se tématu této práce dotýkají.

1.3.2 Eschatologie

Termín eschatologie označuje nauku, učení či doktrínu týkající se tak zvaných posledních věcí. Tato definice vychází z etymologie slova. Druhou část slova *logie* není nutno zvláště rozebírat, plně ho vystihuje první část naší definice: nauka, učení, doktrína. Řecké adjektivum *εσχατος, η, ου* se obvykle překládá českým adjektivem poslední, a

⁷ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih*, podle ekumenického vydání z roku 1985, Praha: Česká Biblická Společnost, 1985.

to ve významu, který označuje určitý objekt bezprostředně předcházející konec místní i časový.⁸ Základem termínu eschatologie je ale přesněji plurál od tohoto adjektiva, tj. *εσχατα*, konvenčně překládaný jako sousloví věci poslední. Pod těmito věcmi je nutno představit si veškeré události, stavy, místa, osoby a jiné objekty, které předcházejí a provázejí nábožensky vykládané konce a jsou s nimi v určité vazbě. Tyto věci poslední patří na osu nábožensky viděné historie.

Nábožensky vykládané konce mohou být různé. Hlavní dichotomie je mezi koncem individuálním a všeobecným. V prvním případě je zlomem lidská smrt, konec pozemského života člověka. Jedná se o tak zvané poslední věci člověka, někdy je tato část nazývaná náboženskou *thanotologií*. Smrt není nazírána jako konec absolutní, a doktríny individuální eschatologie popisují úděl člověka po smrti. Otázky a odpovědi na posmrtný úděl člověka je v náboženství konstantou již od jeho nejranějších fází, a dá se dokonce tvrdit, že náboženský výklad smrti je jeden z prvků definujících náboženství.

Kosmická nebo hromadná eschatologie oproti individuální již není v jednotlivých náboženstvích tak masově rozšířená. Nejdůsledněji vypracovaná je u náboženství s důrazem na historii a evoluci hierofanie. Takováto eschatologie počítá s globálním koncem, zvratem, který ukončí stávající epochu. Zabývá se událostmi bezprostředně souvisejícími s tímto koncem, tj. co předchází a následuje.⁹

1.3.3 Apokalyptika

Termíny apokalyptika, apokalyptický a apokalypsa jsou poněkud problematické, neboť vedle svého původního významu se staly označením pro katastrofu. Tento pozměněný význam sice navazuje na původní ideje skrývající se ve slově apokalypsa, ale jeho použití v odborném textu je nelegitimní.

Etymologií se opět dostáváme k řečtině, a to ke slovesu *καλυπτω*, které konvenčně překládáme jako skrýt. Pomocí sufigovaného *απο* tak vzniklo sloveso

⁸ ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*. Chicago 1957. s. 313-314.

⁹ CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 78-9; WEBLOWSKY, R.J.Zwi. *Eschatology: An Overview*. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5. s. 148-151.

αποκαλυπτω.¹⁰ Takto docházíme k původnímu významu: odkrýt, odhalit, zjevit. Svého rozšíření dosáhl termín díky Novému zákonu. Poslední spis Nového zákona nese ve svém incipitu podstatné jméno *αποκαλυψις*. Kniha Zjevení Jana dala název celé řadě spisů, které vykazují společný literární styl a obdobný obsah. Apokalyptika proto ve svém nejvlastnějším smyslu představuje literární žánr.

Apokalyptická literatura byla sepisována od 4.století př. n. l.¹¹ První období, pro které označení apokalyptická literatura platí v nejvlastnějším slova smyslu, končí institucionalizací rabínského judaismu, okolo roku 100 n. l. V této periodě vznikaly tak zvané apokryfy a pseudoepigrafy.¹² Náleží sem také samotná kniha Zjevení. Spisy následujících period již napařád čerpají sílu imaginace převážně z apokalyptické literatury tohoto období. Druhou fází je apokalyptika v rabínské literatuře v psané v mišnaickém a talmudickém období až do vzestupu islámu, 100 - 600 n. l. Třetí perioda je odnoží křesťansko-gnostickou a vznikala v prvních staletích našeho letopočtu. Následuje středověký židovský a křesťanský apokalypticismus, vymezený dobou od 7. století n. l. do 13. století n. l. Poslední období se počíná 13. stoletím.¹³

Nejhlubším ideovým základem apokalyptiky je teologie zjevení, která je klíčová jak pro judaismus, tak i pro křesťanství. Výklad některých fenoménů, jako je např. manifestace transcendentního, ale nalezneme také v nejarchaičtějších formách náboženských kultů. Neobvyklé jevy byly vysvětlovány jako projevy vůle bohů a na základě těchto výkladů vznikly různé věštebné praktiky. Samotný Starý zákon se prezentuje jako sled manifestací Hospodina v dějinách židovského národa. Apokalyptická literatura v mnohém navazuje na starozákonní knihy prorocké a někdy je sama považována za paraprofétický fenomén.¹⁴

Ve zmíněné koncepci zjevení se chce ale apokalyptika odlišovat. Jde o rozdílné zjevení než ve Starém zákoně. Tam Hospodin sestupuje z nebeských výšin, aby lidem předal potřebné informace pro život pozemský a pro získání jeho požehnání. Médiem zjevení je většinou boží slovo. Apokalypsy se ale honosí tím, že přinášejí zjevení dosud

¹⁰ ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*. Chicago 1957. s. 91-2; Významovým protikladem je sloveso *κατακαλυπτω* znamenající zahalit.

¹¹ GRUENWALD, Ithamar. *Apocalypse: Jewish Apocalypticism to the Rabinic Period*. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1. s. 336-42.

¹² Nejstarší z nich je Etiopská kniha Henochova nalezená v aramejské verzi v Kumránu, pochází z 3-4. století př.n.l.

¹³ GRUENWALD, Ithamar. *Apocalypse: Jewish Apocalypticism to the Rabinic Period*. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1. s. 336-8.

¹⁴ GRUENWALD, Ithamar. *Apocalypse: Jewish Apocalypticism to the Rabinic Period*. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1. s. 337.

utajovaná, zjevení kosmologických a historických tajů. Taková zjevení nejsou pro život nezbytná, a proto se jich dostalo jen osobám výjimečným a vyvoleným. Z tohoto důvodu jsou autorství připisována takovým postavám (odtud označení pseudoepigrafy). Médiem zjevení je vize. Vizionáři se nadpřirozenou mocí dostanou do nebes a tam se jim dostává dosud nevídaného privilegia spatřit boží trůn a nebeskou bohoslužbu.¹⁵ Jde tedy o nový způsob poznávání a nový obsah zjevení. Bůh se nezjevuje, Bůh se nechá odhalit jako objekt zjevení.¹⁶

Pozdější apokalyptická literatura do sebe vtěluje mystiku. Popisuje magicko-teurgickou a asketickou praxi, která je nutná jako příprava na výstup na nebesa. Popisuje i různá fyzická i psychická nebezpečství, která mohou adepta na jeho výstupu potkat.

Typ zjevení popsany v apokalypsách má buď charakter *spaciální*, nebo *temporální*. Spaciální zvěst odhaluje nové skutečnosti v prostorové sféře. Sem spadají popisy částí nebes. Naopak temporální apokalypsa popisuje nové události na časové rovině. Pseudonymita¹⁷ přesunutá do daleké minulosti od reálné doby sepsání dává autorům široký prostor pro *vaticinia ex eventu*, která na čtenáře působí jako naplněná proroctví. Skutečnost, že přítomnost ve spise je pouze pomyslná, činí apokalyptické knihy nadčasové. Snaží se své čtenáře přesvědčit o neměnnosti vizí v nich obsažených. V rámci předpovědí budoucnosti jsou i eschatologické vize konce dějin. Kompozičně jsou zasazeny do bezprostřední blízkosti splněných proroctví, aby tak ve čtenáři, z doby blízké sepsání, budily dojem, že se co nevidět také naplní. Tímto plnily apokalyptické spisy kompenzační úlohu v dobách největších útrap a přinášeli tak naději na brzkou nápravu nespravedlností.¹⁸ V této rovině se temporální apokalypтика dotýká eschatologie, neboť odhaluje nové události, které mají přijít v rámci eschatologických událostí.

¹⁵ Např.: 1 Henoch 14, 71; 2 Henoch 8-9; Zj 4.

¹⁶ CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 80.

¹⁷ RUSSELL, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200BC – AD 100*. SCM Press Ltd. 1964. s. 127-140.

¹⁸ COLLINS, John J. *Apocalypse: An Overview*, In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 1. s. 334-6; GRUENWALD, Ithamar. *Apocalypse: Jewish Apocalypticism to the Rabinic Period*. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1. s.336-42; CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 80-83.

1.3.4 Soteriologie

Soteriologie je nauka, učení či doktrína, která pojednává o spáse a o způsobech spásy.¹⁹ Patří nejen mezi disciplíny teologické, ale zasahuje taktéž do religionistiky, neboť spása je pojem univerzální pro všechna náboženství. Řecké sloveso σωζω znamenající spasit, zachránit, chránit a substantivum od něj odvozené σωτηρια s významy jako spása, vysvobození, záchrana se vztahují hned k několika fenoménům. Spása přichází k člověku nebo ke společenství lidí, kteří se nacházejí v kritické situaci, nebo k ní neodvratně směřují. Spasení se tedy vztahovalo i na běžné situace a protivenství, se kterými se člověk ve svém životě setkává. Mohlo se jednat o záchranu života, vyléčení z nemoci, vyvážnutí z přírodní katastrofy a jiné. Vyjadřuje také pasivní činnost: vzkvétat, prosperovat, dařit se. Vedle těchto pozemských vysvobození sahají oba termíny také k nadpozemské sféře. V tomto případě se jedná o záchranu z osidel věčné smrti nebo o příchod mesiášské spásy.²⁰ Za náboženskou spásu pokládáme takovou, která je nějakým způsobem vztažena k posvátné sféře, nebo je tak alespoň interpretována. Spásnými činy jsou tedy i čistě pozemské události, o kterých se ale věří, že byly způsobeny skrze transcendentní bytost.

Spása se povětšinou děje skrze nějakou spásnou postavu, božstvo nebo výjimečného člověka. Náboženství, která nemají koncepci osobního boha, který je schopen přinést člověku spásu, nezbavují člověka možnosti jejího dosažení. Se silným důrazem na individualitu nabízejí možnosti samospásy. Vytvářejí tak komplex psychofyzických, často velmi přísných praktik, které musí adept na spásu podstoupit, aby mohl dosáhnout věčného osvobození.²¹

Soteriologie tedy definuje jak cíle, o které má člověk usilovat, tak i způsoby jejich dosažení. Částečně vymezuje soteriologie i oblasti, kterých by se člověk hledající spásu měl střežit, a důsledky opaku spásy (peklo, očistec, věčná smrt a jiné). Tato negativní

¹⁹ SMART, Ninian. Soteriology: An Overview. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 13. s. 418nn.

²⁰ ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*. Chicago 1957. s. 805-6, 808-9; G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London 1967. s. 101-106.

²¹ SMART, Ninian. Soteriology: An Overview. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 13. s. 418nn.

stránka bývá podrobně rozebírána i v jiných teologických naukách, zejména v nauce o hříchu - harmatologii.²²

1.3.5 Ekonomie spásy

Použití termínu ekonomie spásy je velmi problematické. Je tomu tak proto, že tento termín spadá jak svým vznikem, tak použitím výhradně do teologického a křesťanského kontextu. Ačkoli v této podobě není tento termín obsažen ve spisech Starého ani Nového zákona, začneme odkrývat jeho etymologii právě od řeckého textu Nového zákona.²³ Od slovesa *οικονομεω*²⁴ je odvozené substantivum *οικονομια*. Jeho doklady nalezneme nejvíce v listech připisovaných Pavlu z Tarsu. Vedle světského významu (záměr, správa domu)²⁵ je užíván ve vztahu k Bohu. Pavel ho používá pro označení vlastního apoštolského úřadu a poslání.²⁶ Tím vyjadřuje skutečnost, že není apoštolem o své vůli, ale že jím byl ustanoven vůlí boží, které se nemůže vzepřít. Druhý, pro nás ústřední význam je boží plán spásy, boží opatření pro lidskou spásu.²⁷ V listu Timoteovi klade Pavel do opozice ty, kteří se účastní na „víře na božím záměru“, a falešné učitele.²⁸ V obdobném smyslu, jako záměr boží, ho užíval i Ignác z Antiochie.²⁹

Eusebius z Cesaree staví pojem ekonomie do opozice k teologii. Teologie podle jeho pojetí vypovídá o vnitřním životě Boha, kdežto pod pojmem ekonomie rozumí boží aktivitu pro spásu lidí, která zahrnuje Krista, církve, svátosti a eschatologii.³⁰ Z této definice jsou již zřetelné obrysy teologického významu. V širším slova smyslu vyjadřuje ekonomie spásy veškerou činnost Boha směřovanou mimo něj samého. Neboť v křesťanství je ve stvoření v centru člověk a na konci života a světa jeho spása, směřuje

²² SMART, Ninian. Soteriology: An Overview. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 13. s. 418-23; KILPATRIK, T.B. Soteriology. In James Hastings (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. vol 11. s. 694-725; LEEUW, G. Van der. *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986. s. 101-106.

²³ CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 75.

²⁴ Překládá se: 1. spravovat, řídit, plánovat; 2. být správce, držet úřad *οικονομοσ*, tj. správce domu (*οικος*); ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*. Chicago 1957. s. 562.

²⁵ Např.: L 16,2.

²⁶ 1 K 9,17.

²⁷ Ef 1,10; Ef 3,9 plán tajemství.

²⁸ 1 Tm 1,4.

²⁹ Ef 18,2; 20,1; CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 76; LAMPE, G.W.H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961. s. 940-3.

³⁰ CONGAR, Yves. Theology: Christian Theology. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997.vol. 14. s. 455.

veškeré boží jednání týkající se člověka k jeho spáse. V užším slova smyslu jde o konkrétní naplňování a rozdělení spásy. Taková naplňování se mohou dít postupně. Jisté události v dějinách mohou být označeny jako klíčové v ekonomii spásy, např. zjevení, příchod Krista, založení církve. Z tohoto důvodu bývá někdy sousloví ekonomie spásy nahrazeno prostším výrazem dějiny spásy.³¹

Zatím jsme popsali tento termín z čistě křesťanského hlediska, ale domnívám se, že by mohl nést výpovědní hodnotu obecně religionistickou. Pokud omezíme ekonomii spásy přesnou definicí, tedy konkrétní postupné naplňování spásy v dějinách, lze tento pojem vztáhnout i na jiná náboženství, tedy i na pojetí spásy v judaismu.³²

1.3.6 Mesianismus

Mesianismem rozumíme hnutí nebo systém věr a idejí, které mají ve svém centru očekávání příchodu mesiáše. Označení mesiáš pochází z hebrejského výrazu משיח, který byl překládán řeckým χριστος, tj. pomazaný. Formálně správně by se mohlo užívat i termínu christologie, ale tento je již silně spjat s křesťanstvím a pojednává pouze o mesiáši křesťanském. Toto hebrejské jméno (משיח) pro postavu spasitele (σωτηρ) je odvozeno od intronizačního rituálu hebrejských králů.³³ Podle královské ideologie typické pro starý Přední východ představoval panovník spasitelskou postavu pro celý lid. Od něj se očekávalo, že přinese úrodu, zdraví a mír celé zemi. Pomazaným nemusel být pouze král. Pomazaný je kdokoliv, kdo má nějaké speciální poslání od Hospodina a je tak pomazaný k nějakému úkolu. Dokonce i perský král Kýros II. byl nazýván pomazaným, neboť, jako nástroj Hospodinův, povolil židům návrat do své země.³⁴

Neideální stav království v Izraeli a útrapy, které židovský národ musel zakoušet, ústily do nadějí a očekávání, že jednou přijde král, který naplní božské poslání vložené do jeho úřadu. Po roce 70 n. l. přibyly k těmto ideám další prvky: naděje na vybudování nového chrámu a na návrat rozptýlených židů. Do postavy mesiáše se vtělovaly rozličné, často protichůdné charaktery, které stojí buď paralelně vedle sebe, nebo se různě

³¹ CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 74nn.

³² CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 74-78; ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*. Chicago 1957. s. 562n.

³³ Saul: 1S 12,3-5; 24,7-11; David: 2S 19,21-22; Šalamoun: 2Kr 6,42; Král obecně: Ž 2,2; 18,50; 20,6; 28,8; 84,9; 89,38; 89,51; 132,17.

³⁴ Iz 45,1.

prolínají. Národní a politický typ mesiášství je pevně zakotven v královské ideologii. Mesiáš musí být z linie krále Davida, tj. legitimní následník. Je to zidealizovaný panovník: musí být moudrý a spravedlivý, porazí všechny nepřátelské národy, které utlačují židovský národ. Tento mesiáš v sobě spojuje pozitivní vlastnosti krále Davida a Šalamouna.

Vedle politického mesiáše je doložen také kněžský mesiáš, který přinese mír a konečné zjevení Hospodinovo. Nalezneme ho například v Závěti Léviho, ale je také nedílnou součástí Kumránské eschatologie.

Starozákonní kniha Daniel inspirovala typ mesiáše, který je nazývám Syn člověka. Označení Syn člověka se ve Starém zákoně vztahuje obecně na člověka.³⁵ V knize Daniel je ho však užito v apokalyptické vizi, kde reprezentuje Izrael a tvoří tak kontrast s nepřátelskými říšemi, které jsou vyobrazeny jako čtyři zvířata. Mesiáš Syn člověka je transcendentální a posvátná osoba, jejíž existence předchází stvoření a do eschatologické doby je skryta v nebi. V době soudu sestoupí, aby zbožné osvobodil a hříšné soudil, a založil tak novou říši míru a spravedlnosti, které bude vládnout. Je obtížné zjistit, jestli na toto pojetí nemělo přímý vliv křesťanství. Nový zákon zřetelně sdílí ideu mesiáše jako Syna člověka. Ježíš podle podání evangelistů odmítá titul mesiáš, neboť neměl politické nároky spojené s tímto titulem, ale sám se nazýval Synem člověka. Přesto byl Ježíš inkorporován do komplexu představ o královském mesiáši tím, že se tradovala jeho genealogie až ke králi Davidovi.

Spojením tradice královské a kněžské postupně vznikla víra v příchod dvou mesiášů. Jeden je mesiáš královský z rodu Davidova, druhý velekněžský z rodu Áronova. Toto pojetí bylo součástí eschatologických nauk společenství v Kumránu. A křesťanství na ně dokonce muselo reagovat tak, že Ježíše nazvalo jak králem, tak veleknězem.³⁶ Ve 2. století, snad jako reakce na Bar Kochbovu porážku, se vynořila nauka o Mesiáši ben Josefovi (nebo Efraimovi),³⁷ který jako hrdina padne v eschatologickém boji s Gógem a Magógem. Po jeho skonu přijde Mesiáš ben David, který dovede poslední bitvu do vítězného konce.

Mesiášská postava Ježíše v podání Nového zákona je jedním z dokladů vztahu spásy duše a těla. Úloha Ježíše Krista je v křesťanské soteriologii klíčová, přináší věčnou spásu. Vedle svého kazatelského působení konal i léčitelské zázraky. Spásu duše zde stojí

³⁵ Ž 8,3; 80,18.

³⁶ List Židům.

³⁷ V jeho rodě se ozývá romantická naděje ve ztracené kmeny.

po boku spásy těla. Toto spojení plně odpovídá starozákonnímu i helénistickému milieu. Nemoci a tělesná trápení byly pokládány za trest bohů a vyléčení představovalo napravení porušeného vztahu mezi člověkem a bohem. Proto byl také spasitelem nazýván Asclepius, bůh lékařství.³⁸

Mesianismus nemusí vždy implikovat víru v individuálního spasitele.³⁹ Prorok Micheáš popisuje pozemský blahobyt a štěstí po dnu Hospodinově a žádného mesiáše nezmiňuje: „*Každý bude bydlet pod svou vinnou révou, pod svým fíkovníkem, a nikdo ho nevydělá.*“⁴⁰ Obecně je to ale typické pro reformní judaismus moderní doby, který vše spojené se starou mesiášskou eschatologií a návratem na Sion pokládal za znak primitivně chápaného náboženství. Mesiášský věk pro ně znamenal dobu sociální spravedlnosti. Například Philadelphský program amerického reformního judaismu (1869) zaměnil víru v osobního mesiáše za naději mesiášského věku jednoty lidí jako dětí božích s jednou vírou. Pro Pittsburghský program (1885) znamenalo mesiášské království vládu pravdy, spravedlnosti a míru.⁴¹

1.3.7 Shrnutí: prolínání termínů

Těchto pět termínů se v mnohém shoduje, ale přesto je nelze zaměňovat. Jedná se o množiny fenoménů s často nezřetelnými hranicemi, které se v určitých částech prolínají a v jiných jsou samostatné a nezaměnitelné.

Přestože zmíněné termíny, zejména soteriologie a ekonomie spásy, mají svůj původ v křesťanské teologii, byly využity i jako podkategorie religionistiky pro specifické náboženské fenomény. V této práci je těchto termínů samozřejmě používáno ve smyslu religionistickém jako množin náboženských fenoménů.

Eschatologie představuje množinu pro tuto práci výchozí a základní. Ostatních terminologických množin si všímáme, jen pokud nějak zasahují do eschatologie.

³⁸ ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*. Chicago 1957. s. 109.

³⁹ WEBLOWSKY, R.J.Zwi. Messianism: Jewish Messianism. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 9. s. 473-4.

⁴⁰ Mi 4,4; srov. Za 3,10.

⁴¹ WEBLOWSKY, R.J.Zwi. Messianism: Jewish Messianism. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 9. s. 472-7; RINGGREN, Helmer. Messianism: An Overview, In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. vol. 9. s. 469-72; LEEUW, G. Van der. *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986. s. 100-114.

Apokalyptika je literární žánr zabývající se tématem širším, než lze zahrnout jen do eschatologie. Apokalyptika obsahuje jen některé motivy, které je možno pokládat za eschatologické. Přesto jí nelze ubírat na významu, neboť tyto motivy byly nové a natolik živné, že ovlivnily a pozměnily celou židovskou a křesťanskou eschatologii.

Soteriologie je nauka o spáse. Pokud je touto spásou míněna spása náboženská a konečná, patří naplnění této spásy (tj. ekonomie spásy) do eschatologie. Ekonomie spásy patří do skupiny soteriologie, je praktickým provedením spásy. Soteriologie popisuje jak toto naplnění, tak i nutné předpoklady, podmínky a přípravy, které musí předcházet, aby ke spáse mohlo dojít. Tato oblast do eschatologie nezasahuje. Zjednodušeně lze říci, že ekonomie spásy je dovršením soteriologie a eschatologie je dovršením ekonomie spásy. Na tomto místě je nutné zmínit, že do eschatologie může být částečně zahrnuta i „nespása“, tedy důsledky zavržení, které postihují ty, kteří nedosáhli spásy, jako je například peklo, očistec, věčná smrt a jiné. Soteriologie naopak definuje podobu konečného dobra a určuje způsob jeho dosažení. Tím také nepřímou vymezuje cestu k opaku spásy a dotýká se tak i širší problematiky hříchu.

Ekonomie spásy byla zvolena pro její schopnost vyjádřit kauzální a smysluplnou návaznost eschatologických dějů. Události, které se vážou ke konci věků, vztahuje k událostem historickým. To je důvod, proč můžeme událost zařadit do ekonomie spásy, aniž se uskutečnila v eschatologickém čase. Jsou to různé významné momenty v dějinách náboženství, které jsou vykládané jako klíčové pro spásu. Dokonce i celé dějiny mohou být vykládané jako cesta ke konečné spáse.

Poslední popsaný termín, mesianismus, patří do eschatologie opět s několika výjimkami. Pokud jde o očekávání budoucího spasitele, který přijde a dovede dějiny do jejich konce, zahrnujeme mesianismus do eschatologie i pokud se jedná o zmíněný neosobní mesiášský věk. Co se týče mesiáše pozemského, který již přišel nebo přijde, ale nepřinese konečnou spásu, nepatří takový mesiáš do eschatologie, ale vyprávění a legendy o něm a obsah nadějí v jeho příchod tvoří nedílnou součást komparativních dat pro religionistické bádání v oblasti eschatologie.

2. Přehled dosavadního bádání v tématu antikrist

2.1 Úvod

V této kapitole se seznámíme s hlavními milníky ve vědeckém bádání v oblasti dějin a vývoje antikrista od jeho počátku až do současnosti. Vzhledem k oblíbenosti tohoto tématu je nutno tento výčet omezit opravdu pouze na nejvýznamější badatele, kteří buď tuto tematiku otevřeli, nebo přidali novou důležitou a vlivnou, nebo alespoň originální interpretaci. Do přehledu byli zahrnuti jak autoři, jejichž přístup je podstatný pro tuto práci, tak ti, jejichž přístup je nejaktuálnější.

2.2 Počátky bádání: *Religiongeschichtliche Schule*

Zrod vědeckého bádání v tématu antikrista spadá do samotného počátku odborného zkoumání v historii náboženství. Tento počátek představuje tak zvaná *Religiongeschichtliche Schule*. Jak je patrné z názvu této vědecké školy, její metoda je založena na pozitivistickém vědeckém přístupu, který při popisu svého předmětu, tj. náboženství, využívá poznatků z ostatních vědních oborů, zejména historie, klasické filologie, folkloristiky a orientalistky. Pozitivizmus tohoto vědeckého přístupu spočíval v tom, že veškeré náboženské fenomény považoval a priori za vysvětlitelné a jejich vznik odvoditelný z historických událostí nebo vlivu okolních kultur. Cílem této metody samozřejmě nebylo odvrhnout náboženství jako nějakou umělou konstrukci, ale naopak se dostat k jeho pravému jádru očištěnému od nánosu mýtů. Toto pravé jádro později popsal Rudolf Otto jako posvátno.

Religiongeschichtliche Schule se zrodila na teologické fakultě v Göttingenu v druhé polovině devatenáctého století.⁴² U jejího založení stáli Ernst Troeltsch, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, a další badatelé z Göttingenu. Jejím primárním zájmem bylo vědecké zkoumání Nového zákona. Mnoho studií vzešlých z této školy se zabývalo zejména tematikou spojenou s apokalyptikou.

⁴² *Religiongeschichtliche Schule* se obvykle vymezuje lety 1880–1920. LIVINGSTONE, E. A. *Religiongeschichtliche Schule*. In *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2000. Encyclopedia.com. (29.12. 2008). <http://www.encyclopedia.com/doc/1O95-ReligiongeschichtlichSchl.html>.

2.3 Hermann Gunkel

Přední osobností Religionesgeschichtliche Schule byl bezpochyby Hermann Gunkel,⁴³ který je proslulý zejména svou prací *Schöpfung und Chaos*, poprvé vydanou v roce 1895.⁴⁴ Jeho originálním přínosem bylo, že zpochybnil tak zvanou metodu *Zeitgeschichte*, neboli výklad pomocí dobového kontextu sledovaného textu, a také význam kritiky textu jako hlavních exegetických metod při výkladu textů Starého a Nového Zákona. Gunkel zdůraznil mytologické tradice, které podle něj spojují náboženské myšlenky a projevy napříč dějinami. Gunkel věřil ve stabilitu těchto mytologických tradic. Tradice, mezi kterými zdánlivě nelze nalézt žádné souvislosti za použití výkladu *Zeitgeschichte*, vysvětloval na základě předpokladu existence ústní tradice, kterou byly tyto mýty předávány napříč kulturami a generacemi. Tento předpoklad mu umožnil sledovat vývoj náboženských fenoménů bez ohledu na prostorové a časové hranice kultur. Ústní tradice se tak stává pomocným mostem mezi podobnými fenomény bez ohledu na přítomnost dalších evidencí dokazujících možnou vzájemnou souvislost.⁴⁵ Nejdůležitějším závěrem plynoucím z jeho přístupu je předpoklad, že i v relativně raném náboženském textu mohou být obsaženy mytologické představy mnohem starší.⁴⁶

Gunkel usuzuje, že idea antikrista má kořeny v Babylóně. Jeho výklad knihy Zjevení vychází ze srovnání s mezopotámským mýtem Enuma Eliš, který pochází nejpozději z období kolem roku 1200 př. n. l.⁴⁷ Na základě tohoto srovnání konstruuje mytologickou evoluci od *protologie* k *eschatologii*, neboli od mytologického popisu počátku světa k popisu jeho konce. Podle jeho názoru byl tento starobabylónský mýtus často aplikován ve svém výkladu na situace, které člověk zrovna prožíval. Na základě tohoto závěru a také na základě cyklického pojetí času, kdy je o tom co se stalo na počátku věřeno, že se stane i na konci, byl jen malý krůček k tomu, aby se posunula časová osa mýtu z minulosti do budoucnosti. Z mýtu popisujícího minulost (protologie) se tak snadno, bez velké změny vlastního mytologického obsahu, stane mytický popis

⁴³ 1862–1932.

⁴⁴ GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

⁴⁵ LIVINGSTONE, E. A. Religionesgeschichtliche Schule. In *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2000. Encyclopedia.com. (29. 12. 2008). <http://www.encyclopedia.com/doc/1O95-ReligionsgeschichtlichSchl.html>.

⁴⁶ GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. s. 265.

⁴⁷ BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005. s. 75,102.

budoucnosti (eschatologie).⁴⁸ Původ fenoménu antikrista hledá také přímo v mýtu Enuma Eliš. Srovnává hlavního protivníka boha Marduka, chaotické monstrum Tiámat, s postavami eschatologických protivníků v knize Daniel a v knize Zjevení. Konkrétně například tvrdí, že autor knihy Daniel při popisu eschatologických zvířat⁴⁹ vychází z popisu Tiámat. Tiámat se mu tak stává obdobnou reprezentací stejné mytologické tradice jako je antikrist. Stejně jako je Tiámat v opozici k spasitelskému božstvu Mardukovi, je i antikrist v opozici ke Kristu. Marduk poráží Tiámat při stvoření světa, Kristus poráží antikrista na konci světa.⁵⁰ Pro Gunkela představovaly všechny mýty o chaotických monstrech, která se později opakovaně objevovala v mytických cyklech, eschatologický archetyp nepřátelské síly, který se objevil v eschatologickém scénáři knihy Zjevení jako veliký drak.⁵¹

Gunkelova práce byla samozřejmě podrobena značné kritice. Jeho největší slabinou je, že jeho práce je spíše originální interpretací, tj. nesnaží se přinést tolik srovnávacích důkazů. Také se nepokusil vyvrátit možnost, že nelze vyložit vznik antikrista a eschatologie pouze z kontextu judaismu. Ve výkladu stejného původu antikrista a Tiámat je pravděpodobně nejproblematičtější jeho srovnání Marduka a Krista jako spasitelských figur. Protože vlastní podoba antikrista se právě zrcadlí od podoby Krista a jeho úloha je závislá na pojetí spásy, je velmi obtížné hledat společné znaky protivníků spásy při tak odlišných koncepcích spásy a spasitelů, jako je právě Marduk a Kristus.⁵² V Gunkelově práci nenalezneme ani pokus o definici Antikrista.

2.4 Wilhelm Bousset

Dalším milníkem v dějinách bádání o antikristu je monografie *Der Antichrist*⁵³ německého badatele Wilhelma Bousseta.⁵⁴

⁴⁸ GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. s. 89-90.

⁴⁹ Da 7.

⁵⁰ GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. s. 332-333.

⁵¹ Zj 12,3: *Tu se ukázalo na nebi jiné znamení: Veliký ohnivý drak s deseti rohy a sedmi hlavami, a na každé hlavě měl královskou korunu. Zj 12,9: A veliký drak, ten dávný had, zvaný d'ábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé.*

⁵² Například Marduk nepřináší spásu lidem, ale pomáhá ostatním bohům a vlastně i sám sobě. Více viz LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s.10.

⁵³ BOUSSET, Wilhelm. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche: Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

⁵⁴ 1865–1920.

Johann Franz Wilhelm Bousset se narodil v roce 1865 v Lübecku, většinu své akademické kariéry strávil v Göttingenu, pouze v závěru svého života působil na univerzitě v Gießen. Wilhelm Bousset je samozřejmě představitelem *Religiongeschichtliche Schule* a ve své práci vychází z obdobných předpokladů, jako Hermann Gunkel. Bousset vydal svou monografii v roce 1895, následujícího roku byla kniha přeložena i do angličtiny. V roce 1906 se vrátil k tématu antikrista v souborné práci o židovském náboženství *Die Religion des Judentums*, zde revidoval některá své stanoviska v reakci na kritiku své monografie od R.H. Charlese.⁵⁵ Přehledné shrnutí pojetí antikrista z Boussetova vlastního pera nalezneme v příspěvku *Antikrist* v Encyklopedii náboženství a etiky.⁵⁶

Monografie *Der Antichrist* představuje sbírku zdrojů a pramenů pojednávající o antikristovi a jeho předchůdcích až k církevním otcům. Základním předpokladem je tvrzení, že ideje obsažené v později datovaných pramenech, například v textech církevních otců, mohou být promítnuty do zdrojů mnohem starších. Bousset vychází ze stability mytologických představ. V tomto bodě je jeho východisko v souladu s Gunkelovým. Bousset se v první kapitole své práce vymezuje se vůči Gunkelově výkladu eschatologie.⁵⁷ Výslovně navazuje na Gunkelovu hypotézu tajné ústní tradice a rozšiřuje její aplikaci až k církevním otcům.⁵⁸ Z tohoto důvodu klade velký důraz na pojetí antikrista v podání církevních otců, protože předpokládal, že hojně čerpali z této tajné ústní tradice sahající nejméně k období intertestamentální literatury.⁵⁹ Tyto předpoklady ho vedly k vytyčení vývojové linie od perské náboženské představy o souboji dobra a zla, bitvy Ahura Mazda a Angru Mainu, až k představám o konci světa, které známe z Nového zákona.⁶⁰ Na rozdíl od Gunkela, který hledal kořeny antikrista v náboženství Mezopotámie, viděl Bousset původ ideje antikrista v zoroastrismu.

⁵⁵ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 5; PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 6.

⁵⁶ BOUSSET, Wilhelm. Antichrist. In HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. vol. 1. s. 578-81.

⁵⁷ BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 3 – 18.

⁵⁸ BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 7.

⁵⁹ BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 28, 32.

⁶⁰ BOUSSET, Wilhelm. Antichrist. In HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. vol. 1. s. 578; BOUSSET, D. Wilhelm, *Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1906. s. 584nn.

Bousset se snaží nalézt původ židovských apokalyptických tradic v novozákonních eschatologických pasážích knihy Zjevení, 2 Te 2 a Mk 13. Podle jeho názoru vycházejí z židovských představ o zlé eschatologické reprezentaci. Antikrista považuje za antropomorfní formu mýtu o primordiálním monstrem,⁶¹ na jehož formování měly vliv i další tradice. Bousset tvrdí, že židovské pojetí zla se spojilo do figury jménem Beliár.⁶² Tuto eschatologickou postavu obohatil autor Zjevení o nový politický rozměr a použil ji v protirímsky vystavěném scénáři konce světa.⁶³

Bousset rozeznává dvě různá pojetí antikrista v pramenech. První je apokalyptický náboženský svůdce nebo také falešný prorok. Druhá forma je antikrist v podobě tyranského vládce.⁶⁴ Takovéto rozdělení nalezneme později u většiny badatelů.

Vliv historických událostí je další faktor, kterému přikládal Bousset velkou váhu jako katalyzátoru pro vznik a rozvoj apokalyptických nálad a eschatologických motivů. Rozpoznal důležitou roli historických tyranů, jako byli Herodes, Antiochus IV. Epifanés, Caligula nebo Nero, při krystalizování podoby antikrista.

Největší kritika se snesla právě na Boussetovo východisko tajné ústí tradice, která se modernímu badateli zdá být jen nevědeckou berličkou uplatňující se tam, kde Boussetovi chybí jasné důkazy o přebírání tradic.⁶⁵ Nevyhovující byl jeho důraz na důležitost pozdějších křesťanských textů a opomíjení mnoha starších textů.⁶⁶

Pro Bousseta má *legenda o antikristu*, jak mytologické tradice popisujícího oponenta spásy nazývá, v podstatě pevnou mytologickou formu, která se občas vynoří a nám se zachová jen některý prvek v jednotlivém apokalyptickém textu. Její ucelenou podobu rekonstruuje téměř výhradně z pozdějších křesťanských textů, které o antikristu pojednávají již komplexněji. Bousset byl přesvědčen, že tato rozvinutá podoba antikrista

⁶¹ BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 13n.

⁶² BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 96, 153-6.

⁶³ Srov. Boussetova definice: „But with Paul Belial has already ceased to be an angel or demon, and becomes “the man of lawlessness.” This determination is of unusual importance. Even allowing that the notion of Antichrist seated in the Temple originated with Christianity in opposition to the Jews, nevertheless it has its roots in Judaism, that is, in the distinctly Jewish expectation of the revolt of aërial spirit, Belial, and this again in the Babylonian Dragon myth.“ BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 155-6.

⁶⁴ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 6.

⁶⁵ COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2001. s. 167; JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 10.

⁶⁶ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. tab. 1 na s. 8-9, 10; COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2001. s. 166-7.

se více méně shoduje s podobou antikrista v době vzniku intertestamentální literatury a Nového zákona. Texty z této doby obsahují jen fragmenty z ucelené legendy o antikristu, která se přenášela tajnou ústní tradicí. Tyto starší zmínky o jakýchkoliv protivnících Boha a procesu spásy představovaly pro Bousseta jasný důkaz přítomnosti existence legendy o antikristu. Tento přístup velmi kritizovala například badatelka A. Yarbo Collins. Upozorňovala zejména na svévolnou interpretaci zmínek o jakékoliv protibožské postavě bez zřejmých souvislostí s eschatologií či postavou spasitele jako součást ucelené legendy o antikristovi.⁶⁷ Bousset se snažil sestavit ucelený obraz o antikristovi. Takový postup se velmi blíží holistickému vnímání světa a snaze vidět ve fragmentech ucelený obraz.

2.5 Moriz Friedländer

Velmi krátce se zastavíme u práce dalšího představitele *Religiongeschichtliche Schule* Morize Friedländera.⁶⁸ Oproti práci jeho předchůdce Wilhelma Bousseta nemělo Friedländerovo dílo téměř žádný vliv na pozdější bádání. Jeho pojetí historie a vzniku ideje o antikristu nalezneme nejprve v příspěvku do časopisu *Revue des études juives* z roku 1899⁶⁹ a později v jeho monografii *Der Antichrist*.⁷⁰

Moriz Friedländer byl židovský badatel, z toho důvodu jeho práce čerpá převážně z židovských pramenů Starého Zákona, midrašů a Talmudu. Velký důraz klade na postavu Beliála, která hraje v židovských apokalyptických pramenech významější roli. Friedländer se snaží ve své monografii dopátrat původu vzniku antikrista. Dochází k závěru, jemuž nechybí originalita, ale který nikdy neměl vliv na pozdější bádání. Friedländerovo pojetí závisí na jeho výkladu tak zvaných *Minim*. Tento problematický termín často používaný v rabínské literatuře označuje nositele názorů odlišných od rabínských výkladů. Za označením *Min* se tak mohou skrývat nepřijatelné názory pocházející z různých sekt. Nejdříve se pravděpodobně jednalo o čistě židovské sekty, později i křesťanské skupiny a gnostiky.⁷¹ Friedländer považuje *Minim* za konkrétní

⁶⁷ COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2001. s. 166

⁶⁸ 1814 – 1919.

⁶⁹ FRIEDLÄNDER, Moriz. *L'Anti-Messie*. In *Revue des études juives*, 38, 1988. s. 14-37.

⁷⁰ FRIEDLÄNDER, Moriz. *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901.

⁷¹ SPERBER, Daniel. *Min*. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition Version 1.0, Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 1997.

skupinu, která vznikla ještě před křesťanstvím. Tuto skupinu nebo sektu přirovnává ke gnostikům. Jak pro představitele hlavního proudu judaismu, tak i pro nově vznikající křesťanství představovala ideologicky nebezpečnou konkurenční skupinu.⁷² Jako ztělesnění této hereze vznikl Beliál, ze kterého se později vytvořila postava antikrista.⁷³

Obdobně jako Bousset, i Friedländer považoval každou protibožskou entitu za zdroj ideje antikrista.⁷⁴ Přestože pojednal o samotném antikristu, na rozdíl od výkladu Minim, velice krátce a jeho práce neměla výraznější ohlas, musíme mu přiznat jistý význam. Friedländer použil pro osvětlení postavy antikrista prameny vlastní judaismu. Bez zajímavosti není ani aplikace ideje antikrista do sociální roviny, tedy do konfliktu různě nábožensky orientovaných skupin.⁷⁵

2.6 Robert Henry Charles

Nyní se v popisu dějin bádání přesuneme z kontinentální Evropy do Anglie. Robert Henry Charles,⁷⁶ badatel, který se hluboce zabýval zejména židovskou literaturou z období helénismu, přispěl do značné míry i k prohloubení bádání o antikristu. Pro R.H. Charlese bylo typické používání širokého spektra metod při výkladu náboženských textů. Používal zejména literárně-kritické, filozofické, psychologické a filologické metody.⁷⁷

Základní koncepci vlastní teorie o vzniku postavy antikrista nastínil ve své práci *The Ascension of Isaiah*⁷⁸ a později ve svém komentáři ke knize Zjevení.⁷⁹ Charles v těchto pracích načrtl vývojové schéma vzniku antikrista. Finální podoba antikrista, jak ji známe z křesťanského podání, vznikla spojením tří odlišných postav: Antikrista, Beliála a Nerona.

⁷² FRIEDLÄNDER, Moriz. L'Anti-Messie. In *Revue des études juives*, 38, 1988. s. 14-21,24; FRIEDLÄNDER, Moriz. *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901. s. 1-129.

⁷³ FRIEDLÄNDER, Moriz. L'Anti-Messie. In *Revue des études juives*, 38, 1988. s. 14-20; FRIEDLÄNDER, Moriz. *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901. s. 118-144.

⁷⁴ FRIEDLÄNDER, Moriz. *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901. s. 145-74.

⁷⁵ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 8. 1855 – 1931.

⁷⁷ CHARLES, R.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920. vol 1. s. CLXXXIII-CLXXXVII.

⁷⁸ CHARLES, R.H. *The Ascension of Isaiah*. London: A. & C. Black, 1900.

⁷⁹ CHARLES, R.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.

R.H.Charles sdílel Boussetův názor, že antikrist do křesťanství pronikl ze židovství. Boussetova stanoviska doplnil o velmi propracovanou koncepci vývoje ideje antikrista. Jeho práce byla mezi badateli přijata a stal se tak po Boussetovi dalším hlavním badatelem, který ve velké míře ovlivnil studium v tomto tématu.⁸⁰

Vývoj figury antikrista proběhl podle Charlese ve třech fázích a vycházel, jak již bylo zmíněno, ze tří odlišných předchůdců antikrista.

V první fázi vývoje existovaly tyto tři tradice nezávisle na sobě. Charlese nejvíce zaujala postava Beliála. Představuje pro něj nejranější fázi protibožské bytosti. Je charakteristická satanu podobnou formou. Je to nadpозemská bytost.

Druhá tradice je zachycená v knize Daniel. Posledního tyrana inspirovaného Antiochem IV. Epifanem definuje jako protibožskou bytost s lidským původem a označuje ji jako antikrista. Toto používání termínu antikrist pro různá stádia vývoje je někdy matoucí.⁸¹ V dalším vývoji byl tento Danielovský antikrist obohacený o charakteristiku Pompeia.⁸² V rámci této druhé tradice se zachovala její kolektivní forma, kterou známe Góga a Magóga a z knihy Zjevení.⁸³

Třetím nezávislým mýtem, jak tyto tradice R.H. Charles označuje, byla legenda *Nero redivivus*. Kontroverzní vláda císaře Nerona a jeho neobvyklá smrt⁸⁴ daly záhy podnět ke vzniku mnoha legend. Tyto legendy tvrdily, že Nero ve skutečnosti nezemřel, ale odešel na východ do Partské říše sbírat vojsko ke svému triumfálnímu návratu. Neronské legendy byly velmi živé mezi helenizovanými židy na konci prvního století a našly své uplatnění v popisu šelmy, hlavního protivníka spásy v knize Zjevení.⁸⁵

Charles tvrdí, že Danielovský antikrist splynul s figurou Beliála někdy okolo roku 50 n.l. Za důkaz tohoto splynutí považuje postavu muže hříchu (*ὁ ἄνθρωπος τῆς*

⁸⁰ COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2001. s. 166.

⁸¹ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 14, 238.

⁸² LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 13.

⁸³ Zj 13, 11-14; 16-17; LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 13.

⁸⁴ 68 n.l.

⁸⁵ CHARLES, R.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920. vol 2. s. 83-86; CHARLES, R.H. *The Ascension of Isaiah*. London: A. & C. Black, 1900. s. LXVII-LXXIII.

ἀνομίας) z Druhého listu Tesalonickým⁸⁶. V této druhé fázi získává antikrist podobu protibožské bytosti lidského původu disponující satanovou, tj. nadlidskou mocí.⁸⁷

V rámci druhé fáze proběhla i fúze kolektivní formy antikrista a legendy o Neronovi, kterou Charles datuje do doby vlády císaře Domitiána.

Třetí fáze jeho vývojového schématu představuje finální splynutí všech tří původních tradic do konečné podoby antikrista spojujícího v sobě Danielovského antikrista, satanského Beliála a legendárního Nerona. Tuto finální fúzi datuje do doby okolo roku 88 n.l. Kromě kritizovaného důkazu v Sibyliných věštbách III,63-74, její ztvárnění rozpoznává zejména v knize Zjevení v kapitole 13 a 17.⁸⁸

Z dnešního pohledu představuje Charlesova práce až příliš systematický příklad tak zvaného *Traditionsgeschichte*. Jeho přístup nutně vede k jistému omezování zdrojů takovým způsobem, aby zapadly do daného schématu.⁸⁹ R.H. Charles se nesnaží sledovat vývoj ideje antikrista dál, než před knihu Daniel. Tímto sice drží postavu protivníka spásy v jasně daném eschatologickém kontextu, ale zbavuje se tak zajímavých inspirací ze starších textů.⁹⁰ I když do značné míry staví na badatelském přístupu vytýčeném W. Boussetem, včetně koncepce tajně předávané ústní tradice, odmítl hledat zdroje antikrista mimo judaismus a křesťanství.

Dodnes uznávaným Charlesovým přínosem v oblasti antikristovského bádání je jeho obrácení pozornosti k židovské a křesťanské intertestamentální literatuře. To vycházelo z Charlesova přesvědčení, že je nutno studovat tradice v kontextu jejich vzniku a vývoje. Při studiu dějin antikrista mohl úspěšně uplatnit své hluboké znalosti helénistického judaismu.⁹¹ Pojetí původu a vývoje antikrista podle W. Bousseta a R.H. Charlese bylo mezi badateli přijímáno jako jistá norma a stalo se východiskem pro mnoho komentářů, studií a zejména pro řadu slovníků a encyklopedií dotýkajících se problematiky antikrista.

⁸⁶ 2 Te 2,3.

⁸⁷ CHARLES, R.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920. vol 2. s. 81-83.

⁸⁸ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 13-15; CHARLES, R.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920. vol 2. s. 83-86.

⁸⁹ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 9.

⁹⁰ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 238.

⁹¹ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 9; JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 15.

2.7 Waine A. Meeks

V pracích W. Bousseta i R.H. Charlese nebyl hlouběji probádán koncept falešného proroka, který hraje nemalou roli při vytváření podoby antikrista. Z tohoto pohledu je významná monografie *The Prophet-King*.⁹² Meeks se ve své studii o eschatologické roli proroka dotýká i tématu falešného mesiáše.⁹³ Dokazuje, že představa o falešném mesiáši byla velmi živá zejména v prvním století našeho letopočtu. Nový zákon tuto skutečnost reflektuje v několika pasážích, z níž některé mají přímou souvislost s tradicí antikrista.⁹⁴ Falešný prorok nebo mesiáš nese znaky náboženského vůdce, jehož ideologie svádí pravověrné ze správné cesty. Často má také schopnost konat zázraky a dávat různá znamení.⁹⁵

2.8 Béda Rigaux

Dalším badatelem, který při hledání původu antikrista neopustil prostředí židů a křesťanů a nepokoušel se tedy hledat inspirace mimo judaismus a křesťanství, byl římskokatolický exegeta z Lovaně, otec Béda Rigaux.⁹⁶ Ve své monografii⁹⁷ se snaží obhájit originální myšlenku přímé korelace antimesianismu a mesianismu.⁹⁸

Dříve, než čtenáře seznámil se svou koncepcí, vymezil se proti dosavadnímu vědeckému konsenzu Bousset-Charles, který označil za zastaralý.⁹⁹ Na rozdíl od Bousseta a Charlese klade důraz na prameny Starého zákona. K výkladu antikrista přistupuje s přesvědčením, že k jeho vzniku nebyly nezbytné žádné vnější vlivy. O celém konceptu eschatologie se domnívá, že má původ v biblickém judaismu. Podle Rigauxe

⁹² MEEKS, Waine A. *The prophet king. Moses Traditions And The Johannite Christology*. Leiden: Brill, 1967. s. 357. Nov. T. Sup. 14.

⁹³ MEEKS, Waine A. *The prophet king. Moses Traditions And The Johannite Christology*. Leiden: Brill, 1967. s. 47-55.

⁹⁴ Zj 19,20; Zj 16,13; Zj 20,10; 1 J 4,1.

⁹⁵ MEEKS, Waine A. *The prophet king. Moses Traditions And The Johannite Christology*. Leiden: Brill, 1967. s. 48-49; JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 18.

⁹⁶ 1899-1982.

⁹⁷ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932.

⁹⁸ L'antimesianisme repond au messianisme, RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. X.

⁹⁹ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. X-XI; PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 9.

nelze bez starozákonních zdrojů provádět v této oblasti žádné seriózní bádání.¹⁰⁰ Hlavním leitmotivem jeho pojetí antikrista je *opozice*. Antikrist se zrodil z opozice vůči ideji mesiášského království. Vznik mesianismu a eschatologie vůbec se stal katalyzátorem vzniku „antimesianismu“. Rigaux přikládá tak velkou váhu a sílu ideji opozice, že se ve svém hledání kořenů antikrista vydává za hranice zřejmého mesianismu a považuje všechny dochované zmínky o opozici vůči Bohu za činitele participující na formování antimesianismu a antikrista. Primárním znakem opozice ve Starém zákoně je její kolektivní a nacionální charakter.¹⁰¹ Starozákonní židé vnímali opozici zejména jako nepřátelství okolních národů. Sekundárně se vynořovala i individuální opozice. Jejimi reprezentanty byli zejména klíčoví protivníci v rámci zmíněných kolektivních nepřátel. Rigaux zmiňuje konkrétně Faraona, Sennacheriba, Nebuchadnezzara, Góga, Antiocha IV. Epifana, Pompeia.¹⁰² Tato sekundární individuální podoba opozice je odvislá od původní kolektivní opozice. Kolektivní oponenti Izraele a tedy i Boha jsou jen představiteli nebo konkretizací hromadné nepřátelské moci.¹⁰³

Kolektivní podoba zůstává podle Bedy Rigauxe hlavním rysem opozice i v knize Daniel. Do popředí se ale dostává i individuální opozice. Eschatologické činy a život Antiocha IV. Epifana se stávají protocharakteristikami podoby antikrista.¹⁰⁴ Rigaux neopomíjí ve svém bádání ani intertestamentální literaturu, kde hraje důležitou roli Belial.¹⁰⁵ Apokalyptickou tvorbu tohoto období dělí na tři periody podle historických kontextů, které měly významný vliv. Počáteční perioda je datována do období Makabejského povstání. Druhá perioda zobrazila jako božího nepřitele Římany a jejich vůdce Pompeius přispěl k formování charakteru antikrista. Třetí perioda začíná zničením Jeruzalémského chrámu.¹⁰⁶

¹⁰⁰ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 11-18.

¹⁰¹ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 203.

¹⁰² RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 108-134, 208.

¹⁰³ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 168-170, 204.

¹⁰⁴ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 153-173.

¹⁰⁵ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 174-204.

¹⁰⁶ RIGAU, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 174-204.

Rigaux zdůrazňuje roli Beliala při konkretizování protibožské síly do podoby antikrista.¹⁰⁷ Druhá polovina Rigauxovy monografie pojednává o antikristovi v období Nového zákona. V Novém zákoně proběhla radikální změna v mesianismu. V postavě Ježíše Krista došla eschatologická očekávání k částečné realizaci. Podle Rigauxova modelu korelace mezi mesianismem a antimesianismem musí zákonitě dojít i ke změně antimesianismu. Analogicky k dvojímu pojetí příchodu Krista existují i dva typy opozice v Novém zákoně. Přítomná forma opozice v sobě zahrnuje veškeré projevy nepřátelství vůči Ježíši Nazaretskému za jeho života a odporu vůči nově vzniklé církvi. Tuto realizovanou formu opozice nalezneme v pojetí antikrista v Prvním a Druhém listu Janově.¹⁰⁸ Druhá forma opozice je budoucí očekávaná opozice, která vychází z mesiášské role Ježíše Krista při jeho druhém příchodu na konci světa. V této roli je Ježíšovo mesiášství v souladu s mesiášským pojetím starozákonním, kdy byl mesiášův příchod očekáván v budoucnosti.¹⁰⁹ Tuto eschatologickou opozici známe zejména z knihy Zjevení.¹¹⁰ V novozákonním křesťanském chápání antikrista nadále zůstává i jeho kolektivní charakteristika, ale zcela se vytrácí nacionální charakter eschatologické opozice. Do popředí se dostávají individuální reprezentace v podobě Muže hříchu, antikrista, který působí mocí satanovou. Rigaux vyděluje v novozákonní opozici na satana, který vládne kolektivní nadpozemské opozici, a antikrista, člověka, který vládne lidské opozici.¹¹¹ Rigaux zdůrazňoval kolektivní charakter opozice na úkor individuální. Z tohoto důvodu mu také více vyhovoval jako primární pramen Starý zákon, kde snadno nalézal projevy kolektivní opozice vůči Bohu a Izraeli. Veškeré tyto opozice považoval za relevantní i přesto, že nebyly přímo spojeny s mesiášským očekáváním. Kvůli tomuto pojetí byl Béda Rigaux kritizován za příliš širokou definici antikrista.¹¹²

Moderními badateli není práce Bedy Rigauxe hodnocena jako výrazně přínosná. Za přínos by ale rozhodně měla být považována jeho religionistická interpretace problému opozice v judaismu a křesťanství. Rigauxovo korelační schéma mesianismus-

¹⁰⁷ Rigaux rozebírá zejména Závěti 12 patriarchů a Sibyliny věštby III., RIGAUX, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 178-201.

¹⁰⁸ 1 J 2,18-27; 4,1-6; srov. 5,18-21; 2 J 7-11.

¹⁰⁹ RIGAUX, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 395.

¹¹⁰ RIGAUX, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 395-398.

¹¹¹ RIGAUX, Béda. *L' Antichrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien e tle Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1932. s. 270, 280, 396-398, 402, 407.

¹¹² LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 18.

antimesianismus by nemělo být jednoznačně odmítáno jako zjednodušení. Jistě by mělo být zohledněno v potaz při uvažování o funkční rovnováze v náboženských představách. Nelze samozřejmě tvrdit, že antimesianismus přesně kopíruje mesianismus, ale provázanost a vzájemný vliv těchto fenoménů nelze vyvrátit.

2.9 Joseph Ernst

Významným badatelem, který zásadním způsobem narušil jistotu syntetického pohledu Bousseta a Charlese na figuru antikrista, byl německý učenec Joseph Ernst. Ve své práci usiloval o celkový popis postavy antikrista a jejích dějin, ale nakonec svůj záměr zúžil jen na období Nového zákona.¹¹³ V roce 1967 vydal monografii *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*.¹¹⁴ Přestože se Ernst omezil pouze na oblast Nového zákona, je jeho práce v této oblasti jednou z nejdůležitějších. Na druhou stranu k výkladu novozákonních pasáží používá povětšinou pouze texty ze Starého zákona. Židovskou intertestamentální literaturu rozebírá pouze na několika stránkách,¹¹⁵ zcela opomíjí Kumránské rukopisy a nekanonické křesťanské spisy.

Přes tyto pramenné nedostatky je Ernstova práce důležitá pro svůj specifický výklad látky. Oproti Boussetovi nebo Gunkelovi neusiluje za každou cenu o odhalení původního mytologického pozadí jednotlivých motivů. Pisatelům novozákonních spisů přiznává tvůrčí roli při formování postavy antikrista. Pro Bousseta byli tito autoři pouhými tlumočníky již plně rozvinuté legendy o antikristu předávané formou tajné ústní tradice.¹¹⁶ Ernst rozebírá jednotlivé novozákonné texty týkající se problematiky antikrista nezávisle na sobě. Z těchto jednotlivých textů (Mk 13; 2 Te 2,1-12; 1 J 2,18-27; 4,1-6; 2 J 7-11, Zj 11-13; 17) se snaží izolovat motivy, ze kterých jejich autoři vycházejí a tvůrčím způsobem je rozvíjejí. Nepokouší se hledat za texty ucelenou koncepci antikrista. V eschatologických pasážích identifikoval několik skupin zdrojů různého stáří. Mezi nejdůležitější z nich patří kniha Daniel a popis Góga u proroka Ezechiela (Ez 38-39).

¹¹³ ERNST, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1967 s. X.

¹¹⁴ ERNST, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1967.

¹¹⁵ ERNST, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1967. s. 264-266.

¹¹⁶ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 19.

Mezi dalšími možnými zdroji motivů jmenuje mýtus o Leviathanovi¹¹⁷ a Behemotovi¹¹⁸ a popis draka u Ezechiela¹¹⁹. V obdobném smyslu jako BÉDA RIGAUX popsal Izraelem pociťované nepřátelství ze strany okolních národů, kteréžto začalo být chápáno v eschatologickém smyslu, jako další z možných inspirací. Pouze v krátkosti se zabýval relevantními zdroji z židovské apokalyptické literatury.¹²⁰

Hlavním závěrem a nejdůležitější tezí Josepha ERNSTA je odmítnutí komplexního výkladu antikrista jako ucelené ideje. Podle ERNSTA jsou Novozákonní pasáže dotýkající se problematiky antikrista nezávislé, nebo nanejvýš sdílí některé společné motivy převzaté ze starších pramenů.¹²¹ ERNST upozornil na diverzitu tradic o antikristovi v Novém zákoně. Ve své práci se pokusil vysledovat jednotlivé zdroje použitých motivů. Autoři jednotlivých novozákonních eschatologických pasáží znali a užili jen některé z těchto motivů a tvůrčím způsobem je rozvinuli do samostatných tradic. ERNST odmítá jakoukoliv snahu hledat za jednotlivými zmínkami o antikristovi koherentní antikristovskou tradici, což bylo hlavním motivem předchozích badatelů.

2.10 Gregory C. Jenks

Nyní svou pozornost obrátíme k nejsoučasnějším badatelům. V roce 1991 vydal Gregory C. Jenks svou původní disertaci o původu a raném vývoji mýtu o antikristovi.¹²² Netradiční řazení hlavních částí jeho knihy odpovídá autorovu záměru dokázat, že mýtus o antikristovi, jak Jenks svůj předmět studia nazývá, je výhradně produktem křesťanství. Jenks rozděluje svou práci do tří hlavních částí. Nejprve projednává již rozvinuté pojetí antikrista v podání raných křesťanských otců ze 3. století n.l. V této kapitole shrnuje zprávy o antikristovi do uceleného mýtu a vytváří mapu společných charakteristik antikrista napříč spisy jednotlivých církevních otců. Ve druhé části hledá původ ideje

¹¹⁷ Jb 40,25-31; 41,10-12; Iz 26,12-13, Ž 74,14; 104,24-26.

¹¹⁸ Jb 40.

¹¹⁹ Ez 29,3-4; 32,3.6.

¹²⁰ ERNST, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1967. s. 179-266.

¹²¹ V tomto dochází ke stejnému závěru jako E. Lohmeyer ve svém krátkém článku o antikristovi z roku 1941. Lohmeyer tvrdil, že Nový zákon obsahuje větší množství samostatných struktur popisujících figuru antikrista, které ale nikdy nebyly součástí žádné ucelené tradice či legendy o antikristovi. Viz LOHMEYER, E. Antikrist. In KLAUSNER, Theodor von (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, 1941 vol. 1. s. 450-457; PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 11.

¹²² JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991.

antikrista ve spisech předcházejících Nový zákon, a to včetně pramenů z Kumránu. V závěrečné části se zabývá texty Nového zákona a intertestamentální literaturou.

Jenksova snaha definovat antikrista jako výhradně křesťanský koncept je pro badatelskou diskusi důležitá, ale svou prací tuto skutečnost nezvratitelně nepotvrdil. Jenks také přiznal důležitost koncepce satana jako jednoho z pramenů, ze kterého čerpal mýtus o antikristovi. Pro Jenkse je antikrist christocentrická adaptace starších židovských tradic ovlivněná helénistickou kulturou. Rozlišuje čtyři prameny, ze kterých křesťanská reflexe vytvořila mýtus o antikristovi. První je tradice *Chaoskampf*, tedy mytická látka o prvotním božském zápasu s chaotickým principem. V tomto ohledu navazuje na pojetí Gunkela, nebo spíše na pojetí A. Yarbo Collins a její moderní pohled na to, jaký vliv měl mýtus zápasu na knihu Zjevení.¹²³ Druhým zdrojem je tradice o satanovi, tedy o protibožské síle nadpozemského původu. Další tradice je falešný prorok, který obsahuje zejména motiv svůdcovství. Čtvrtým zdrojem je poslední tyran známý z knihy Daniel, který zastupuje protibožskou sílu lidského původu. Při vzniku mýtu o antikristovi přikládá Jenks největší význam tradici o falešném prorokovi a posledním tyranovi.¹²⁴

Na rozdíl od Bousseta a Charlese Jenks striktně odmítá možnost existence legendy o antikristu před vznikem křesťanství.¹²⁵ Dřívější podobné figury považuje za pouhé motivy, ze kterých křesťanští autoři čerpali. Jenks je přesvědčen, že by antikrist nemohl vzniknout bez postavy Ježíše Krista.¹²⁶ Na rozdíl od předchozích badatelů podrobně pojednal i o pramenech antikrista v Kumránu.

Jenkse kritizoval ze současných badatelů například Lietaert Peerbolte za používání výrazu mýtus a za to, že si často volil takové zdroje, které zapadaly do jeho koncepce.¹²⁷

¹²³ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 20.

¹²⁴ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 36.

¹²⁵ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 240.

¹²⁶ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 24.

¹²⁷ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 13-14.

2.11 Bernard McGinn

Obtížný úkol, pojednat o dějinách antikrista v celé jejich historii od knihy Daniel až po současnost, si stanovil Bernard McGinn. V roce 1994 publikoval svůj průřez dějinami antikrista s názvem *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*,¹²⁸ který v širší časového vymezení nebyl dosud překonán.

Hned v úvodu své práce přináší velmi zdařilé dělení aspektů antikrista na základě dvou různých polarit. První polaritu nazývá *vnější-vnitřní*.¹²⁹ Primárně je zlo chápáno jako vnější nepřátelská moc, která útočí na spravedlivé. Do vnějšího pólu zla patří všechny nepřátelské síly, například nepřátelské národy nebo tyraní, kteří hrozí zvnějšku. Naopak vnitřní aspekt zla útočí na věřící zevnitř, z jejich vlastního vnitra. Na toto místo bychom mohli zařadit například známý koncept zlého pudu *Jecer ha-ra*.

Druhá polarita je dvojice *hrozivého a svůdcovského* aspektu.¹³⁰ Hrozivý aspekt má antikrist v podobě posledního tyрана nebo šelmy. Antikrista v podobě svůdce známe z postavy falešného proroka nebo falešného mesiáše, který se snaží pravověrné svést a přesvědčit, že on je pravý mesiáš.¹³¹ Toto velmi jednoduché dělení umožňuje postihnout antikrista v mnoha rovinách jeho podob a také částečně opouští tradiční popisnou snahu o definici antikrista.

Svým charakterem je McGinnova práce popisná a ne výzkumná. Proto je také závislý na výsledcích jiných badatelů a nepřináší do problematiky nové poznatky.

2.12 L.J. Lietaert Peerbolte

V souvislosti s prací Gregory C. Jenkse jsme zmínili jeho kritika Lietaerta Peerbolteho. V roce 1996 vydal v Leidenu svou disertaci s názvem *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian View on Eschatological Opponents*.¹³² Z názvu je patrný jeho důraz na raně křesťanské prameny. Peerbolte v návaznosti na Lohmeyera, Ernsta i Jenkse odmítá existenci ucelené tradice antikrista

¹²⁸ MCGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994.

¹²⁹ *External-internal* polarity.

¹³⁰ *Dread-deception* polarity.

¹³¹ MCGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994. s. 4-5.

¹³² PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian View on Eschatological Opponents*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996.

před křesťanstvím, jak tvrdili W. Bousset a R.H. Charles. Na rozdíl do Jenkse se nesnaží rekonstruovat ucelený mýtus o antikristovi z křesťanských spisů. Naopak zdůrazňuje, že Jenksova rekonstrukce antikrista ze 3. století n. l. je pouhou hypotetickou skládkou, která se v textech nikde neobjevila ucelená a žádný z jejích jednotlivých elementů se neobjevuje konstantně ve všech textech týkajících se antikrista.¹³³ Peerbolte strukturuje svou práci poněkud neobvykle. Nejprve velmi podrobně vykládá raně křesťanské texty vzniklé před Ireneem a teprve poté, ve druhé kapitole, pojednává o eschatologických židovských textech. Jeho metoda spočívá na velmi podrobném rozboru textu. Texty se snaží vykládat z jejich vlastního kontextu a nehledat v nich náznaky tradic, které se rozvinuly až později.¹³⁴ Narozdíl od Jenkse tedy při strukturování své práce klade důraz spíše na samotné texty, než na jednotlivé tematické okruhy. O tématech pojednává až ve shrnutích obou kapitol. Shrnující výklad soudobých židovských pramenů je bohužel oproti shrnutí křesťanských textů velmi stručný a nedostatečný. Na konci první kapitoly usiluje Peerbolte o funkční vysvětlení eschatologického oponenta v jednotlivých textech. Bohužel jeho pojetí je vždy jen velmi povrchní, drží se pouze textové exegeze. Vysvětlení funkce se dotýká v podstatě pouze role oponenta v textu.¹³⁵

Peerbolte ve svém bádání dochází k několika závěrům. Stejně jako Lohmeyer a Ernst konstatuje, že raná křesťanská očekávání příchodu eschatologického protivníka jsou různorodá. Neexistovala tedy žádná ucelená legenda o antikristu. Hlavní tradice, které tvoří jádro postavy konečného protivníka spásy, byly převzaty ze židovských eschatologických představ. Mezi ně patří všeobecný vzestup zla, falešný prorok, poslední tyran, Beliál, Leviathan a Behemot, *Nero redivivus* a konečný útok nepřátelských národů. Tyto prvky židovské eschatologie byly podle Peerbolteho adaptovány na nový křesťanský kontext. Peerbolte identifikoval dvě základní podobnosti v pojetí eschatologického protivníka raného křesťanství. První je společná christocentrická orientace figury oponenta. Každý eschatologický protivník se nakonec stává přímým protivníkem Krista, nebo jeho napodobitelem. Za druhou podobnost považuje společnou funkci oponenta. Rozvoj postavy antikrista se podle Peerbolteho udál až po ochabnutí iminentního očekávání spásy prvotních křesťanů. Antikrist poté posloužil pro vysvětlení,

¹³³ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 12-14; LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 24.

¹³⁴ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 19.

¹³⁵ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 213-220.

proč ještě nenastal konec světa. Ten totiž přijde až po všech událostech, které jsou s ním spojené.¹³⁶

Celá Peerbolteho studie se soustředí na výklad antikrista z křesťanské soteriologie. Židovskou eschalotologii považuje pouze za zdroj, který byl při formování antikrista využit.

2.13 Geert Lorein

Posledním badatelem v našem výčtu je Geert Lorein z evangelické fakulty v Lovani. V roce 2003 vydal monografii *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*,¹³⁷ která vycházela z jeho disertační práce obhájené na univerzitě v Groningen v roce 1997.¹³⁸ Loreinova práce, na rozdíl od Jenkse a Peerbolteho, si klade za cíl navázat na Boussetův a Charlesův pokus dokázat přítomnost ideje antikrista v předkřesťanských textech. Lorein používá místo termínu legenda nebo mýtus korektnější označení motiv (theme). Pátrá ve Starém zákoně, intertestamentální literatuře a Kumránských spisech. Odmítá hledat kořeny antikrista v jiných kulturách.¹³⁹

Lorein ke svému cíli směřuje velice diskutabilní metodou. V první ze čtyř kapitol stanovuje vlastní definici antikrista. Pro tuto definici sahá k novozákonním textům a překvapivě se také uchyluje i k církevním otcům. Rozlišuje tři roviny, ve kterých antikrist podle církevních otců působí. První rovinu představuje politický rozměr, ve kterém je antikrist zosobněn jako nespravedlivý vládce a tyran. Druhá je rovina náboženská, ve které antikrist vystupuje jako falešný vůdce, často se sám prohlašuje za boha či mesiáše. Třetí rovina kombinuje náboženská i politická vystupování antikrista.¹⁴⁰ Přestože přiznává, že nikde v Novém zákoně ani ve spisech raných církevních otců není antikrist plně systematicky definován, stanovuje tuto velmi konkrétní definici: „*Antikrist je člověk naplněný satanem, který se objeví na konci věků. Bude to arcisvůdce, nespravedlivý a vražedný tyran. A bude to také falešný bůh, který odvede sebe i ostatní od všech*

¹³⁶ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 344-345.

¹³⁷ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003.

¹³⁸ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. VII.

¹³⁹ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 233.

¹⁴⁰ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 28.

*existujících náboženství.*¹⁴¹ Vybaven touto definicí přistupuje Lorein k samotnému hledání figur ve Starém zákoně, intertestamentální literatuře a v písemnostech dochovaných v Kumránu. V textech, které řadí chronologicky, se snaží identifikovat postavy odpovídající jím stanovené definici. Lorein shledal, že sice nelze nalézt chronologickou linii vývoje,¹⁴² ale ve zmíněných textech identifikuje postavy, které podle jeho názoru odpovídají definici antikrista.

Loreinovo hledání antikrista na základě novozákonně-patristické definice není příliš přesvědčivá metoda. Výsledkem jeho práce je pouze výčet postav, které vykazují podobnost s předem definovaným antikristem.

2.14 Závěr

Představili jsme si 11 nejdůležitějších badatelů, kteří různou měrou přispěli k bádání o antikristu. Výčet jmen není samozřejmě vyčerpávající, ale byli vybráni zejména autoři významní z pohledu dějin bádání nebo přinášející originální interpretace a metody. Úplný soupis veškerých monografií a článků, které se dotýkají zvoleného tématu, by překročil rozsah této práce, neboť literatura týkající se židovské a křesťanské eschatologie je až neuvěřitelně bohatá. Ve stejné míře by ale musela být zahrnuta nejdůležitější literatura zaměřená na démonické bytosti a zlo obecně.

¹⁴¹ „*The Antichrist is a man who will appear at the end of time, wholly filled with Satan. He will be an arch deceiver, as a tyrant (unjust, murderous) and as a false god (turning himself and others away from all existing religion).*“ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 29.

¹⁴² LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 222.

3. Starý zákon

3.1 Úvod

Odrazovým můstkem v hledání úlohy a významu eschatologického protivníka musí být Starý zákon. Ten představuje klíčovou sbírku textů, ze které čerpá judaismus i křesťanství. Ve starém zákoně nalezneme velké množství motivů, které bychom mohli označit za zdroje formování figury antikrista.

Jednoduchým způsobem hledání by byla aplikace principu popisné podobnosti. Mohli bychom použít postavu antikrista, jak ho známe z Nového zákona, spisů raných křesťanských otců nebo jednoduše vlastní představy, které v nás vyvolá pojem antikrist. Tyto naše vlastní vize jsou - vědomě i nevědomky - ovlivněny použitím tohoto slova v různých kontextech, ať už je to filosofie Friedricha Nietzscheho,¹⁴³ nebo uplatnění ve filmových hororech^{144, 145}. Na základě takového popisu bychom mohli vytvořit definici. Vymezení může být buď velmi specifické, takové již známe od Geerta Loreina,¹⁴⁶ nebo obecné, jako oponent mesiáše nebo falešný mesiáš. Obecná definice ovšem o antikristovi samém mnoho neprozrazuje a je pouhým etymologickým vysvětlením řeckého pojmu *ἀντίχριστος*. Formulace může být i velmi obecná, s takovou pracoval například Bédarix Rigaux, který hledal podobnosti s antikristem pouze na základě pojmu opozice. Kdybychom byli vyzbrojeni definicí antikrista, mohli bychom hledat ve Starém zákoně či v pozdějších textech všechny fenomény, které by splnily námi definovaná kritéria. Pokud bychom se pustili na půdu komparativní religionistiky, mohli bychom hledat i v ostatních textech blízkých kultur a vytvářet konstrukty možného vývoje fenoménu ve stylu *Traditionsgeschichte* podobně, jako W. Bousset nebo R.H. Charles.¹⁴⁷ Šíře předem

¹⁴³ KOUBA, Pavel. *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 119nn.

¹⁴⁴ Mezi neznámější patří série *The Omen* (úvodní film USA, 1976, Richard Conner) nebo film *Rosemary's Baby* (USA, 1968, Roman Polanski), ale Antikrista zobrazují i méně známé filmy jako *L'anticristo* (Itálie, 1974, Alberto De Martino) nebo *El día de la bestia* (Španělsko, 1995, Álex de la Iglesia). Antikrist ve filmech je většinou vyličen jako klasický hororový nepřítel. Typicky ale postrádá různé slabosti a bývá zobrazován, na rozdíl od zesměšňujících popisů antikrista, v raném středověku jako úspěšný inteligentní protivník, často až jako jakýsi typ nadčlověka.

¹⁴⁵ Existuje dokonce opera s tématem antikrist. Operu jménem *Antikrist* napsal v letech 1921-1923 dánský skladatel Rued Langgaard. Opera měla premiéru až v roce 1999.

¹⁴⁶ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 29: „*The Antichrist is a man who will appear at the end of time, wholly filled with Satan. He will be an arch deceiver, as a tyrant (unjust, murderous) and as a false god (turning himself and others away from all existing religion).*“

¹⁴⁷ Komparativní religionistika by nám samozřejmě dovolila hledat srovnání ve všech světových náboženstvích bez ohledu na možnosti vzájemného vlivu.

stanovené definice by v podstatě pouze ovlivňovala kolik, fenoménů se zachytí v takovém definičním sítu. O toto se tato práce pokoušet nebude, tedy alespoň ne záměrně. Tato metoda již byla mnohokrát použita, naposled již zmíněných Geertem Loreinem. Také výsledky této metody jsou sporné, neboť podobnost nedokazuje kauzalitu, tedy ovlivňování či vývoj ideje. Také jakkoliv velké množství podobností nedokládá nic jiného, než podobnost samu. Cílem této práce není hledat podobnosti nebo důkazy o přebírání idejí, ale doložit, že idea antikrista je judaismu vlastní. Na následujících stránkách chci dokázat, že fenomén antikrista, považovaný za čistě křesťanský konstrukt, je ve skutečnosti idea vycházející z judaismu. Plně rozvinuté reprezentace této ideje, křesťanský antikrist a pozdější judaistický Armilus, mají stejné kořeny v postavě eschatologického protivníka biblického judaismu. Všechny tyto postavy jsou reprezentacemi jediné religionistické figury antikrista.

Bohužel žádný badatel se nemůže zcela vzdálit svému vlastnímu předpochopení. Každému člověku je vlastní soubor zažitých představ o jakémkoliv fenoménu. Tento soubor je daný jeho zkušenostmi, vzděláním a prostředím. Bylo by naivní tvrdit, že je možné studovat fenomény bez jakéhokoliv apriori předporozumění. Tato práce mimo jiné slouží i jejímu autorovi k odhalení svých vlastních presumpcí s cílem je omezit na minimum a přiblížit se tak k čistému fenoménu antikrista.

Pro pochopení funkce a úlohy figury antikrista v židovském myšlení je nutno se nejdříve pokusit zobecnit starozákonní vnímání dějin a způsob narace.

3.2 Mýtus, legenda, historie

Bohatý soubor spisů Starého zákona je jednak žánrově velmi diferencovaný, ale také, což je pro naši práci důležité, obsahuje vrstvy odlišného způsobu vyprávění náboženského obsahu. Pro mnoho religionistů představuje Starý zákon pokladnici mýtů. Jelikož ale není explicitně souborem mytologických textů, je nutné odhalovat tyto mýty skryté v textu. Zjednodušeně řečeno, za starozákonní mytologické prvky bývají považovány ty pasáže, u kterých lze vysledovat podobnost či dokonce totožnost s mytologickými texty jiných kultur starověkého Předního východu. Největší podobnosti bývají nalézány v mytologických textech z Ugaritu, další paralely jsou nacházeny v bohaté akkadské mytologii.

Původem řecký termín *μῦθος* s významem slovo, řeč nebo vyprávění, se stal religionistickým termínem označujícím specifický způsob vyprávění náboženského obsahu. Na obecné rovině je v religionistice mýtus definován jako posvátný příběh. Velkým badatelským tématem je otázka, jak tento mýtus vykládat v rámci náboženství. Široká definice mýtu dokáže do sebe zahrnout téměř každý příběh nebo vyprávění s náboženským obsahem nebo odkazem k posvátnu.¹⁴⁸ V této definici by mýty nebo mytické příběhy byly součástí každého náboženství nebo kvazi-náboženského systému idejí.¹⁴⁹ V tomto případě se definice mytologie a náboženství dostávají velmi blízko k sobě a fungují téměř jako synonyma.¹⁵⁰

V této práci vycházím z definice mýtu a mytického myšlení založené na interpretaci Mircei Eliadeho, která mimo jiné správně akcentuje rozdílnost mezi narativními formami historie a mytologie.¹⁵¹ Pro odlišení se širší definicí mýtu a mytologie budu tuto koncepci nazývat myticko-cyklické myšlení.

Podle koncepce struktury mytologického myšlení a funkce mýtu Mircei Eliadeho vypráví mýtus posvátnou historii, popisuje události, které se odehrály na samotném počátku prostoru a času. Mýtus popisuje činnost bohů na počátku. Eliade pro tento počátek používá termínu *in illo tempore*. Důležitou charakteristikou tohoto časového bodu je jeho umístění před historií. Děje se v něm odehrávají v posvátném čase bohů, ne v lidské historii. Jde tedy původně o kosmogonické mýty. Mýty nejsou pouhým popisem, ale představují zjevení, která odhalují posvátnou skutečnost.¹⁵² Eliade v mytologických náboženstvích rozlišoval dvě roviny času. Mýty vyjevovaly čas

¹⁴⁸ Takto definuje mytologii například Rudolf Bultman: „Mytologie je výrazem určitého chápání lidské existence. Věří, že svět i život člověka mají svůj základ a své hranice v moci, která je mimo dosah toho, s čím můžeme počítat nebo co můžeme kontrolovat. Mytologie vypovídá o této moci způsobem neadekvátním a neuspokojivým, neboť ji líčí tak, jako by byla nějakou světskou mocí. Hovoří o bozích, kteří představují moc za tímto viditelným a pochopitelným světem.“ BULTMANN, Rudolf. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikúmené, 1995. s. 16.

¹⁴⁹ BOLLE, Kees W.. Myth: An Overview. In LINDSAY, Jones (ed.). *The Encyclopedia of Religion, Second Edition*. vol. 9. New York: Thomson Gale, 2005. s. 6359-6371.

¹⁵⁰ Viz např. jednu z definic Josepha Campbella: „Moderní myšlení interpretuje mytologii jako primitivní a nemotornou snahu vysvětlit přírodní svět (Frazer); jako poetickou fantazii vzniklou v prehistorických dobách a později nesprávně chápanou (Miller); jako skladiště alegorických návodů sloužících přizpůsobení jedince jeho skupině (Durkheim); jako skupinový sen příznačný pro archetypové touhy v hlubinách lidské duše (Jung); jako tradičního nositele nejhlubších metafyzických vhledů člověka (Coomaraswamy); jako zjevení Boha svým dětem (církve). Mytologie je tím vším současně. Různé názory jsou dány hlediskem posuzujícího. Přestaneme-li se zabývat otázkou, co je mytologie, a začneme-li se zajímat o to, jak funguje, jak v minulosti posloužila lidstvu a k čemu může být dobrá dnes, zjistíme, že mytologie, stejně jako sám život, se snadno přizpůsobuje všem oblastem a požadavkům jednotlivce, pokolení i doby.“ CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny*. Portál: Praha, 2000. s. 332.

¹⁵¹ RICOEUR, Paul.. Myth: Myth and History. In LINDSAY, Jones (ed.). *The Encyclopedia of Religion, Second Edition*. vol. 9. New York: Thomson Gale, 2005. s. 6371-6373, 6375-6376.

¹⁵² ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikúmené, 2006. s. 64-67.

posvátný posluchačům, kteří žili v čase profánním. Prostřednictvím mýtů mohli vstupovat do času posvátného. Vyprávěním mýtů a konáním posvátných rituálů s nimi spojených se člověk snaží dostat ze svého profánního času a přiblížit se bohům. Rituální kalendář s pravidelnou reaktualizací mýtů je základem tak zvaného cyklického pojetí času, kde je svět a vše v něm vnímáno jako cyklus mezi vznikem, zánikem a znovuzrozením.¹⁵³

Na základě obdobného výkladu mýtu a cyklického času interpretuje Herman Gunkel eschatologii. Kosmogonické mýty popisují primordiální často velmi idealizovanou dobu nazývanou *Urzeit*. Naproti tomu *Endzeit* je období popisované v eschatologických textech. Mezi oběma stojí náš lidský věk. Gunkel byl přesvědčený o spojitosti mezi těmito dvěma epochami. Věci poslední jsou obdobou a obnovením věcí prvních.¹⁵⁴ Apokalyptici podle Hermana Gunkela viděli *Endzeit* a *Urzeit* jako uzavřený kruh. Při popisu konce světa hojně využívali mytologický materiál, zejména starověkou tradici kosmologického zápasu s primordiálním monstrem reprezentujícím chaotické síly. Samozřejmě pouze neopakovali mýty, ale přizpůsobili je svému vnímání, obohatili je a přeměnili do nejrůznějších variací. Koncepce tajné ústní tradice, zmíněné při rozboru Gunkelova přínosu dějinám bádání, umožnila Gunkelovi naroubovat tento eschatologicko-mytologický narativní způsob i na způsob vyprávění autorů Nového zákona, kteří jsou již velmi vzdáleni mytickým náboženstvím.¹⁵⁵ Z moderních autorů se k tomuto cyklickému způsobu uvažování vrátila Adela Yarbo Collins. Na základě analýzy podobností knihy Zjevení a mytologických látek obsahujících popis zápasu s chaotickými silami navrhla vysvětlení, podle kterého autoři apokalyptických popisů konce světa viděli přímou souvislost mezi tak zvaným *starým příběhem*, tedy oním mytickým popisem primordiálního zápasu, a *novým příběhem*. Nový příběh obsahuje soud nad lidem, konečné vypořádání se zlem a také střet se silou nepřátelskou vůči nastolení novému řádu - antikristem.¹⁵⁶

Nahlížení na provázanost mytického myšlení a apokalypticko-eschatologických vizí je velmi zajímavý a hlavně lákavý koncept, který vytváří ideální jednotu minulosti a budoucnosti. Problém tohoto pohledu podle mého názoru spočívá v neprokazatelném předpokladu, že lidé v různých historických obdobích uvažovali velmi podobně nebo

¹⁵³ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikumené, 2006. s. 68-74.

¹⁵⁴ WEBLOWSKY, R.J.Zwi. Eschatology: An Overview. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5. s. 149.

¹⁵⁵ GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. s. 265.

¹⁵⁶ COLLINS, Adela Yarbo. *Apocalypse*. Wilmington, DE: Glazier, 1979. s. X-XI.

dokonce stejně a bylo by mezi nimi možné téměř dokonalé porozumění. Podle mého mínění tento názor velmi idealizuje míru lidské schopnosti vzájemného pochopení, porozumění a empatie. I letmý pohled do historie a na dnešní dobu nutí člověka zapochybovat nad myšlenkou univerzálního porozumění. Vzájemné nepochopení a nepřekonatelé názorové neshody byly a jsou obvyklé mezi národy, blízkými regiony, sociálními, náboženskými či politickými skupinami, stejně jako mezi různými generacemi.

Jakékoli paralely mezi apokalyptickými texty a původními mytologickými tradicemi, které navíc vzájemně dělilo několik století, nejsou výsledkem ideové korelace mytologie a eschatologie. Mytologické tradice zanechaly v kultuře svá rezidua pouze v podobě některých příběhů a témat. Mytická témata se stala tradicemi, pouhými příběhy, spojenými s náboženským kontextem, ale už bez vlastní posvátnosti. Současně zůstaly v oblibě prvky myticko-poetické narace náboženských obsahů. Používání obrátů myticko-poetického jazyka a přežívání některých mytických příběhů a témat není ukazatelem zachování myticko-cyklického pohledu na svět a původní náboženské zkušenosti. Vzhledem k biblickému pohledu na dějiny nelze tvrdit, že židé vnímali kosmogonické tradice v takové intenzitě, jako boží působení v jejich vlastní přítomnosti a jako boží zaslíbení do budoucnosti. Eschatologie je vždy spojena s velmi intenzivní zkušeností prožívanou v přítomnosti, která vyvolává potřebu hledět vstříc budoucím zaslíbením. Apokalyptikové při vyjevování skrytých událostí a světů museli zákonitě použít srozumitelného a poutavého slovníku a sáhnout ke známým tradicím, aby tak mohli popsat dosud nevídané a neslýchané. Bez toho by jejich poselství bylo zcela nesrozumitelné, neboť jejich posluchači by si nově zjevené skutečnosti nemohli zařadit do vlastního kontextu. Použití mytologických motivů považuji za pouhou literární pomůcku. Z tohoto důvodu se tato práce nebude zabývat rozbořením mytologických prvků obsažených v apokalyptické literatuře. Tyto mytémy nejsou významné pro definici antikrista, ani nevysvětlují jeho funkci.

3.3 Historické chápání času

Pro judaismus je klíčové lineární pojetí času.¹⁵⁷ Přestože nadále přetrvávají v judaismu svátky původně spojené se zemědělským cyklem, začal být čas chápán ve své lineární formě. V judaismu má čas svůj počátek i konec. Bůh Izraele již nepůsobí pouze v posvátném kosmickém čase, ale též v historickém čase. V tomto historickém čase nepůsobí obnovující síla cyklického návratu, veškeré boží činy jsou nezvratitelné.¹⁵⁸ Starozákonní člověk uznával Boha nejen jako stvořitele, ale zejména jako vládce dějin. Bůh je svrchovaný vládce svého stvoření, které řídí podle plánu k jeho konečnému cíli.

Důležitým prvkem biblických dějin je pojem národ a vyvolení. Popis dějin z knih Starého zákona nepředstavuje pouze dějiny státu či lidu, jak je známe z řeckého a římského dějepisceví. Jsou to dějiny Bohem vyvoleného národa a předmětem samotných dějin je právě jeho vztah s Bohem. Dějinné události a zvraty jsou interpretovány jako seslané vyšší mocí: jako boží trest, nebo naopak jako požehnání. Významným jednotlivcům je přiznávána výjimečnost pouze z pohledu prospěchu národa jako celku. Byli oceňováni pouze za poslušnost božím příkazům a tím přispěli celému národu, neboť ho zastupovali v očích božích. Pozitivní vnímání hrdiny trvalo pouze tehdy, pokud byl plně poslušen boží vůli. Příklad krále Saula ukazuje, jak původně pomazaný a požehnaný vůdce národa kvůli své svévolnosti zůstal opuštěný Bohem a ztratil tak přízeň lidu i historiků. Saulova svévole přivedla v nemilost i Izrael, který byl vydán na pospas nepřátelským Pelišťejcům.

Samuel odvětil: „Proč se ptáš mne, když Hospodin od tebe odstoupil a stal se tvým protivníkem? Hospodin učinil, co prohlásil skrze mne: Hospodin vytrhl království z tvé ruky a dal je tvému bližnímu, Davidovi. Žes neuposlechl Hospodina a nestal se vykonavatel jeho planoucího hněvu proti Amálekovi, za to ti dnes Hospodin udělá toto: Spolu s tebou vydá Hospodin do rukou Pelišťejců též Izraele. Zítرا budeš ty i tvoji synové u mne. Také izraelský tábor vydá Hospodin do rukou Pelišťejců.“¹⁵⁹

Autoři starozákonních historických knih učí poslušnosti k Bohu a k jeho přikázáním. Hrdinové Starého zákona představují pouze příklady bohabojnosti; jestliže

¹⁵⁷ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikumené, 2006. s. 110.

¹⁵⁸ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikumené, 2006. s. 110.

¹⁵⁹ 1 S 28,16-19.

začnou jednat svévolně, přestávají být hrdiny. Trestem za neposlušnost je opuštění Bohem, ztráta ochrany a tedy bezmocnost vůči nepřátelskému okolí. Odměnou je boží zaslíbení: nejprve země zaslíbená, potom mír v zemi a vlastní království, které plně odráží boží vládu nad zemí a lidem.

Dějiny mají svůj cíl a tím je zaslíbení, přesněji řečeno spása. Dějiny mají svůj smysl, nejsou jen sledem nahodilých událostí, je v nich zakotvena jednota a řád. Události příznivé i nepříznivé jsou součástí jednoty. Chápání dějinných zvrátů jako reakcí na bohabojnost či neposlušnost vůči Bohu jim dává smysl. Každá událost je poměřována božím zaslíbením: buď ho přináší, nebo naopak od něj oddaluje. V historických knihách Starého zákona je spása chápána velmi pozemsky a v přítomnosti. Přítomné události jsou vysvětlovány přítomným zaslíbením nebo opuštěním.¹⁶⁰

Nesmíme ale zapomínat, že historické knihy Starého zákona jsou psány jako historie. Jejich hlavním poselstvím je důraz na poslušnost Bohu a jeho zákonu, jehož význam dokazují na základě historických událostí. Posluchači a čtenáři historických knih tak byli vedeni k výkladu dějinných situací, jež sami zažívali, jako událostí vztažených k zaslíbením, které už ale očekávali v budoucnosti. Stav přítomný nebyl vysvětlován mýtem popisujícím kosmickou událost v minulosti. Přítomnost nebyla chápána jako nahodilá, byla vykládána na základě budoucnosti.

Přestože se mnoho badatelů snaží vysvětlit eschatologii jako jinou formu mytologie,¹⁶¹ domnívám se, že je naopak nutno eschatologii chápat jako radikální odmítnutí myticko-cyklického myšlení. Myticko-cyklické myšlení a eschatologicko-lineární myšlení je nutno považovat za různé způsoby nahlížení světa. Oba tyto přístupy se snaží vysvětlit přítomně zažívané skutečnosti odkazem mimo běžně vnímanou sféru. Svět ve své rozličnosti a živoucí divokosti lehce utvrzuje vnímajícího člověka o nahodilosti a chaotičnosti dění. Dobrovolný život v chaosu nepřináší mysli člověka klid, lidská mysl je uzpůsobena hledat skryté souvislosti a řád. V tom spočívá i základ lidské schopnosti rozumového vnímání. Jak mytologie, tak i eschatologie vtělují řád do přítomnosti. Současnost není jen nahodilostí, ale je vysvětlitelná a odvoditelná od něčeho pevného.

¹⁶⁰ BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Praha: Oikumené, 1994. s. 17-24.

¹⁶¹ GILLMAN, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 23-28. Gillman vykládá eschatologii jako porušený a živoucí mýtus, uvádí také názory dalších povětšinou filosofů.

Mýtus odkazuje na počátek *ab origine*.¹⁶² Zdůvodňuje a ospravedlňuje zakoušený stav přítomnosti - úděl člověka na základě prvotních událostí, které se odehrály v posvátném čase. Interpretace současnosti na základě posvátných událostí v minulosti, to je mytologie. Hledá příčiny a vinu. Mýtus smiřuje člověka s jeho údělem a klade důraz na rituál jako na prvek udržující současný svět v cyklickém spojení s posvátným světem.

Eschatologie dává smysl dějinám pohledem do budoucnosti. Boží plán a jeho zaslíbení legitimizují zažívané události. Utvrzují člověka zmítajícího se v běhu dějin o existenci skrytého řádu věcí a konečném cíli, který ho staví před důležité rozhodnutí podřídit se božím příkazům, nebo ztratit nárok na zaslíbení. Dějiny tak mají smysl a směřují k jasnému cíli. Člověk je utvrzován v konečnosti času, ale je mu dán výhled za hranice jeho omezeného bytí.

Dříve zmíněná myticko-cyklická rezidua v myticko-poetických jazykových formách a v některých tematických obsazích ukazují spíše na pozvolný a nenásilný přerod z myticko-cyklického myšlení na eschatologicko-lineární. V návaznosti na funkcionální výklad mýtu jakožto prostředku, který dává smysl a řád přítomnosti odkazem na počátek, a na funkcionální výklad eschatologie jakožto prostředku dávající stejný smysl odkazem na konec v budoucnosti lze tento pozvolný přechod vysvětlit právě změnou polaritě ospravedlnění smyslu přítomnosti. Původní ospravedlnění směrem k posvátnému mytickému počátku ztratilo v setkání s ospravedlněním směrem ke konečnému eschatologickému zaslíbení svou legitimizační sílu. Myticko-cyklické myšlení už nedokázalo plně smířit člověka se situací v přítomnosti. Eschatologický koncept sterilizoval funkční stránku myticko-cyklického výkladu světa. Eschatologie se tak stala hlavní významotvornou složkou výkladu smyslu přítomnosti. Myticko-cyklický pohled zůstal funkčně sterilizován a mohl vedle nového výkladu přežít jen v reziduích, která nejsou v rozporu s eschatologickou linearitou. Přeživší mytické příběhy a myticko-poetický jazyk tak pronikly i do lineárního světa eschatologie a spolu utvořily komplexní pohled na svět, ale s důležitou výhradou, že pouze a jen eschatologie s výhledem do budoucího zaslíbení byla nadále jediným funkčním výkladem smyslu a údělu člověka v přítomném světě.

¹⁶² ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikumené, 2006. s. 64.

3.4 Hledání stop antikrista v mytických látkách

Stanovili jsme rozdílnost eschatologie a myticko-cyklického myšlení, proto bychom na tomto místě měli tuto rozdílnost aplikovat i na možné kořeny antikrista.

Několikrát zde již byla zmíněna koncepce vztahu eschatologického protivníka s primordiálním chaotickým principem. Tuto koncepci zastávali již nejstarší badatelé v eschatologii H. Gunkel a W. Bousset, ale v moderní době je její zastánkyní také Adela Yarbo Collins.

Pokud se pozorný čtenář Starého zákona blíže seznámí i s písemnostmi jiných kultur starého Předního východu, nalezne velké množství fascinujících paralel. Jednou z nich jsou i zmínky o bestiálních představitelích chaosu. Písemnosti Starého zákona absorbovaly z mytologických příběhů, které byly velmi rozšířené v okolních kulturách, představu, že svět vznikl díky tomu, že stvořitelské božstvo přemohlo chaotické síly. Nejzachovalejší formu tohoto mýtu známe z textu Enuma Eliš, vzniklého nejpozději okolo roku 1200 př.n.l.¹⁶³ Bůh Marduk je v tomto textu oslavován jako vítěz nad Tiámat, jež je personifikací hlubokého moře, které vždy člověka děsilo svou nevyzpytatelností. Tento mýtus patří mezi kosmogonické mýty, ale reflektoval i kosmologické představy o uspořádání světa. Popis kosmogonie není pravým účelem tohoto mýtu, tím byla apologická snaha obhájit důležitost kultu boha Marduka a jeho kultického centra v chrámu Éšagil¹⁶⁴ v Babylonu. Pro biblisty je ale nejzajímavější pasáž, kde Marduk vytváří svět z těla zabitě Tiámat:

Roztrhl ji vedví jak sušenou rybu,

z jedné půle sklenul nebesa.

...

druhou její půli nahoru dal a zemi zpevnil.

dílo v nitru Tiamatině dokončil.

Rozprostřel svoji síť, zcela ji vyprázdnil.

*Stvořil nebesa a zemi.*¹⁶⁵

¹⁶³ BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005. s. 101-115.

¹⁶⁴ Sumersky é-sag-il „Dům jehož vrcholek je vysoko“ viz BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005. s. 75, 146-147.

¹⁶⁵ BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005. s. 102.

Tiámat se objevuje dokonce i v biblické zprávě o zjevení. V druhém verši Genesis čteme: „*Země byla pustá, prázdná a nad propastnou tůňí byla tma.*“ V hebrejském slově תהוֹמָ (propastná tůň) je skryto jméno Tiámat, které vychází ze semitského kořene THM, které známe z ugaritských textů jako označení pro moře.¹⁶⁶ Ve Starém zákoně se תהוֹמָ objevuje celkem pětadvacetkrát, ale nikde není explicitně personifikován a slouží jako označení pro moře.¹⁶⁷ Tiámat se vedle své spojitosti s nespoutaným mořem stala i vzorem pro dračí monstra hojně se vyskytující v narážkách ve Starém zákoně. V Septuagintě byla jako Δράκων překládáno několik monster, jako byl Leviathan, Tannim nebo Rehab.¹⁶⁸ Adela Yarbo Collins identifikovala inspirace autora knihy Zjevení právě v popisech těchto dračích monster, který je vtělil do apokalyptické šelmy^{169 170}.

*Svou mocí jsi rozkymácel moře,
drakům na vodách roztráčil hlavy,
rozdrtil jsi hlavy livjátana,
dals ho sežrat hordě divé sběře,
rozpoltil jsi skálu, vytryskl pramen i potok,
vysušil jsi mocné říční toky.
Tobě patří den, i noc je tvoje,
tys upevnil světlo v noci i slunce,
ty sám jsi vytyčil veškerá pozemí země,
vytvořils léto i zimu.¹⁷¹*

*V onen den Hospodin ztrestá
svým tvrdým, velkým a pevným mečem
livijátana, hada útočného, livijátana, hada svinutého;*

¹⁶⁶ ALSTER, B. Tiamat. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Boston, Köln: Brill, 1999. s. 867-869.

¹⁶⁷ ALSTER, B. Tiamat. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Boston, Köln: Brill, 1999. s. 867-869.

¹⁶⁸ HENTEN, J.W. van. Dragon. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 265-267.

¹⁶⁹ Zj 12; 13.

¹⁷⁰ COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2001. s. 79-83.

¹⁷¹ Ž 74,12-17.

Uvedené verše ukazují použití motivu chaotického draka, jak v mytickém kosmogonickém popisu v Ž 74, tak v prorockém textu, který popisuje eschatologický Den Hospodinův. Na první pohled se zdá, že tyto pasáže potvrzují tezi, kterou se snažím vyvrátit, tady že eschatologie je mytologií projektovanou do budoucnosti a že *Urzeit* odpovídá *Endzeit*. Přesto se domnívám, že v tomto případě, a stejně i v knize Zjevení, jde o pouhé využití myticko-poetického jazyka, který byl poutavý a podvědomě známý a který tak dodával zprávě potřebnou kredibilitu.

Není důležitá podoba draka nebo jeho podobnost s primordiálním chaotickým monstrem. Toto není mýtus, který legitimizuje uspořádání přítomnosti. Stvořitelský zápas s chaosem tvrdí, že v současnosti panuje řád, který byl nastolen Bohem. Eschatologický zápas s představitelem chaosu říká, že než bude nastolen řád, musí být poražena nebezpečná síla, která teď působí nebo začne v budoucnu působit. Možná se tento rozdíl jeví na první pohled jako nedůležitý, ale jde o dva zcela odlišné pohledy, dvě odlišné odpovědi. I přesto, že by byl popis tohoto Bohu nepřátelského monstra stejný v kosmogonickém mýtu i v eschatologickém popisu, nejde o stejný fenomén. Z citátů Izajáše jsou důležité zejména tyto skutečnosti: 1. Bůh sám bude bojovat. 2. Monstrum pravděpodobně reprezentuje chaotickou nespoutanost. Text bohužel nenabízí jasné vysvětlení, proč je nutno toto monstrum zabít. V textu by mohlo být skryté poselství o nutnosti nového nebo obnoveného stvoření, kterému zákonitě musí předcházet porážka chaosu. V tom případě by se jednalo o mytický cyklus obrody. Nebo by mohla být řeč o vypořádání sil nepřátelských nebo neslučitelných s budoucím dokončením božího plánu spásy. Tyto síly by ovšem musely být v současnosti aktivní. V tomto druhém případě by se jednalo o lineární pojetí času, o eschatologii.

Na základě stanoveného rozdílu myticko-cyklického a eschatologicko-lineárního myšlení je nutné odmítnout pokusy o hledání původu antikrista v mytologické tradici o kosmogonickém zápasu stvořitelského božstva s představitelem chaosu. Přes nevyvratitelnou podobnost a využití starších mytologických motivů je eschatologický protivník odpovědí na odlišnou existencionální otázku.

¹⁷² Iz 27,1.

3.5 Role satana ve Starém zákoně

Krátké seznámení s prvotním chaotickým nepřítelem nás přivádí k další postavě, která je tradičně stavěna na stranu zla. Přestože se s postavou satana setkáváme v textu Starého zákona jen na několika málo místech, zaujal židovskou a zejména křesťanskou imaginaci natolik, že mu byla dána role i v eschatologických popisech konce světa. Dokonce i v definici antikrista od Geerta Loreina se dovídáme, že antikrist je naplněn satanem.¹⁷³ Loreinova definice dokládá, jak důležitý satan byl, a že nebylo možné ho nezahrnout i do posledních událostí. A právě na tomto místě musela být vyřešena otázka jeho vztahu k antikristovi. Křesťané tento vztah chápali velmi analogicky ke vztahu Boha a Krista.

Ve Starém zákoně ovšem satan eschatologickou úlohu nehraje. Přes tuto skutečnost je nutné se u této postavy v krátkosti zastavit, neboť je často považována za důležitou ve vývoji ideje eschatologické opozice,¹⁷⁴ ale satan má nezpochybnitelný význam také při hledání odpovědi na odvěkou otázku *unde malum*.

Satan se ve Starém zákoně objevuje celkem v sedmi kontextech.¹⁷⁵ V pěti případech je použito jméno satan jako běžné označení pro protivníka nebo žalobce ve vojensko-politickém nebo právním smyslu. V ostatních případech označuje nadpozemskou bytost. Poprvé se s ním setkáváme v knize Numeri 22,22-35 v příběhu o Bileámovi. Jako satan je zde označen Hospodinův posel,¹⁷⁶ který přenáší na lidi boží hněv a zabíjí jménem Boha. Vzhledem k tomu, že skrze satana jako posla Hospodinova mluví Bůh a je s ním mluveno způsobem, jakým se mluví k Bohu,¹⁷⁷ představuje hypostazi samotného Boha. Lze říci, že samotný Bůh zde má roli satana, tedy Bůh je na tomto místě protivníkem skrze svého posla.

V první knize Paralipomenon nalezneme pokus zmírnit negativní „satanský“ aspekt Boha přenesením na samotnou figuru satana.¹⁷⁸ Starozákonní Bůh ještě v mnohém připomíná stará božstva Předního východu, která byla charakteristická svou

¹⁷³ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 29.

¹⁷⁴ MCGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994. s. 22.

¹⁷⁵ Problematika etymologie termínu satan je velmi dobře rozebrána v BREYTENBACH C., DAY P.L. Satan. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 726.

¹⁷⁶ מלאך יהוה

¹⁷⁷ Nu 22,32.34.

¹⁷⁸ Jedná se také o jedinou biblickou pasáž, kde by slovo satan mohlo být vykládáno jednoznačně jako vlastní jméno a ne jako funkce nebo role.

nevypočitatelností a mravní ambivalentností. Bůh sám vnuká zlé myšlenky a může tak vzbuzovat pochybnosti o spravedlnosti svého jednání. Dočítáme se v příběhu o vyvedení z Egypta:

*Já však zatvrdím faraonovo srdce a učiním v egyptské zemi mnoho svých znamení a zázraků. Faraó vás neuposlechne, ale já vložím na Egypt svou ruku. Vyvedu zástupy svého lidu, syny Izraele, z egyptské země, ale ji postihnu velkými soudy. Egyptané poznají, že já jsem Hospodin, až vztáhnu svou ruku na Egypt a vyvedu Izraelce z jejich středu.*¹⁷⁹

Obdobně i král Saul se stal obětí zlého ducha od Hospodina.¹⁸⁰ V druhé knize Samuelově je dokonce král David obětí zlého božího vnuknutí:

*Hospodin znovu vzplanul proti Izraeli hněvem a podnítil Davida proti nim: „Jdi, sečti Izraele a Judu!“*¹⁸¹

V pozdější verzi stejného příběhu se ale dočteme:

*Proti Izraeli povstal satan a podnítil Davida, aby sečetl Izraele.*¹⁸²

Tato redakční úprava byla dána negativním světlem, které bylo v prvním případě vrháno na krále Davida, neboť boží zlá vůle nebyla v knize Paralipomenon zpochybňována úplně, jak ukazuje tento text:

Ale Míkajáš pokračoval: „Tak tedy slyš slovo Hospodinovo. Viděl jsem Hospodina sedícího na trůně. Všechen nebeský zástup stál po jeho pravici a levici. Hospodin řekl: „Kdo zláká izraelského krále Achaba, aby vytáhl a padl u Rámotu v Gileádu“ Ten říkal to a druhý ono. Tu vystoupil jakýsi duch postavil se před Hospodinem a řekl: „Já ho zlákám.“ Hospodin mu pravil: „Čím?“ On odpověděl: „Vyjdu a stanu se zrádným duchem v ústech všech jeho proroků.“ Hospodin řekl: „Ty ho zlákáš, ty to dokážeš. Jdi a učíš

¹⁷⁹ Ex 7,3-5.

¹⁸⁰ 1S 16,14-16.

¹⁸¹ 2 S 24,1.

¹⁸² 1 Pa 21,1.

to!“ *A nyní, hle, Hospodin dal zrádného ducha do úst všech těchto tvých proroků. Hospodin ti ohlásil zlé věci.*“¹⁸³

Satanovi je zde umožněno samostatně jednat a Bůh je díky tomu zbaven viny za konání příkoří tak pozitivně chápané postavě, jako je David.

Ve stejné úloze vystupuje satan i v knize Job. Satan patří mezi tak zvané syny boží¹⁸⁴ a sám iniciuje zkoušky Jobovi věrnosti.¹⁸⁵

Posledním místem, kde se se satanem ve Starém zákoně setkáme je třetí kapitola u proroka Zacharjáše:

*Potom mi ukázal velekněze Jóšuu, jak stojí před Hospodinovým poslem, a po pravici mu stál satan, aby proti němu vznesl žalobu. Hospodin však satanovi řekl: „Hospodin ti dává důtku, satane, důtku ti dává Hospodin, který si vyvolil Jeruzalém. Což to není oharek vyrvaný z ohně?“ Jóšua totiž, jak stál před poslem, byl oblečen do špinavého šatu.*¹⁸⁶

Zacharjášova proroctví jsou ve větší míře eschatologická. Výše citovaná pasáž je vykládána spíše socio-politicky. Hospodinův soud zde reprezentuje rozkol mezi navrátilci z exilu a venkovským obyvatelstvem, které zůstalo v Palestině. Jóšua je navrátilčí se kandidát na velekněze a satan zde představuje místní opozici, která zastává názor, že je nehodný tohoto postu, a odmítá ho přijmout. Hospodin uznává nárok Jóšui a satanovu opozici kárá.¹⁸⁷ Tato interpretace podporuje velmi zajímavou tezi, která tvrdí, že satan a další zlé reprezentace jsou zástupnými figurami pro vnitřní židovskou opozici vůči judaismu stojícímu za autorstvím autoritativních textů.¹⁸⁸

Elaine Pagels vytváří ucelenou koncepci výkladu opozice, která pramení z aktuálně prožívané sociálně-politické situace. Židovské společenství bylo silně národně orientováno. Zejména kvůli svému zcela výlučnému monoteistickému náboženství stálo vždy v opozici proti místním mytologickým rituálně orientovaným kultům. Přísný zákaz

¹⁸³ 2 Pa 18,18-22.

¹⁸⁴ בני האלהים

¹⁸⁵ Jb 1,6-12; 2,1-7.

¹⁸⁶ Za 3,1.

¹⁸⁷ PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random house, 1995. s. 44; BREYTENBACH C., DAY P.L. Satan. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 729.

¹⁸⁸ Tuto tezi publikovala E. Pagels nejprve v článku PAGELS, Elaine. *The Social History of Satan, the 'Intimate Enemy': A Preliminary Sketech*. In *Harvard Theological Review* 84:2 (1991) s.105-128; poté v PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random house, 1995. s. 35-62.

participovat na rituálech okolních národů omezil možnost vzájemné tolerantní koexistence mezi Židy a kananejskými národy. Vyvolený národ se musel vyrovnat s vlastní výlučností a nepřátelstvím okolních národů. Elaine Pagels se dokonce domnívá, že proroci, kteří se svými vystoupeními snažili upevnit bariéru mezi pohanskými kultury a výlučným postavením Hospodina, využili mytických látek ve spojení s Hospodinem, aby zdůraznili jeho převahu nad okolními falešnými bohy. Autorka měla na mysli již zmíněná dračí chaotická monstra jako Leviathan, Rehab nebo Tannim. Popis Hospodinova vítězství nad těmito monstry vyjadřuje jeho převahu nad objekty pohanských kultů. E. Pagels uvádí, že monstra kananejské mytologie, popisovaná ve Starém zákoně, přímo reprezentují nepřátelské národy a Hospodinovo vítězství tak představuje budoucí vítězství Izraele nad pohanskými národy.¹⁸⁹ Pagels nebere v úvahu, že tyto monstra nebyla předmětem kultu. Uctívání byli bohové, kteří je porazili. Bylo by tedy správné domnívat se, že tyto pasáže mohly glorifikovat Hospodina jako nejsilnějšího boha a inferiorizovat tak okolní božstva, podobně jako mýtus Enuma Eliš nebo Baalovský cyklus z Ugaritu sloužily k ustanovení Marduka respektive Baala jako nejvyššího vládce bohů. Nicméně úvaha, že satan svým charakterem žalobce reprezentuje náboženskou nebo politickou opozici uvnitř židovské komunity¹⁹⁰ může být platná, protože zejména proročtí autoři reflektují své názory na současnou situaci a svá stanoviska se snaží podpořit odkazem na zjevení. Satan tak může sloužit jako zástupný symbol pro opozici vůči autorovi. Z tohoto důvodu tuto teorii neodmítám a některá její východiska se pokusím aplikovat na eschatologické protivníky.

3.5.1 Shrnutí: Satan ve Starém zákoně jako eschatologický protivník

Žádný starozákonní text nezobrazuje satana jako eschatologického protivníka. Satan původně nesamostatná prodloužená trestající ruka Boha, získává jistou míru samostatnosti v jednání a tím částečně zbavuje Hospodina jeho zlého aspektu. Satan Starého zákona přesto nadále zůstává členem společenstva nebeských bytostí pobývajících v blízkosti Boha.¹⁹¹

¹⁸⁹ PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random house, 1995. s. 38.

¹⁹⁰ PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random house, 1995. s. 39.

¹⁹¹ Satan mezi syny božskými viz Jb 1,6. Tento termín označuje sbor andělských bytostí zdržujících se v boží sféře. PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random house, 1995. s. 39.

3.6 Počátky mesianismu

Figuru antikrista by nebylo možné vyložit bez mesianismu. Slovy Bédy Rigauxe antikrist vždy nějak koresponduje s konkrétní formou mesianismu, neznámá to však, že jedno nemůže existovat bez druhého. Mesianismus je konkrétní představa vyjadřující očekávaná zaslíbení daná Hospodinem. Jeho východiskem je tedy pojetí dějin specifické pro židovství. V základu mesianismu stojí koncepce zaslíbení. Židé vždy na rozdíl od starověkých národů hleděli s nadějí do budoucnosti. Ačkoliv židé měli také koncept původního harmonického života v ráji, nebyla tato idea tak motivující, aby vedla Izraelce k touze se do takového mytického zlatého věku vracet.¹⁹² Příkladem zaslíbení jim byly příběhy ze života patriarchů, kteří díky své bohabojnosti obstáli v mnoha nástrahách a zkouškách a dosáhli boží přízně, která se mimo jiné projevila i na jejich legendární dlouhověkosti. Tyto příběhy dokazovaly spásný důsledek poslušnosti a věrnosti Hospodinu, který svou přízeň i hněv dokázal projevit v přítomném čase.

3.6.1 Job a Abrahám

Kniha Job přinesla do tohoto jasného pojetí *věrnosti* – *zaslíbení* navíc prvek zkoušky a nejistoty, která reflektuje existencionální zkušenost pozemského utrpení. Obdobně, jako je Abraháмова věrnost postavena před nejtěžší zkoušku jeho života, příkaz obětovat svého jediného legitimního syna jako zápalnou oběť,¹⁹³ je i Jobova dosud pevná víra vydána satanovým nástrahám. Job se díky své věrnosti stává vzorem abrahámovského typu. Jeho osoba dává naději všem věrným trpícím židům, kteří přes svou silnou víru nezažívají přítomné projevy Hospodinovy přízně. Hrozí jim ochabnutí ve víře či dokonce její úplná ztráta, kterou by mohla vyvolat prožívaná beznaděje. Přestože je Job psán v podobném duchu jako vyprávění o praotcích, je důležitým mezníkem v eschatologii, protože reflektuje zažívaná utrpení. Strastem je dán vzhledem k zaslíbení význam zkoušky a je zpochybněn jednoduchý model *věrnost* – *zaslíbení*. Na rozdíl od příběhu obětování Izáka, kde je iniciátorem zkoušky sám Hospodin, je v knize Job Hospodin částečně zbaven přímé zodpovědnosti za konkrétní utrpení, neboť je to tentokrát satan, který působí Jobovi újmu na majetku, rodině i zdraví. Job přes svoji

¹⁹² KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 14-15.

¹⁹³ Gn 22.

věrnost přichází o všechny atributy zaslíbení, které získali za věrnost patriarchové Izraele. Hojnost stád i dobrá úroda jsou projevem přízně Hospodinova. Stejně tak i děti a dlouhověkost byly považovány za požehnání. Satan tímto obviňuje všechny, kteří uctívají Hospodina s přímou vidinou takových požehnání. Satan přináší prvek nejistoty a nevyzpytatelnosti boží vůle. Nevyzpytatelnost Boha a nepřístupnost jakéhokoliv zpochybňování smysluplnosti jeho činů je i konečné poselství knihy Job. Existencionálně zažívané zkušenosti odporující svrchované vládě Hospodina a původnímu modelu *věrnost – zaslíbení* zákonitě vyústily v reflexi těchto zkušeností a snahu o jejich smysluplné vysvětlení. Kniha Job se snaží tato vysvětlení prezentovat na modelu příběhu patriarchů, který ale měl být čten přítomně a měl být porovnáván s aktuálním prožitkem čtenáře, který se tak mohl cítit ztotožněn s Jobem. Čtenář získává model osobní eschatologie, jež vysvětluje jako smysluplné ty aktuálně prožívané skutečnosti, které jsou v rozporu s očekávanými zaslíbeními. Přímá zodpovědnost za ně padá na satana, který zatím stále patří mezi nejbližší boží služebníky.¹⁹⁴ Hospodin tuto satanovu svévůli pouze umožní jako zkoušku. Takto není porušena Hospodinova svrchovanost a není poskytnut prostor ani jakýmkoli dualistickým spekulacím. Kniha Job, přestože není eschatologickým textem, má nesmírný význam pro eschatologické myšlení a také pro pátrání po počátcích figury antikrista.

3.6.2 Mojžíš jako spasitel

Popis zaslíbení v životech patriarchů a příběh Joba nás přivádí ke klíčové události v dějinách judaismu. V této kapitole se krátce zastavíme u možných konotací příběhu o vyvedení z Egypta s židovským mesianismem a případně i s počátky figury antikrista. Nebudeme se zabývat historickými fakty, které by mohly stát za příběhem vyvedení z Egypta, ale přistoupíme k příběhu z pohledu jeho působení na judaismus. Příběh o egyptském zajetí navazuje na příběh o Josefovi, díky němuž se Egypt stal pro Jákobovy syny útočištěm.

*V Egyptě však nastoupil nový král, který o Josefovi nevěděl*¹⁹⁵

¹⁹⁴ בני האלהים

¹⁹⁵ Ex 1,8.

Bez Josefovy ochrany se židé stali v Egyptě nežádoucí a byli považováni za potencionální zrádce. Velmi brzy začal jejich útlak. V druhé knize Starého zákona tak nalezneme popis první účelové genocidy židů. Vzápětí se setkáváme s Mojžíšem,¹⁹⁶ který unikne této genocidě a je vychován na faraonově dvoře.¹⁹⁷ Bůh si Mojžíše zvolí jako jednatele svého zaslíbení:

Hospodin dále řekl: „Dobře jsem viděl ujařmení svého lidu, který je v Egyptě. Slyšel jsem jeho utrpení pro bezohlednost jeho poháněčů. Zním jeho bolesti. Sestoupil jsem, abych jej vysvobodil z moci Egypta a vyvedl jej z oné země do země dobré a prostorné, do země oplývající mlékem a medem, na místo Kenaanců, Chetejců, Emorejců, Perizejců, Chivejců a Jebúsejců.¹⁹⁸

Bůh příslibuje odevšad vyháněnému lidu jeho vlastní zemi a tím i vlastní národní identitu. Od tohoto okamžiku se rozvíjí scénář cesty k zaslíbení, jejímž hlavním aktérem je Mojžíš disponující záračnou mocí od Hospodina. Oponent Mojžíšův a nepřítel naplnění zaslíbení je faraon.¹⁹⁹ Faraon postrádá jakékoliv pozitivní hodnoty. Neumožňuje židům vykonat oběti k Hospodinu a nadále zvyšuje nároky na jejich robotní práce. Jelikož součástí plánu Hospodinova zaslíbení je projevení Hospodinovy moci, stává se přesvědčování faraona vlastně pouhou formalitou, neboť faraon ani nemůže jednat jinak.

Hospodin řekl Mojžíšovi: „Pohleď, ustanovil jsem tě, abys byl pro faraóna Bohem, a Áron, tvůj bratr, bude tvým prorokem. Ty mu povíš všechno, co ti přikážu, a Áron, tvůj bratr, bude mluvit s faraónem, aby propustil Izraelce ze své země. Já však zatvrdím faraónovo srdce a učiním v egyptské zemi mnoho svých znamení a zázraků. Faraó vás

¹⁹⁶ Jméno Mojžíš se nejčastěji překládá jako vytahující. Pravděpodobně podle legendy o jeho nalezení ve vodě, ale aktivní tvar slova vytahující evokuje také vytažení z egyptského zajetí. Zastánci egyptského původu jeho jména ho odvozují od slova *ms* - dítě, narozený nebo méně pravděpodobně jako božský přídomek jména, například Tutmose, Amose. KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 15; KITCHEN, K.A. Mojžíš. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. s. 632-636.

¹⁹⁷ Zajímavé je srovnání s legitimizací Sargona Arkadského. Podle legendy byl Sargon vychován chudým čerpačem vody, ale ve skutečnosti byl jeho původ urozený. Pomocí legendy je Sargonovi přes jeho venkovský původ přiznána urozená krev. Obráceně je Mojžíšovi přes jeho pravděpodobně egyptský původ dán příběhem o jeho zachránění židovský původ. Doporučuji srovnat se zajímavým výkladem S.Freuda: FREUD, Sigmund. Muž Mojžíš a monoteistické náboženství. In *Spisy z let 1932-1939*. Praha: Jirí Kocourek, 1998. s. 89-200.

¹⁹⁸ Ex 3,7-8.

¹⁹⁹ Pokud tyto události proběhly v první polovině 13 stol. př.n.l., pak šlo s největší pravděpodobností o Ramesse II. KITCHEN, K.A. Faraó. In DOUGLAS, J.D. (ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 244-245.

*neposlechne, ale já vložím na Egypt svou ruku. Vyvedu zástupy svého lidu, syny Izraele, z egyptské země, ale ji postihnu velkými soudy. Egypťané poznají, že já jsem Hospodin, až vztáhnu svou ruku na Egypt a vyvedu Izraelce z jejich středu.*²⁰⁰

Faraon je popisován v podstatě jako bezmocný člověk, který je vtažen do běhu spásných událostí. Útlakem vlastně jenom pomohl židům se odhodlat k odchodu. Z tohoto hlediska nelze faraona považovat za předobraz oponenta spásy, i když by se takový výklad snadno nabízel, protože představuje Mojžíšova a tedy i božího protivníka. Skutečnými problémy na cestě do země zaslíbené se stane modloslužebnictví, malověrectví a neochota vytrvat na cestě zaslíbení. Tyto prohřešky způsobí, že nikdo z generace vyvedených do země zaslíbené nedorazí. Nový domov tam naleznou až jejich potomci. Dokonce ani Mojžíšovi není dovoleno vstoupit do země zaslíbené.²⁰¹ Vysvobození z Egypta a následné zjevení zákona se stalo ustanovujícím prvkem judaismu a židovského národa vůbec. Od tohoto okamžiku se židé stávají vysvobozeným národem a Hospodin už není označován Bohem Abraháma, Izáka a Jákoba, ale jako ten, kdo vyvedl lid z egyptského otroctví.²⁰² Tento nový vztah s Bohem vede k ustavení smlouvy mezi ním a lidem. Židé se stávají výlučným lidem Hospodina:

*Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým.*²⁰³

Mojžíšův význam tedy zasahuje hned několik rovin. Mojžíš je politický osvoboditel, prorok i zákonodárce. Jeho podíl na vysvobození lidu a ustanovení nového zákona ho činí prvotním spasitelem. V rabínských pramenech je Mojžíš nazýván spasitelem nebo zachráncem Izraele.²⁰⁴ Oproti králi Davidovi je charakterový vliv Mojžíše na postavu budoucího mesiáše v literatuře nedostatečně doceněný. Očekávaný mesiáš je nositelem také profétického charakteru, který král David neměl. Stejně tak dává Mojžíš mesiáši spirituálně-etickou povahu,²⁰⁵ kterou králové Izraele a Judy postrádali.

²⁰⁰ Ex 7,1-5.

²⁰¹ Nu 20,7-13.

²⁰² Úvod Desatera Ex 20,2.

²⁰³ Ex 19,5-6.

²⁰⁴ מוֹשֵׁי שֵׁן יִשְׂרָאֵל Sota 11b, 12b, 13a; Sanhedrin 101b.

²⁰⁵ KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Begining to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 16.

Naproti tomu Mojžíš disponuje i válečnickým charakterem. Vysílal zvědy,²⁰⁶ používal diplomacii,²⁰⁷ a pokud diplomacie selhala, bojoval.²⁰⁸ Mojžíš sám je plně dostačujícím vzorem pro mesiáše, jak v eticko-duchovní složce, tak i v policko-vojenské složce. Mojžíš jako první vykupitel je vzorem pro posledního vykupitele mesiáše.²⁰⁹

Rab řekl: „Svět byl stvořen kvůli Davidovi.“ Samuel řekl: „Kvůli Mojžíšovi.“ Rabi Jochanan řekl: „Kvůli mesiášovi.“²¹⁰

Mojžíš byl vždy chápán jako nejvýznamnější prorok:

Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž se dal Hospodin poznat tváří v tvář.²¹¹

Tento výrok má svou platnost v širším horizontu, než je okamžik jeho vzniku. Tento výrok platí do té doby, dokud bude platit Tóra zjevená Mojžíšovi.

Sám Mojžíš oznámil příchod nového proroka:

Hospodin, tvůj Bůh, ti povolá z tvého středu, s tvých bratří, proroka jako jsem já. Jeho budete poslouchat, zcela podle toho, co jsi žádal od Hospodina, svého Boha, na Chorébu v den shromáždění: „Kéž neslyším už hlas Hospodina, svého Boha, a nevidím už ten veliký oheň, abych nezemřel.“ Hospodin mi řekl: „Dobře to pověděli. Povolám jim proroka z jejich bratří, jako jsi ty. Do jeho úst vložím svá slova a on jim bude mluvit vše, co mu přikáží. Kdo by má slova, která on bude mluvit mým jménem, neposlouchal, toho já sám budu volat k odpovědnosti. Avšak prorok, který by opovážlivě mluvil jménem něco, co jsem mu mluvit nepřikázal, nebo který by mluvil jménem jiných bohů, takový prorok zemře.“ V srdci si asi říkáš: „Jak poznáme slovo, které Hospodin nepromluvil?“ Nuže,

²⁰⁶ Nu 13.

²⁰⁷ Nu 20.

²⁰⁸ Vítězství nad emorejskými králi Síchonem a Ógem Nu 21,21-35. Do boje s Amálekem vysílá jako vojevůdce Jozuu a sám bitvu pozoruje z pahorku Ex 17,8-16.

²⁰⁹ KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 17.

²¹⁰ Sanhedrin 98b.

²¹¹ Dt 34,10.

*promluví-li prorok jménem Hospodinovým a věc se nestane a nesplní, nepromluvil to slovo Hospodin. Opozorně je mluvil ten prorok sám; nelekej se toho.*²¹²

Pokud má přijít prorok stejného formátu jako Mojžíš, přinese i nová zjevení. Tohoto proroka si samozřejmě křesťané vykládali jako Ježíše,²¹³ tedy přímo jako mesiáše. Již zmíněná úplná mesiášská charakteristika Mojžíše umožňuje tuto pasáž vykládat jako ohlášení nového vykupitele. V judaismu ale nakonec převládl názor, že je zde ohlášen tak zvaný mesiášský prorok, který měl přijít před mesiášem a ohlásit ho. V této eschatologické roli byl očekáván buďto sám Mojžíš, nebo ještě častěji další významný prorok Eliáš.

*Hle, posílám k vám proroka Eliáše, dříve než přijde den Hospodinův veliký a hrozný.*²¹⁴

Eliáš kupodivu v eschatologickém očekávání předstihl i Mojžíše a stal se veledůležitou postavou v dramatu spásy. V této roli, která je podrobována zevrubnému rozboru v Talmudech, ho máme stvrzeného již v Sírachovci.²¹⁵ Je zde také opět nastíněna jeho budoucí funkce:

„...přijdeš v určeném čase utišit Boží hněv, aby nevzplanul, usmířit otce se synem a obrodit Jákobovy kmeny.“²¹⁶

Přednosti před Mojžíšem se mu dostalo zřejmě hned z několika důvodů. K proroku Eliášovi se pojí silná zázračná tradice.²¹⁷ Eliáš dokázal křísit mrtvé.²¹⁸ Další jeho zvláštností je to, že nezemřel, ale byl Bohem vzat přímo do nebe.²¹⁹ Tato skutečnost ho nejen uschopňuje kdykoliv se na zem vrátit, ale také ukazuje jeho výjimečnost a důležitost.²²⁰

²¹² Dt 18,15-22.

²¹³ Sk 3,22; 7,37.

²¹⁴ Mal 3,23.

²¹⁵ Sír 48,1-16.

²¹⁶ Sír 48,10.

²¹⁷ 1 Kr 17-19; 2 Kr 2; PATAI, Raphael. *The Messiah Texts*. Detroit: Wayne State University Press, 1979. s. 131.

²¹⁸ 1 Kr 17,17-24.

²¹⁹ 2 Kr 2; Sír 48,9.12.

²²⁰ Podobnou popularizací prošla i postava Henocha. Ve Starém Zákoně jen lakonicky zmíněn v Genesis 5,24: „*I chodil Henoch s Bohem. A nebylo ho, neboť ho Bůh vzal.*“ Přesto byly o jeho životě byly sepsány

Jako snaha smířit obě tradice, jak tradici eschatologického Mojžíše, tak i tradici eschatologického Eliáše, se zdá novozákonní spojení obou postav v příběhu, kde doprovázejí Krista při proměnění na hoře.²²¹

Někdy byl identifikován s ohlašovatelem mesiáše i Jeremiáš, přítel lidu, který se modlí za lid a svaté město.²²²

V Mojžíšovi jsme tedy našli mesiášskou postavu par excellence. V pozdějších tradicích převážil jeho prorocký aspekt a do eschatologického scénáře se dostal pouze částečně jako mesiášský prorok. Přesto jeho charakteristiky ovlivnily i charakteristiky očekávaného mesiáše, který by ho měl ve své podstatě i překonat. Důvod minoritní mesianizace Mojžíše spatřuji zejména v tom, že se nepodílel na naplnění zaslíbení až do konce, ale v podstatě ho pouze započal. Očekávání zaslíbení jeho smrtí neskončilo, naopak citovaná pasáž z Deuteronomia 18 dokazuje, že popisovaná koncepce dějin vyvolaného lidu věrnost – zaslíbení byla funkční i v deutronomistické redakci. Lidu je přislíben nový vůdce a cesta za zaslíbením pokračuje.

S ohledem na možné kořeny antimesiáše nám příběh o vyvedení z Egypta mnoho možností nedává. V popisech činů faraona a bojů s Amálekem a emorejskými králi není jejich opozice zdůrazňována natolik, že by mohl přispět k formování eschatologického oponenta. Potíže, které tito protivníci způsobují na cestě k zaslíbení, lépe řečeno Hospodin jim v tom nebrání, pouze umožňují projevit vítěznou moc Hospodina nad ostatními národy. Popisy těchto útrap nevyjadřují tíhu existencionálních negativních zkušeností zažívaných čtenáři pozdějších apokalyptických spisů.

S jediným náznakem budoucího protivníka se ve spojení s Mojžíšem setkáme pouze v souvislosti s varováním před nepravými proroky, věstci a knězi jiných kultur. V Deuteronomiu nalezneme toto varování:

Kdyby povstal ve tvém středu prorok nebo někdo, kdo hádá ze snů, a nabídl ti znamení nebo zázrak, i kdyby se dostavilo to znamení nebo ten zázrak, o němž ti mluvil, když říkal: „Pojďme za jinými bohy“, které jsi neznal, „a služme jim“, neuposlechněš slov takového proroka nebo toho, kdo hádá ze snů. To vás zkouší Hospodin, váš Bůh, aby poznal, zda

dvě knihy s apokalyptickou tematikou; SCHOLEM, Gershom. Metatron. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition.

²²¹ Lk 9,30; Tato pasáž se odvolává na proroka Zacharjáše 4,14: *To jsou ti dva synové nového oleje, kteří stojí před Pánem celé země.*; MOWINCKEL, Sigmund. *He That Cometh*. Oxford: Basil Blackwell, 1956. s. 299-300.

²²² 2 Mak 15,14; HARTMAN, Louis F. Eschatology. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition; SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad 1999. s. 74n.

*milujete Hospodina, svého Boha, celým srdce a celou svou duší. Hospodina, svého Boha, budete následovat a jeho se budete bát, budete dbát na jeho přikázání a poslouchat ho, jemu budete sloužit a k němu se přimknete. Avšak takový prorok nebo ten, kdo hádá ze snů, bude usmrcen, protože přemlouval k odpadnutí od Hospodina, vašeho Boha, který vás vyvedl z egyptské země a vykoupil tě z domu otroctví. Chtěl tě svést z cesty, po které ti Hospodin, tvůj Bůh, přikázal chodit. I odstraníš zlo ze svého středu.*²²³

Obdobné varování je i v již citovaném Dt 18,20-22. Smyslem těchto pasáží je především varování před kněžími a proroky jiných kultů, kteří působili mezi okolními národy, než samotná předpověď příchodu falešného proroka. Důležitá z hlediska eschatologického oponenta je skutečnost, že texty dokládají přítomnost apologetické snahy zbavit se potencionálních náboženských hrozeb a rozkolů na ideologické úrovni. Termín falešný prorok se takto stal standardním pojmem aplikovatelným na konkrétní ideově nepohodlné osoby a samozvané náboženské vůdce. Vzhledem k monoteistickému charakteru judaismu byly okolní kulty považovány za falešné a ne za konkurenční. Nestála za nimi žádná pravá posvátná moc. Proto ani falešní proroci nedisponovali mocí, která stála za pravými proroky Hospodina.

Naskytá se zajímavá otázka motivace falešného proroka. Jak již bylo řečeno, je pro monoteismus vyloučena možnost, že by byl prorokem jiných bohů, protože jiným bohům byla odmítána pravost, svatá moc i existence. Z pohledu židů tak falešný prorok představuje svůdce v pravém slova smyslu. Jeho činnost uvádí ty věřící, kteří mu naslouchají, v nebezpečí ztráty pravé cesty, odpadnutí od věrnosti k Hospodinu. Tento svůdcovský aspekt sdílí prorok společně se satanem i s religiózní stránkou figury antikrista, častou nazývanou jako lžiprorok, falešný prorok nebo lžikristus. Jeho samotná motivace může být dvojitá. Buď může být sám sveden a s čistým svědomím svádět, nebo vědomě odlučovat Izrael od jeho zaslíbení. V prvním případě by byl sám obětí a nebyl by tedy klíčovým nepřitelem, jeho důležitost v eschatologickém scénáři by byla marginální. V druhém, vědomém případě by v jeho motivaci převažovalo čisté nepřátelství vůči Izraeli, spásy nebo přímo Bohu. Rozhodnutí, která motivace nutí falešného proroka k činnosti, je závislé právě na chápání jeho důležitosti. Falešný prorok z Deuteronomia může být sám sveden, neboť je jedním z mnoha, se kterými se Izrael setkává. Eschatologický falešný prorok nebo antikrist ale není jedním z mnoha, je to jedinečný a

²²³ Dt 13,2-6.

nebezpečný protivník. Jeho nepřátelství tedy zákonitě musí pramenit z čistého nepřátelství vůči naplnění spásy.

Pokud představa falešného proroka přešla do běžného užívání, nebylo nic snazšího, než použít tento termín a představu náboženského svůdce i v eschatologickém scénáři. V Deuteronomiu jsme svědky počátku představy o nebezpečných samozvaných náboženských vůdcích, kteří mohou ohrozit cestu židů za zaslíbením. Přestože není explicitně možné číst zmíněné starozákonní pasáže eschatologicky, dokládají, jak i běžná varování podmíněná přítomnou situací v Palestině mají nosnost a schopnost přeznačení na eschatologická proroctví.

3.6.3 Zrod Davidovského mesianismu

Rané formy mesiášského očekávání byly živeny touhou Izraelských kmenů po vlastním politickém sebeurčení, po ustanovení legitimní vládní formy, která by odpovídala okolním státním uskupením. Tato očekávání došla svého naplnění, když král Saul vybudoval království a když byla následně nastolena davidovská dynastie. Království bylo vytvořeno v souladu s náboženskými vůdci, kteří působili na základě prorocké legitimizace. Nejprve prorok Samuel pomazal králem Saula, který ale ztratí dědičný titul ve prospěch Davida.²²⁴ Ten si už svůj královský titul udržel a dokonce vytvořil i vlastní královskou dynastii. Díky tomu, že získal schránu smlouvy, obdržel i kultickou legitimitu a jejím přenesením do Jeruzaléma vytvořil nové kultické a politické centrum pro celý židovský národ. Tímto také umenšil vliv prorockého judaismu.²²⁵ Vybudováním silného království a nového kultického centra naplnil zaslíbení, na jehož začátku bylo vyvedení z Egypta. Tímto také David překonal Mojžíše a mohl se stát pravým vzorem pro budoucího mesiáše.

Velmi brzy začal být David kladen do ve velmi těsného vztahu s Hospodinem. Prorok Nátan předpovídá Davidovi silnou dynastii, která bude mít vždy takto blízko k Bohu:

Hospodin ti oznamuje, že on vybuduje dům tobě. Až se naplní tvé dny a ty ulehneš ke svým otcům, dám po tobě povstat tvému potomku, který vzejde z tvého lůna, a upevním

²²⁴ 1 S 13. Saul provede svévolnou oběť, což pravděpodobně symbolizuje roztržku mezi ním a nábožensko-prorockou skupinou vedenou Samuelem.

²²⁵ SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad 1999. s. 65.

*jeho království. Ten vybuduje dům pro mé jméno a já upevním jeho královský trůn navěky. Já mu budu Otcem a on mi bude synem. Když se proviní, budu ho trestat metlou a ranami jako kteréhokoli člověka. Avšak svoje milosrdenství mu neodejmu, jako jsem je odňal Saulovi, kterého jsem před tebou odvrhl. Tvůj dům a tvém království budou před tebou trvat navěky, tvůj trůn bude navěky upevněn.*²²⁶

Proroctví, původně zamýšlené jako předpověď vlády krále Šalamouna a jím vybudovaného chrámu, se později transponovalo do budoucnosti, jak dosvědčuje paralelní pasáž z knihy Paralipomenon, kde jsou pouze zaměněna slova z *tvého lůna* na *z tvých synů*.²²⁷ S postupem času byl David stále více idealizován a stal se normou pro nové krále, kteří se ale nikdy tomuto stále ideálnějšímu obrazu nemohli přiblížit. Očekávání ideálního Davidovce se eschatologizovala a poté už pouze poslední eschatologický král mohl naplnit tato očekávání. David se stal nedílnou součástí eschatologického očekávání a jako mesiáš není očekáván nikdo jiný, než potomek z jeho dynastie.

3.6.3.1 Titul mesiáš

Král David dal také jméno samotnému mesiáši. Tento titul byl už nadále vyhrazen pouze pro eschatologického mesiáše. Původně bylo termínu **משיח** používáno pouze ve smyslu *pomazaný* a slovesa **משח** ve smyslu *pomazat*. Tedy posvětit něco původně světského. Pomazáním se předmět nebo člověk stali nositeli svatosti od Hospodina.²²⁸ Ve Starém zákoně se setkáváme s pomazanými předměty: sloup,²²⁹ stan setkávání s rituálními předměty,²³⁰ štít;²³¹ nebo osobami: kněží,²³² proroci²³³ a králové.²³⁴ Význam starozákonního termínu pomazat se omezuje pouze na tento rituální posvěcující akt a nemá zatím eschatologický dopad. Z logiky věci ale vyplývá, že pokud veškeré

²²⁶ 2 S 7,11-16.

²²⁷ 1 Pa 17,11.

²²⁸ Ž 89,21: *Nalezl jsem Davida, svého služebníka, pomazal jsem ho svým olejem svatým.* Tento verš vyjadřuje přímou participaci Hospodina na procesu pomazání, který je vykonáván jeho zástupci, kteří tímto předávají jeho svatost. Viz také 1S 10,1.

²²⁹ Gn 28,18n; 31,13.

²³⁰ Ex 30,22-33.

²³¹ 2 S 1,21.

²³² Ex 28,41.

²³³ 1 Kr 19,16.

²³⁴ 2 S 2,4; 1Kr 1,34.

významné kultické předměty a osoby zastupující Hospodina byly pomazané, není možné, aby mesiáš nebyl s Hospodinovou svatostí v těsném spojení, které je vyjádřeno úkonem pomazání. Z rituálního aktu zasvěcení se tak zrodil pojem pro nejvyššího božského vyvoleného, který přivede Izrael ke konečné spáse. S eschatologizovaným pojmem mesiáš se setkáváme až ve spisech intertestamentálních a v Kumránu.²³⁵ Rozvinul se v křesťanství, ale přesto zůstal důležitým i v rabínském judaismu a to až do dnešních dob.

3.6.3.2 Eschatologický prorok a pomazání

Není bez zajímavosti, že v judaismu zůstala zachována i rituální složka pomazání. Rabíni se nikdy plně nevzdali důležitých rituálních předmětů a úkonů popisovaných ve Starém zákoně. Proto také vznikla představa, že i mesiáš bude fyzicky pomazán svatým olejem pomazání. Tento olej byl připraven Mojžíšem podle přesného návodu od Hospodina. Primárně byl určen pro posvěcení stanu setkávání a schrány úmluvy.²³⁶ Rabínská tradice na základě tohoto přesného popisu přípravy oleje určila i konkrétní množství vyrobeného svatého oleje na 12 logů²³⁷.²³⁸ Jelikož je jeho množství takto omezené, a další olej už nemohl být vyroben, je zbytek oleje uchováván do příchodu mesiáše. Olej pomazání byl ztracen v době vlády krále Jošiáše, který ho ukryl, když hrozilo nebezpečí útoku.²³⁹ Ztracený olej pomazání měl podle tradice přinést zpět již

²³⁵ Např.: 1 Henoch 48,10; 52,4.

²³⁶ Ex 30,23-33: *Hospodin dále mluvil k Mojžíšovi: „Ty si pak vezmi nejvzácnější balzámy: pět set šekelů tekuté myrhy, poloviční množství, totiž dvě stě padesát šekelů balzámové skořice, dvě stě padesát šekelů puškvorce, pět set šekelů kasie podle váhy šekelu svatyně a jeden hín olivového oleje. Z toho připravíš olej svatého pomazání, vonnou mast odborně smísenou. To je olej svatého pomazání... ...Izraelcům pak vyhlásíš: To je olej svatého pomazání pro mne a všechna vaše pokolení. Nesmí se vylít na tělo nepovolaného člověka. Nepřipravíte podobný olej stejného složení. Je svatý a zůstane pro vás svatý. Každý, kdo namíchá podobnou mast nebo z ní dá nepovolanému, bude vyobcován ze svého lidu.“*

²³⁷ Log je biblická míra, která odpovídá 0,5 l.

²³⁸ Horajot 11b, Keriot 5a-5b. Na obou místech se nachází diskuse, kde se mimo jiné řeší množství již spotřebovaného oleje a kdo jím byl a nebyl pomazán.

²³⁹ Keriot 5b: *Což není vyučováno: Když se ztratila schrána, ztratil se koš s manou, mísa s olejem pomazání, hůl Áronova s mandlemi a květy a truhla, kterou poslali Pelišťejci darem Bohu Izraele, jak je psáno (1 S 6,8): Zlaté předměty, které přinesete jako oběť za provinění, vložte do truhly po jejím boku. A kdo ji skryl? Jošiáš, král judský ji skryl jak je psáno (2 Pa 35,3): A řekl král (Jošiáš) kněžím: Dejte svatou schránu (do domu, který vybudoval izraelský král Šalamoun, syn Davidův. Už ji nebudete nosit na ramenou).*

zmíněný prorok Eliáš a ve funkci eschatologického proroka²⁴⁰ měl mesiáše pomazat a tím potvrdit jeho mesiášský nárok.²⁴¹

3.6.3.3 Historická osobnost jako norma eschatologického spasitele

Historické či legendární postavy Mojžíše a krále Davida díky své nostalgické idealizaci propůjčili normu a předobraz podobě budoucího spasitele, který tentokrát již v úplnosti naplní boží zaslíbení. Jsme zde svědky procesu eschatologizace historických událostí a postav. Konkrétní osoba se stala vzorem pro budoucí očekávanou spasitelskou figuru. Proces eschatologické transformace vyžadoval časový odstup, který umožnil vyzdvihnutí pozitivních vlastností a činů eschatologizovaného hrdiny. Svou neoddiskutovatelnou roli hrála i palčivá nenaplněnost přítomnosti. Ta byla zveličována neustálým velebením vlády krále Davida a touhou restaurovat tuto slavnou historii Izraele. Upozorňuji zde zejména na onu historičnost. David i Mojžíš byli vždy vnímáni jako skutečné historické postavy a nepatřili tedy do světa mýtů, které by odkazovaly na ideální soužití lidí, jejich hrdinů a bohů. Oba hrdinové jsou doklady splněných zaslíbení a dávají naději v nová naplnění zaslíbení i v budoucnosti. Od slavné vlády Davida zažíval Izrael mnohé negativní historické události, jako například rozkol království, války s okolními národy, zničení chrámu a odvezení do babylonského zajetí. Při pohledu skrze tyto zkušenosti se jevil obraz krále Davida a jeho vlády ideálnější a tím více se upínala touha po Davidovském mesiáši v budoucnosti. Pohledem do dávné slavné historie spolu s přítomným prožitkem existencionálního útlaku se slíbená zaslíbení přetvořila do eschatologického mesiáše. Pokusíme se níže podívat, zdali podobné závěry nevyvodíme i u mesiášova oponenta.

3.6.3.4 Oponenti krále Davida jako oponenti mesiáše

Král David se během upevňování království setkal s mnoha nepřáteli z řad okolních národů, zejména s Pelišťejci, se kterými bojoval již pod vedením krále Saula. Pokud bychom se snažili odhalit nějakou stopu po *antidavidovi*, o kterou bychom se

²⁴⁰ S eschatologickým působením Eliáše je také tradičně spojeno vzkříšení mrtvých, pravděpodobně kvůli jeho schopnosti křísit mrtvé. Viz Mišna Sota 9,15; Jeruzalémský Talmud Šekalim 47c; Sota 49b.

²⁴¹ KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 455-456; PATAI, Raphael. *The Messiah Texts*. 1st edition. Detroit: Wayne State University Press, 1979. s. 143-144; Mechilta Vajassa kapitola 6.

mohli opřít při hledání původu figury antikrista, připadá v úvahu pouze Goliáš. Velmi podrobný rozbor Goliáše jako možné protoantikristovské figury podává Geert Lorein.²⁴² Goliáš je prvním nepřítelem, se kterým se David utká hned po svém pomazání. Goliáš je tedy opravdu nepřítelem Hospodinova pomazaného.²⁴³ Goliáš patřil k Pelištějskému vojsku a pro svou velikost byl označován za obra,²⁴⁴ neboť měřil 6 loket, tj. téměř 3 metry. V bojovém ležení vyzýval na boj muže proti muži Saulovy vojáky. David, který v tuto dobu zavítal na bojiště, jako jediný neváhal tuto výzvu přijmout, neboť pro něj znamenala jasnou urážku Hospodina:

David se tázal mužů, kteří u něho stáli: „Cože dostane muž, který zabije tohoto Pelištejce a sejme z Izraele potupu? Vždyť kdo je ten neobřezaný Pelištejec, že tupí řady živého Boha?“²⁴⁵

Goliáš se spoléhal na svou velikost a těžkou zbroj, které díky své síle mohl unést,²⁴⁶ naproti tomu Davidovi stačil pouze prak, neboť bojoval po boku Hospodina.²⁴⁷

Tento příběh spíše odpovídá popisu hrdinských činů. Goliáš nese pouze některé charakteristiky, které by se daly přisoudit i antikristu. Jeho hlavní vlastností je zejména pýcha. Goliáš je také představitel nepřátelského národa. Na druhou stranu to ale není vůdce nepřátelského národa a také svou činností nesvádí Izraelce, ale naopak je vyzývá, aby bojovali za svou věc. Jeho činnost tedy není nepřátelská vůči spáse Izraele podle pojetí dějin Starého zákona, ale naopak je jejím katalyzátorem. Goliáš umožňuje prokázat Davidovu zbožnost, hrdinství a inteligenci před vojskem a tím proniknout hlouběji ke dvoru krále Saula. Z těchto důvodů nemůže Goliáš patřit ke zdrojům figury antikrista. Goliáš není pravým oponentem zaslíbení, je jen prostředkem Hospodina na cestě k tomuto zaslíbení.

²⁴² LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 31-37.

²⁴³ V 2 S 21,19 a v 1 Pa 20,5 nalezneme pasáže, které za přemožitele Goliáše Gaatského označují Elchanána. Tuto skutečnost Lorein ve svém rozboru výslovně ignoruje, přestože se nabízí možnost, že Davidovi byl tento hrdinský čin přiznán až druhotně. Viz LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 32.

²⁴⁴ 1 Pa 20,6.

²⁴⁵ 1 S 17,26.

²⁴⁶ 1 S 17,5-7: *Na hlavě měl bronzovou přilbu a byl oděn do šupinatého pancíře; váha pancíře byla pět tisíc šekelů bronzu. Na nohou měl bronzové holenice a na ramenou bronzový oštěp. Násada jeho kopí byla jako tkalcovské vratidlo a hrot jeho kopí vážil šest set šekelů železa. Před ním chodíval štítonoš.*

²⁴⁷ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 35.

Druhým velkým davidovským oponentem byl samotný král Saul. Původně také nositel svatého pomazání²⁴⁸ pro svou svévolnost a pošetile provedené oběti²⁴⁹ ztratil přízeň Hospodinovu a tedy i nárok na jeho svatost.²⁵⁰ Nový Hospodinův pomazaný si velmi rychle díky svým hrdinským činům získával oblíbenost.²⁵¹ Saul se cítil ohrožen, stal se Davidovým nepřítelem a začal ho tvrdě pronásledovat.²⁵² David se ale Saulovi nepostaví, neboť respektuje Hospodinovo pomazání.²⁵³ Jejich mocenský spor je ukončen až smrtí Saulovou v boji s Pelištějci v pohoří Gilboa.²⁵⁴

Saulovou motivací je zejména mocenský boj a žárlivost. Je nutno brát ohled na skutečnost, že pisatelé historických knih Davida glorifikovali. Saula nelze považovat za prototyp antimesiáše, protože ho David nepovažuje za svého nepřítele a pouze se mu vyhýbá. Saul přináší záhubu sám sobě, svým synům a Izraelcům, kteří bojovali po jeho boku. Nebyl nepřítelem zaslíbení, ale je zobrazován pouze jako svévolník.

3.6.3.5 Prorocké vize

Spisy proroků Starého zákona reprezentují tvorbu jednotlivých autorů, kteří se odvolávají na vizi seslanou k nim od Boha. Tito proroci se liší od proroků knih historických,²⁵⁵ kteří charakterem své činnosti připomínají spíše profesi,²⁵⁶ nebo kulticko-profétickou skupinu usilující o náboženský a politický vliv v Izraeli. Prohlašují se za zvěstovatele božího slova, přinášejí svým čtenářům důležitá poselství. Cílem jejich slov je obrátit pozornost zpět k Hospodinu. Jsou svědky úpadku víry, a proto chtějí Izrael navrátit zpět na cestu zaslíbení. Společným jmenovatelem jejich zvěsti je vyhlášení soudu nad Izraelem a okolními národy. Kritizují morální úpadek přítomnosti, sociální nespravedlnost,²⁵⁷ kultické svátky ovlivněné okolními náboženstvími²⁵⁸ a vyzývají k návratu k čistému vztahu k Bohu. Proroci byli přítomni klíčovým historickým událostem a jejich vize na ně reagovala. Jimi zažívané události se stávají katalyzátorem

²⁴⁸ 1 S 10,1.

²⁴⁹ 1 S 13.

²⁵⁰ 1 S 15,22-23.

²⁵¹ 1 S 18,30.

²⁵² 1 S 19,1.

²⁵³ 1 S 24; 1Sa 26.

²⁵⁴ 1 S 31.

²⁵⁵ Ti bývají nazýváni přední proroci.

²⁵⁶ ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: Oikumené, 1995. s. 319.

²⁵⁷ Am 2,6-7; Iz 3,12-15.

²⁵⁸ Am 4,7-11; 5,26; 8,14; Oz 2,7-10.

eschatologických očekávání. Proroci byli svědky vlády pozdních Judských a Izraelských králů, Chizkiašových a Jóšiašových reforem i despotické vlády Jojakíma, jehož negativní vliv na úpadek náboženství zaznamenali tehdejší proroci Jeremiáš a Abakuk.²⁵⁹ Pozdější proroci zažili hrozby i útoky Asyřanů. Prorok Izajáš chápe nepřátelskou hrozbu jako projev Boha v dějinách. Je to trest pro bezbožný Izrael.²⁶⁰

V příbězích o praotcích a v příběhu o vyvedení z Egypta byly pozitivní události, jako například zdraví, bohatství a plodnost, nahlíženy jako požehnání od Boha. Proroci přinášejí novou interpretaci dějinné teofanie. Prorocké spisy jsou pro nás svědectvím prožitků jednotlivců, kteří viděli úpadek původního judaismu k rituálnímu synkretismu pod vlivem okolních kultů. Viděli převahu okolních národů a sláva Davidovského království o to víc vynikla v jejich očích. Jejich existencionální zkušenost se alarmujícím způsobem vylučovala s božím zaslíbením spásy. Útoky z vnějšku už nemohly být vykládány ani jako pokušení, tak jako jsme viděli na příkladu knihy Job, neboť proroci zažívali také úpadek čistoty judaismu. Běžní lidé konající oběti často v synkretickém duchu a bez pravé zbožnosti nemohli být rozhodně pokládáni za věrné Jóby.²⁶¹ Jejich víra nebyla zkoušena v pevnosti, protože v očích proroků už dávno pevná nebyla. V logice *věrnost – zaslíbení* zde mohla být uplatněna jedině opačná osa *nevěra – trest*. Pro naši interpretaci figury antikrista je důležité, že to byly právě přítomné události, které byly reinterpretovány na základě zmíněné koncepce dějin. Úpadek víry měl vliv na negativní události a naopak negativní události byly interpretovány jako reakce na úpadek víry. Stavby a události byly uvedeny do kauzálních stavů na základě principu starozákonných dějin *věrnost – zaslíbení* a jeho protipólu *nevěra – trest*. Příkoří, které hrozilo židům, bylo součástí boží teofanie a neslo tak v sobě smysl. Na druhou stranu pronárody nebyly chváleny jako boží nástroje, protože byly poháněny vlastní vzpurností a touhou po moci. Bůh jim pouze vydal nevěrný Izrael v plén.

3.6.3.6 Davidovský královský mesianismus

V tvorbě pozdních proroků začíná narůstat význam Davidovské dynastie. Davidovská vláda byla v porovnání s vládou posledních judských a izraelských králů

²⁵⁹ Jr 22,13-17.

²⁶⁰ Iz 5,25-30.

²⁶¹ V prorockých knihách nalezneme i pasáže odsuzující konání obětí obecně: Am 5,21-25; Oz 6,6; Iz 1,11-15; 43,22-24; Mi 6,6-8; Jr 7,21-23. Viz MOTYER, J.A., BAKER, J.P. Prorockví a proroci. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 821.

pocitována jako vrcholná doba židovského království. Čím vzdálenější od doby krále Davida, tím vzdálenější bylo království od svého ideálu. Očekávání se obrátila do budoucnosti, kdy byl neustále očekáván příchod obnovitele slávy království z rodu Davidova. Nikdo z pozdějších králů, ani Chizkiáš či Jóšiáš, se nepřiblížil věhlasu krále Davida a tak byl slíbený Davidovec nadále očekáván. Zlom v tomto očekávání jistě přineslo zničení chrámu a babylonský exil, tedy období, kdy skončila autonomní vláda dynastie Davidovců. Datovat přesně eschatologizaci Davidovského potomka samozřejmě nelze. Již z podstaty vývoje ideje se takové transformace nemohou odehrávat na konkrétním místě a v čase, ale většinou vyzrávají a postupně pronikají do všeobecného povědomí. Proto se Davidovská královská idea od nostalgického zlatého věku židovského království přenesla na budoucího mesiáše postupně. Knihy proroků eschatologizovanou Davidovskou královskou ideologií obsahují již v rozvinuté podobě. Původní královské Žalmy mohly být také po zániku království díky své poetičnosti snadno chápány v eschatologické rovině. Žalm 2 tak například popisuje marný boj pronárodů s Hospodinovým pomazaným.

Srocují se králové země,

vládcové se spolu umlouvají

proti Hospodinu a pomazanému jeho:

„Zpřetrháme jejich pouta,

jejich provazy pryč odhodíme.“

Ten, jenž trůní v nebesích, se směje,

Panovníkovi jsou k smíchu.

Jednou k nim promluví v hněvu,

ve svém rozlícení je naplní děsem:

„Já jsem ustanovil svého krále

na Sijónu, na své svaté hoře!“

Přednesu Hospodinovo rozhodnutí.

On mi řekl: „Ty jsi můj syn,

já jsem tě dnes zplodil.

Požádej, a národy ti předám do dědictví,

v trvalé vlastnictví i dálavy země.

Rozdrtíš je železnou holí,

rozbiješ je jak nádobu z hlíny. “²⁶²

V žalmech zaznívá univerzalita královské mesiášské vlády.

Bože, předej své soudy králi

a svou spravedlnost královskému synu, ...²⁶³

A panovat bude od moře až k moři,

od Řeky do dálav země.

Divá sběr se před ním bude krčit,

prach budou lízat jeho nepřátelé.

Králové Taršíše a ostrovů přinesou dary,

budou odvádět daň králové Šeby a Seby.

Všichni králové se mu budou klanět,

všechny národy mu budou sloužit.²⁶⁴

Žalm 110 vykresluje mesiášského panovníka nejen jako krále a vítěze nad nepřáteli, ale také jako kněze, který sedí po pravici Boha.

Výrok Hospodinův mému pánu:

„Zasedni po mé pravici,

já ti položím tvé nepřátele

za podnoží k nohám.“

Hospodin vztáhne žezlo tvé moci ze Sijónu.

Panuj uprostřed svých nepřátel! ...²⁶⁵

Hospodin přísahal a nebude želeť:

Ty jsi kněz navěky

podle Malkisedekova řádu.

Panovník ti bude po pravici,

rozdrtí v den svého hněvu nepřátelské krále.

Bude soudit pronárody – plno mrtvol všude –,

on rozdrtí hlavu velké země.²⁶⁶

²⁶² Ž 2,2-9.

²⁶³ Ž 72,1.

²⁶⁴ Ž 72,8-11.

²⁶⁵ Ž 110,1-2.

Po eschatologizaci Davidovského panovníka se stalo všeobecným územ vykládat soudy o konkrétních panovnících jako výroky o očekávaném Davidovci. V tomto eschatologickém smyslu popisují Davidovského krále i proroci.

Neznámější pasáž, která bývá většinou shodně vykládána jako popis Davidovského mesiáše,²⁶⁷ je Izajáš 11:

I vzejde proutek z pařezu Jišajova²⁶⁸

a výhonek z jeho kořenů vydá ovoce.

Na něm spočine duch Hospodinův:

duch moudrosti a rozumnosti,

duch rady a bohatýrské síly,

duch poznání a bázně Hospodinovy.²⁶⁹

Na tuto pasáž bezprostředně navazuje utopický popis všeobecného míru a soužití, kde:

Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívát.²⁷⁰

Prorok Jeremiáš barvitým přirovnáním přináší judaismu další titul pro mesiáše: צַדִּיק צֵמַח (výhonek spravedlivý).

„Hle, přicházejí dny, je výrok Hospodinův,

kdy Davidovi vzbudím výhonek spravedlivý.

Kralovat bude jako král a bude prozíravý

a bude v zemi uplatňovat právo a spravedlnost.

V jeho dnech dojde Judsko spásy

a Izrael bude přebývat v bezpečí.

A nazvou ho tímto jménem:

„Hospodin – naše spravedlnost“.²⁷¹

²⁶⁶ Ž 110,4-6.

²⁶⁷ SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 69.

²⁶⁸ David byl syn Jišaje. 1 S 16,1.

²⁶⁹ Iz 11,1-2.

²⁷⁰ Iz 11,6.

Tato pasáž spolu s veršem z Micheáše 5,1:

*A ty, Betléme efratský,
ačkoli jsi nejmenší mezi judskými rody,
z tebe mi vzejde ten,
jenž bude vládcem v Izraeli,
jehož původ je odpradávná,
ode dnů věčných.²⁷²*

zobrazuje mesiáše jako preexistentní bytost. Tím je vyjádřena nejen předurčenost příchodu mesiáše v rámci dějin spásy, ale také jeho význam z hlediska osudu celého stvoření. Je vyslovena nezpochybnitelnost spásy, neboť její nositel byl zrozen nebo předurčen již při stvoření. Je to jeden z příkladů, kde je očekávaná budoucnost zasazená do celistvého lineárně dějinného kontextu, který již od stvoření světa počítá s jeho koncem a naplněním zaslíbení.

3.7 Konkrétní osoba provolaná mesiášem

Proroci Ageus a Zacharjáš byli svědky návratu několika skupin židů z exilu. Po Kýrově souhlasu s rekonstrukcí Jeruzalémského chrámu²⁷³ byly jen položeny základy a obnoveny oběti. Stavba samotná postupovala velmi pomalu a nakonec se práce téměř zastavily.²⁷⁴ Politické změny v Perské říši, které ustaly s nastupem silného panovníka Dareia I., negativně působily na prvotní nadšení.²⁷⁵ V této době povstal prorok Ageus a krátce po něm Zacharjáš s výzvou k obrácení a k očistě víry. Rozhodné iniciativy se chopil Davidovec Zerubábel a dokončil chrám, který byl znovu zasvěcen v roce 515 př.n.l.. Zerubábel se stal pravděpodobně prvním člověkem, který byl identifikován s očekávaným pomazaným vládcem a knížetem.²⁷⁶

²⁷¹ Jr 23,5-6.

²⁷² Mí 5,1.

²⁷³ Ezd 1.

²⁷⁴ SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad 1999. s. 71.

²⁷⁵ Ezd 4.

²⁷⁶ Hebrejsky משיח – také jeden z titulů používaných často v souvislosti s mesiášem. Například Ez 37,25: *Budou sídlit v zemi, kterou jsem dal Jákobovi, svému služebníku, v níž sídlili vaši otcové. Budou v ní sídlit*

Podvrátím trůny všech království a zlomím sílu království pronárodů, převrátím vůz i s těmi, kteří na něm jezdí, klesnou koně i s jezdci, každý padne mečem svého bratra. V onen den, je výrok Hospodina zástupů, vezmu tebe, svého služebníka, Zerubábeli, synu Šealtielův, je výrok Hospodinův, a učiním tě pečetiím prstenem, neboť jsem tě vyvolil, je výrok Hospodina zástupů. ²⁷⁷

Zacharjáš také vyzdvihuje zbudování chrámu jako mesiášský počín, ale současně zdůrazňuje úlohu velekněze, který se od této doby stane hlavním představitelem chrámového judaismu.

Nato jsem mu řekl: „Co znamenají ty dvě olivy po pravé i po levé straně svícnu?“ A dále jsem se ho otázel: „Co znamenají ty dva trsy oliv, které jsou nad dvěma zlatými žlábkami, jimiž vytéká zlato?“ Tu mi řekl: „Ty nevíš, co to znamená?“ Řekl jsem: „Nevím, můj pane.“ Odvětil: „To jsou ti dva synové nového oleje, kteří stojí před Pánem celé země.“ ²⁷⁸

Dáš zhotovit tiáru, vstaviš ji na hlavu velekněze Jóšuy, syna Jósadakova, a řekneš mu: „Toto praví Hospodin zástupů: Hle, přijde muž jménem Výhonek, vyraší odspodu; ten zbuduje Hospodinův chrám. Ano, on zbuduje chrám Hospodinův a bude obdařen velebností. Bude sedět na svém trůnu a vládnout a bude na svém trůnu knězem; mezi obojím bude pokojná shoda.“ ²⁷⁹

Na tomto místě vidíme, jak konkrétní nábožensko-politická situace ovlivnila prorocké texty. Zerubábel pravděpodobně nebyl nikdy korunován králem a z politické scény zmizel, do popředí se dostal velekněz Jóšua, syn Jósadakův. Text naznačuje vládní kooperaci velekněze s mesiášským králem.

oni i jejich synové a synové jejich synů navěky a David, můj služebník, bude jejich knížetem navěky. Tento termín zdůrazňuje politickou úlohu mesiáše.

²⁷⁷ Ag 2,22-23.

²⁷⁸ Za 4,11-14.

²⁷⁹ Za 6,11-13.

3.8 Den Hospodinův

Svévolnost útočících nepřátelských národů, nepravosti a úpadek ve víře uvnitř židovské komunity se odrazily v představě o Dnu Hospodinově, kterou nalezneme na mnoha místech ve spisech starozákonních proroků. Pravděpodobně nejstarší popis Dne Hospodinova nalezneme v proroctví Ámose, který vystupoval zejména proti zpohanštěnému kultu.

Na všech vinicích bude nářek,

neboť projdu tvým středem, praví Hospodin.

Běda těm, kdo touží po dni Hospodinově!

K čemu vám bude den Hospodinův?

Bude tmou, a ne světlem! ...

Nenávidím vaše svátky, zavrhl jsem je,

ani vystát nemohu vaše slavnostní shromáždění. ...

Přesídlím vás až za Damašek,

praví ten, jehož jméno je Hospodin, Bůh zástupů.²⁸⁰

Z textu je zřejmé, že termín Den Hospodinův byl již běžně používán. Jeho koncepce je vrcholem eschatologických představ Starého zákona. Pro Ámose je Den Hospodinův dnem soudu nad modloslužebným Izraelem. Tomuto soudu se nevyhnou ani zlovolné pronárody, které sužují Izraelce, nebo je svádí k víře ve svá božstva.

3.9 Výroky proti králům

U Izajáše jsme poukázali na jeho interpretaci útoku Asyřanů jako projevu božího hněvu vůči nevěrným Izraelitům. Podle proroka Izajáše hněv dolehne boží také na Asyřany, Babylon a ostatní národy.²⁸¹ Izajášovo proroctví o zkáze Babylonie a jejího krále přineslo jméno Lucifer, který se stane synonymem pro satana.

Jak jsi spadl z nebe,

třpytivá hvězdo, jitřenky synu!

²⁸⁰ Am 5,17-18.21.27.

²⁸¹ Babylon: Iz 13 (v. 3 a 9 zmiňuje Den Hospodinův), Asyřané: 14,24-56, Moáb: Iz 15.

*Jak jsi sražen k zemi,
zotročovateli pronárodů!*

A v srdci sis říkal:

*„Vystoupím na nebesa,
vyvýším svůj trůn
nad Boží hvězdy,
zasednu na Hoře setkávání
na nejzazším Severu.”²⁸²*

Izajáš parodicky popisuje babylonského krále,²⁸³ a jméno syn jitřenky²⁸⁴ vyjadřuje snahu babylonských králů odvodit svůj původ od bohů. Septuaginta toto epiteton překládá jako *Εωσφόρος*, ve vulgátě je přeloženo jako Lucifer neboli světloňoš.²⁸⁵ Zmíněná pasáž je také signifikantním příkladem imaginativního přístupu k textu. Výrok, který původně prorokoval boží soud nad modloslužebným babylonským králem, se stal tajemným veršem vztahujícím se k nadpozemské bytosti a vysvětlujícím její původ pádem z nebes. Příběh o pádu Lucifera z nebes byl rozvinut později, zejména v intertestamentální literatuře.

Podobné prorocké útoky na pohanské krále, kteří si nárokovali božskost nebo božský původ, nalezneme i u proroka Ezechiela. V 28. kapitole jsou dva žalozpěvy proti týrskému králi:

„Lidský synu, řekni týrskému vévodovi: Toto praví Panovník Hospodin:

Ve svém domýšlivém srdci si říkáš:

*„Jsem Bůh, sedím na božském trůnu
v srdci moří.”*

Jsi člověk, a ne Bůh,

i když své srdce vydáváš za srdce božské! ...

„Protože své srdce vydáváš za srdce božské,

hle, přivedu na tebe

²⁸² Iz 14,12-13.

²⁸³ Jde pravděpodobně o Nebuchadnezzara nebo Nabonida.

²⁸⁴ הַיְלֵל בֶּן-יִתְרֵן

²⁸⁵ V Novém zákoně nalezneme dva odkazy na tento verš, které osvědčují pozdější identifikaci Lucifera se satanem. Zj 9,1: *Zatroubil pátý anděl. A viděl jsem, jak hvězdě, která spadla z nebe na zem, byl dán klíč od jícnu propast.* Lk 10,18: *Řekl jim: „Viděl jsem, jak satan padá z nebe jako blesk.”*

*cizí, kruté pronárody;
na krásu tvé moudrosti vytasí své meče,
znesvěτί tvou skvělost.²⁸⁶*

Obdobná řeč s barvitým popisem smrti je směřována v kapitole 29 k faraonu:

Mluv: Toto praví Panovník Hospodin:

*Jsem proti tobě, faraóne,
králi egyptský,
ohromný draku, který odpočíváš
uprostřed svých toků
a říkáš: ‚Ta řeka je má,
já jsem si ji udělal.‘*

*Vetknu do tvých čelistí háky a způsobím, že ryby tvých toků přilnou k tvým šupinám,
vytáhnu tě z tvých toků i se všemi rybami tvých toků, jež přilnuly k tvým šupinám.*

*Pohodím tě na poušti,
tebe i všechny ryby tvých toků,
dopadneš na povrch pole,
nebudeš sebrán a nebudeš shromážděn,
dám tě za pokrm
zemské zvěři a nebeskému ptactvu.²⁸⁷*

Tato tři proroctví proti rouhačským králům vykazují společné znaky. Všichni tři králové se prohlašují za bohy, což je také jejich hlavní rouhačský zločin proti pravému Bohu. Na základě svého božského původu se chovají vzpurně a domýšlivě, jsou kritizováni za svou pýchu.²⁸⁸ Všem je prorokována násilná smrt buď rukou Hospodina, nebo ze strany jiných krutých pronárodů, které jsou tak vykonavateli božího soudu.²⁸⁹ Žádný z králů není řádně pohřben, ale je pohozen, nebo rozsápán.²⁹⁰ Vidíme, že konkrétní panovníci, známí pro svou vzpurnost a domýšlivost, byli trnem v oku věřících židů, kteří jakékoliv sebezbožšťování pociťovali jako největší urážku Boha. Zároveň jde

²⁸⁶ Ez 28,2.6-7.

²⁸⁷ Ez 29,3-5.

²⁸⁸ Ez 28,5; 29,3; Iz 14,11.

²⁸⁹ Ez 28,7.

²⁹⁰ Ez 28,8.18; 29,5; Iz 14,9.

o představitele národů, kteří měli velmi blízko k Izraeli a často jej politicky ohrožovali. Mezi badateli převládá stanovisko, že pasáž z Iz 14,12 je zdrojem, ze kterého čerpala idea satana.²⁹¹ Domnívám se, že v těchto prorockých výrocích proti bezbožným králům, na které dolehne trest boží během Dne Hospodinova, můžeme naopak hledat původ figury antikrista.

Proroci odhalují tyto rádoby božské panovníky jako obyčejné domýšlivé lidské krále, jejich nároky na božskost označují jako falešné a rouhačské. Nepřátelští panovníci byli považováni za mocné a bohaté vládcy, kteří ohrožovali samostatnost židů. Jejich existence se neslučovala se zaslíbeními a jejich moc se zdála být neatřesitelná. Nic v přítomnosti nenasvědčovalo tomu, že by mohli doplatit na své bezstarostné rouhání a útlak židů. Tento existencionálně zažitý konflikt mezi přítomností a zaslíbenými spásnými událostmi budoucnosti našel své vyjádření v naději na spasitelskou eschatologickou teofanii na konci dějin. Tyto mocné osoby umenšují slávu Boha prohlášením své vlastní božskosti. Pouhou svou existencí, umocněnou negativním vlivem na židovský národ, odporovaly výsostnému majestátu a smyslu dějin vůbec.

Všichni tři zmínění králové jsou reprezentanty nepřátelských národů. Původní koncept nepřátelství na rovině *vyvolený národ proti pronárodům*, který byl platný v době obsazování země zaslíbené, eventuálně *kmen praotců proti ostatním kmenům a národům*, platný v době nejstarších praotců, byl pod vlivem vlastní židovské královské ideologie transformován na nepřátelství *vyvoleného národa reprezentovaného vyvoleným Davidovcem proti nepřátelským národům reprezentovaným jejich králi*. Nepřátelskost pronárodů je zde koncentrovaná do konkrétní osoby, která reprezentuje národ jak vnitřně, tak zvnějšku ve vztazích k ostatním národům.

Král babylonský, faraon a král Týru jsou právoplatnými reprezentacemi figury antikrista. Proroci Izajáš a Ezechiel viděli tyto krále jako reprezentanty protispasitelských sil. Sebezbožnění mocných a bohatých králů je výzva Izraeli: Podrobte se nám, my jsme mocní vládcové, naše moc je zde a je viditelná. Proto proroci varují před Dnem Hospodinovým, který se v pohledu na mocné okolní národy a jejich krále zdál být neskutečně vzdálený.

Prohlášení se za boha znamená vyhlášení realizace spásy. Pokud by bylo božstvo vtěleno do nějakého člověka, už by nebylo třeba čekat na spásu v budoucnu, neboť by již byla přítomná prostřednictvím vtěleného boha. Existence mocného národa

²⁹¹ McGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994. s. 25-26.

reprezentovaná jeho politickým vůdcem, který nepřímou tvrdí, že je realizací spásy či vrcholem dějin, je popřením budoucích zaslíbení daných Bohem, popřením koncepce Bohem vyvoleného národa vůbec. Židé, kteří v té době prožívali naprostý opak zaslíbení (rozpad a konec království, ztráta politické suverenity, zničení kulturního centra, odvezení elit do zajetí), viděli slávu národů, které v té době byly na vrcholu moci a prožívaly tak zaslíbení, která byla přislíbena židům.

Reakce na takto nesprávně naplněnou spásu ale nezpůsobila odklon od víry ve vyvolený národ. Naopak je nutila popřít realitu naplněnosti spásy u cizích mocných národů. Proroci popřeli nejprve oprávněnost božského nároku pohanských králů jako falešnou a zdůraznili, že i přes nesmírnou moc a bohatství se jedná o pouhého člověka. Úspěch a neotřesitelné postavení národů, které byly na vrcholu moci deklasovali, důrazem na dočasnost jejich světovlády. Proroci trefně využili zkušenosti z politické historie, která zaznamenala mnoho mocných království, po kterých už v době proroků zůstaly jen pověsti. Viděli, že moc získaná v tomto přítomném světě nikdy neměla z pohledu dějin dlouhého trvání, i když vlády národů trvaly z pohledu jedné generace velmi dlouho a zdály se tak téměř věčné. Proroctví proti králům ukazuje, že jejich moc je pouze dočasná, a to nejen z pohledu Dne Hospodinova, ale i budoucích dějin, neboť například králi týrskému byl prorokován konec z rukou jiných mocnějších národů. Tímto způsobem vyjadřují proroci absenci trvalosti v moci národů, která není odvozena od moci pravého Boha. Mocné národy byly a budou, ale žádný nebude vládnout věčně, protože není Bohem vyvolen. Přes nestálost vlád mocných národů není popřena účast Boha na dějinách. I v případě pádu týrského krále rukou jiných národů je výslovně řečeno, že je na něj přivede Hospodin.²⁹²

Prorocké výroky proti králům představují klíčový prvek v konstrukci figury antikrista. Pro definici antikrista je nutné nahlédnout za povrchní popis konce těchto králů a pochopit jejich vztah k dějinné koncepci Starého zákona. Je nesporné, že výroky proti králům patří do eschatologických představ judaismu, neboť tyto události jsou součástí Dne Hospodinova. Ten představuje vrcholnou teofanii v dějinách, která dokončí očekávaná zaslíbení rázným ukončením mocenské situace, která je nepříznivá vůči vyvolenému národu. Boží intervence v dějinách jasně prokáže vyvolenost židovského národa a nastolí stav, který odpovídá přislíbené spáse. Den Hospodinův tak představuje vrcholný bod eschatologie Starého zákona. Je to radikální ukončení přítomných dějin

²⁹² Ez 28,6-7.

přímým a aktivním vstupem Boha. Boží moc je projevna natolik, že jí poznají i okolní národy a poznají tak pošetilost a malost svého dosavadního jednání.

Řekni: Toto praví Panovník Hospodin:

Jsem proti tobě, Sidóne,

a budu oslaven v tvém středu.

I poznají, že já jsem Hospodin;

až v něm vykonám soudy,

budu v něm posvěcen.

Sešlu na něj mor,

krev do jeho ulic,

budou uprostřed něho padat skolení,

meč na něj dolehne ze všech stran.

I poznají, že já jsem Hospodin.²⁹³

Bude napraven nepříznivý stav uvnitř židovského národa, který byl hlavní motivací činnosti proroků. Mnohem větším hříchem, než svévolnost národů, je nedostatečná zbožnost a poklesky mezi samotnými židy, neboť právě židé, ne pronárody, jsou vázáni smlouvou. Cílem výzvy je tedy očista víry. Věřícím je prostřednictvím tohoto varování poskytnuta možnost návratu mezi pravověrné, neboť jen ti budou zachráněni. Nepřátelé Boha budou ztrestáni jak uvnitř Izraele, tak i vně, jako nepřátelské národy a jejich králové. Bude zachráněn jen pozůstatek Izraele.

V onen den se pozůstatek Izraele

s uprchlíky domu Jákobova

nebude už opírat o toho, který ho bije,

ale bude se věrně opírat o Hospodina,

Svatého, Boha Izraele.

Pozůstatek se vrátí, pozůstatek Jákoba,

k Bohu – bohatýru.

Neboť i kdyby bylo tvého lidu, Izraeli,

jak mořského písku,

²⁹³ Ez 28,22-23.

vrátí se k němu jen pozůstatek.

Je rozhodnut skoncovat,

jako záplava se valí spravedlnost.

Ano, Panovník, Hospodin zástupů, se rozhodl

učinit konec, a to po celé zemi.²⁹⁴

Pouze věrní ve víře přežijí zkázu Dne Hospodinova a ti, co se spoléhají na moc národů a jejich zbožštěných vládců, budou zničeni:

Běda těm, kdo sestupují pro pomoc do Egypta,

na koně spoléhají,

doufají ve vozy, že jich je mnoho,

v jízdě, že je velmi zdatná;

ale ke Svatému Izraele nevzhlížejí,

nedotazují se Hospodina.

Leč i on je moudrý. Přivodí zlé věci,

neruší svá slova.

Povstane proti domu zlovolníků,

proti pomoci vyžádané od těch, kdo páchají ničemností.²⁹⁵

Důvěra v ochranu mocných národů a jejich reprezentantů je pošetilá, neboť žádný z mocných národů neobstojí před spásným jednáním Boha.

3.9.1 Motivace antikrista v podobě králů

Při popisu motivace falešných proroků jsem došel k závěru, že jejich motivace spočívá na vnímání jejich důležitosti. Falešný prorok mohl být motivován iluzivním přesvědčením o správnosti svého náboženství, nebo mohl záměrně odporovat spáse Izraele. K zajímavému závěru můžeme dojít při úvaze o možné motivaci nepřátelských králů. Stejně jako u falešného proroka je z pohledu židů jejich možná božskost nebo povolání od jejich bohů vyloučena, ač sami o tom mohli být naprosto přesvědčeni. Na druhou stranu jejich jednání se odehrává zejména ve sféře vojensko-politické. Mají moc a

²⁹⁴ Iz 10,20-23.

²⁹⁵ Iz 31,1-2.

snazí se ji nejenom udržovat, ale hlavně rozšiřovat. Židé pocítovali, že se tak dělo většinou na jejich úkor. Ve sféře náboženské byl proroky negativně vnímán zejména vliv pohanských kultur, který pronikal od těchto národů. Židé mohli být pohledem na úspěchy mocných národů sváděni k myšlence, že za jejich úspěchy stojí jejich božstva. Pokud přesto tito králové aktivně rozšiřovali svůj kult, stojí za jejich jednáním zejména upevňování jejich moci. Z rozboru prorockých výroků proti králům vyplynulo, že jejich moc a blahobyt, a tedy moc a blahobyt jejich národů, lze vykládat tak, že dosáhli vlastní formy spásy. Naopak židé pocítovali nespravedlnost v tom, že zaslíbení, která byla přiřknuta jejich národu, nyní užívají pohanské národy. Eschatologické očekávání prorockých knih spočívá v převrácení této situace ve prospěch Izraele a v neprospěch mocných národů.

Jako jste byli zlořečením mezi pronárody, dome judský a dome izraelský, tak budete požehnáním, až vás zachráním. Nebojte se! Jednejte rozhodně.²⁹⁶

Radikální eschatologické vize Dne Hospodinova tak představují mocenskou a náboženskou revoluci odpovídající očekávanému stavu zaslíbení. Jejich intenzita je dána především velkou propastí mezi současnou situací a vysněným obrazem budoucí slávy Izraele. Rozdíl ještě umocňuje současná sláva a moc okolních království a jejich králů. Příznačné je, že v dobách slávy Izraele, zejména za vlády krále Davida a Šalamouna, nebyly eschatologické naděje tak silné, jako při politickém úpadku v období působení proroků. Pro radikální očekávání obratu je nezbytné silné prohloubení rozdílu mezi přítomnou a ideální situací.

Pokud obrátíme perspektivu k hypotetickému pohledu mocných králů a jejich národů na případný příchod konce světa, nalezneme jejich motivaci. Mocné národy a králové jsou spokojeni v přítomném stavu, maximálně očekávají růst a zlepšení, ale stále v rámci aktuální historie. Jakákoli radikální revoluce přinášející mocensko-náboženské změny je pro ně nežádoucí, protože jim žádné zlepšení nepřinese, naopak je připraví o vlastní blahobyt. Z jejich pohledu by byl zásah do přítomného mocensko-politického uskupení vnímán negativně, ať už by ho způsobil jiný nový mocichtivý národ, nebo intervence nadpozemské bytosti. Jejich cílem je udržení statu quo, zachování

²⁹⁶ Za 8,13.

mocenských struktur a zabránění větším změnám, které by vedly k nežádoucím přesunům moci.

Na tomto místě se vřejmně nacházíme blízko nalezení nové definice figury antikrista. Jak již bylo naznačeno definice antikrista na základě popisných charakteristik oponenta spásy z jednotlivých textů je metoda příliš povrchní a nedosahuje se k podstatě fenoménu. Pokud bychom tuto deskriptivní metodu použili na prorocké výroky proti králům, které jsou východiskem pro ideu antikrista, získali bychom jen tyto charakteristiky:

- 1) král nebo jiný adekvátní titul pro představitele národa
- 2) prohlašuje se za boha
- 3) je domýšlivý a pyšný
- 4) bude zničen Bohem
- 5) nebude pohřben

Zmíněné charakteristiky nejsou definicí oponenta spásy, neboť pouze reflektují povrchní sdělení textu, nezasahují hlouběji do myšlenkového podhoubí, které stojí za touto představou. Důležitá není forma oponenta spásy, ani to, jestli bude nebo nebude pohřben. Není podstatné, zdali má titul krále nebo ne, za touto informací se skrývá jiný důležitější význam. Konkrétní král je vyjádřením skutečnosti, že prorocký eschatologický scénář je reakcí na konkrétní prožitek v přítomnosti. Klíčová informace nesděluje, že během Dne Hospodinova bude zlikvidován král týrský, babylonský a faraon egyptský, ale skutečnost, že spásu nepřátelskou moc je možné nalézt v konkrétní historické postavě. Prohlášení za boha, domýšlivost a pýcha pravděpodobně reflektuje královskou ideologii babylóňanů a egyptanů. Z pohledu pojetí dějin je důležitá spíše skutečnost, že si tato postava nárokuje moc, která není odvozená od Hospodina. Tohoto nepřátelského vládce nějaký židovský Hospodin vůbec nezajímá. Přesný popis usmrcení a zdůrazněné nepohřbení jeho těla má kontrastovat s jeho nynější absolutní mocí a také s tendencí králů stavět si nákladné hrobky a zajistit si tak nesmrtelnost. Ponižující konec vyjadřuje, že skončí ničím neotřesitelný klid současných kultur. Mocní králové se nemuseli obávat, že zůstanou nepohřbeni. Pevně věřili v kontinuitu a nezničitelnost své kultury, neboť měli za sebou dynastie svých předchůdců. Nepohřbení znamená zničení celé kultury a tradic nepřátelského národa. Je to vyjádření naprosté revoluční změny, nejen střídání u moci.

Skutečnost, že je to Bůh, který buď přímo, nebo prostřednictvím jiných národů způsobuje zkázu, znamená, že není v přítomnosti proroků žádná jiná síla, která by tyto mocné nepřátelské národy mohla ohrozit. Sám Izrael nemá šanci vydobýt si svůj královský statut, pokud nebude mít na své straně Hospodina. V případě týrského krále, který bude poražen nepřátelským národem, sice evokuje možnost jeho porážky i před eschatologickým koncem, ale důležité je, že i zde je přítomna ona boží hybatelská síla, která týrského krále vydává nepřítelům všanc. Jeho porážka je božím projevem ekonomie spásy. Není to událost v rámci běžné historie národů. Naopak je to vykonání božího trestu a je zároveň součástí eschatologické revoluční změny.

V rámci tohoto hermeneutického výkladu v podstatě nezáleží, zda jde o hlavního reprezentanta národa, nebo o celý národ. Obsahem poselství je očekávaná radikální změna nábožensko-politické situace. Opozice zde představuje skutečnost nepřijatelnou pro spásu. Z důvodu zachování integrity popisu vývoje zůstane přesto tato práce i nadále věrna pojetí figury antikrista v jeho individuální formě a pokusí se aplikovat tento výklad i na pozdější reprezentace eschatologického protivníka. Za zdůraznění stojí ještě dále skutečnost, že pro figuru antikrista zde není důležitá přítomnost lidského mesiáše s tou výhradou, že pojetí Davidovského mesiáše je v prorockých knihách již plně rozvinuto.

3.10 Góg a lid ze severní země

Prorok Ezechiel přidává vedle výroků proti králům k formování figury antikrista další důležitý zdroj. Celá 38. a 39. kapitola je věnována prorockví o příchodu a zničení Góga. To nese mnoho shodných prvků s výroky proti králům, ale nalzáme v něm i některé originální odlišnosti, které nutí vyložit tuto problematiku samostatně. Rozdíl je také v pozdějším vlivu na eschatologii, neboť Góg bude hojně využívanou postavou v eschatologii jak křesťanské, tak zejména rabínské. V promluvě proti týrskému králi jsme četli, že bude vydán napospas krutým a divokým národům. Ezechiel prezentuje Góga jako vůdce takového divokého národa, který byl předurčen, aby loupeživě vpadl do země izraelské.

Před mnohými dny jsi byl určen k tomu , abys na sklonku let vtáhl do země, která se zatím zotaví po meči. Její lid, shromážděný z mnohých národů na hory izraelské, které ustavičně zůstávaly pusté, bude vyveden z národů a všichni budou bezpečně bydlet. Tu

*přitáhneš a přiženeš se jako bouře, jako oblak přikryješ zemi, ty i všechny tvé voje a mnoho národů s tebou.*²⁹⁷

*Toto praví Panovník Hospodin: „Což to nejsi ty, o kterém jsem mluvil v dávných dobách skrze izraelské proroky, své služebníky, kteří prorokovali v oněch dnech, po léta, že tě na ně přivedu?”*²⁹⁸

V textu je výslovně uvedeno, že k jeho vpádu dojde až po shromáždění Izraele ve svaté zemi na konci věků. Příchod Góga je tedy časově situován až do eschatologických událostí.

Postava Góga samotného je velmi těžce vyložitelná. V hebrejském textu Starého zákona se vyskytuje pouze ve zmíněných dvou kapitolách knihy Ezechiel.²⁹⁹ Ezechiel užívá jména Góg ve spojení se jménem Magóg, které známe i z jiných knih Starého zákona. Magóg je uveden v seznamu národů v Gn 10,2 jako jeden ze sedmi synů Jefetových a ve stejné souvislosti v přehledu národů v 1Pa 1,5. Z tohoto vyplývá, že jméno Magóg bylo již dříve v obecném povědomí. Etymologické teorie usilují spíše o odvození jména Magóg ze souvislosti s jeho eschatologickým užitím. Slovo Magóg může být složeno z akadského nebo hebrejského prefixu označujícího zemi nebo místo, odkud pochází Góg, tedy druhé slovo obsažené ve slově Magóg. Druhá možná etymologie vychází z kreativního užití hebrejského jazyka. Magóg může být kryptogramem pro Babylon, neboť při obrácení konsonant na גג³⁰⁰ a zaměnění písmen o jedno písmeno abecedy zpět získáme בבל, tedy Babylon.³⁰¹ Obě etymologie jsou v souladu s použitím termínu Magóg v Ezechielovi, neboť ten tohoto pojmu používá k označení země, ze které Góg přichází.

²⁹⁷ Ez 38,8-9.

²⁹⁸ Ez 38,17.

²⁹⁹ V Septuagintě se vyskytuje častěji, například v prorocství Bileámově v Nu 24,7 nahrazuje Agaga a v Dt 3,1.13 nahrazuje krále Óga.

³⁰⁰ Tato interpretace bohužel ignoruje konsonantu ך ve jméně Magóg.

³⁰¹ Obdobně i v Jr 25,26; 51,41 ששך může být vykládáno jako בבל na základě tak zvané metody *abtaš*, kde jsou písmena zaměněna za své zrcadlové protějšky z druhé poloviny hebrejské abecedy. Viz LUST, J. Magog. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 535-537.

Samotný Góg je větší etymologickou záhadou. Nejčastějším výkladem tohoto slova je odvození od jména lýdského krále Gýga.³⁰² Tato etymologie se snaží hledat za figurou Góga reálnou postavu. Bohužel určení konkrétní historické osobnosti, která inspirovala Ezechiela, je problematické stejně, jako přesná datace tohoto textu.³⁰³ Inspirace konkrétní postavou je možná, ale není to klíčové sdělení textu. Způsob popisu a časové zasazení útoku Góga do eschatologické budoucnosti má spíše evokovat vzednutí sil nepřátelských spáse před konečným nastolením míru pod vládou Hospodina.

Ezechiel zmiňuje, že Góg přichází z nejzazšího severu.

*Vyjdeš ze svého místa, z nejzazšího severu, ty i mnoho národů s tebou, všichni jezdci na koních, velké shromáždění, velké vojsko.*³⁰⁴

Toto je odkazem na legendární nepřátelský lid pocházející z divokého severu, o kterém se zmiňují také proroci Jóel a Jeremiáš.

Toto praví Hospodin:

„Hle, ze severní země přichází lid,

pronárod veliký povstává z nejdlejších koutů země.

Chopí se luku a oštěpu,

budou krutí a nebudou znát slitování,

jejich hlas bude hučet jako moře,

přijedou na koních

seřazeni jako muži k boji

proti tobě, dcero sijónská.“³⁰⁵

Vzdálím od vás Seveřana,

zaženu ho do vyprahlé, zpustošené země,

jeho předvoj do moře východního,

³⁰² MCGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994. s. 26; ELLISON, H.L. Góg a Magóg. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 276-277.

³⁰³ Podle různých datací se můžou za Gógem skrývat různé osobnosti, například vojevůdce Kýrový armády, Alexandr veliký nebo Antiochus IV. Viz LUST, J. Gog. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 373-375.

³⁰⁴ Ez 31,15.

³⁰⁵ Jr 6,22-23.

jeho zadní voj do moře západního.

A bude z něho vystupovat zápach, hnilobný puch,

neboť chtěl vykonat veliké věci.³⁰⁶

Obě pasáže dokládají existenci legendy o nepříteli ze severu, který dolehne na Izraelce. Nejčastěji bývá tento nepřítel identifikován se Skythy pro jejich pověstné válečné umění, a nebo s Babyloňany, což by odpovídalo etymologickému ztotožnění Magóga s Babylonem. Ezechiel zdůrazňuje eschatologické časové umístění příchodu tohoto legendárního severního nepřítele výslovným uvedením, že Góg ze země Magóg přijde až na sklonku let, kdy bude Izrael už shromážděný. Ezechiel také připouští předurčenost Gógova příchodu a verš 10:

Toto praví Panovník Hospodin: „V onen den ti vstoupí na srdce různé věci a pojmeš zlý úmysl.³⁰⁷

naznačuje Gógovu možnou nesvobodnou vůli v tomto jednání. Každopádně je vyjádřena boží kontrola nad těmito událostmi, stejně jako předurčenost spásy i tohoto eschatologického boje.

Armáda Góga zahrnuje spojence, jako jsou Mešek, Túbal, Kúš, Pút, Gomera a jiní, kteří jsou zaznamenáni v Gn 10 mezi potomky Noemových synů. Tento odkaz k dávným dějinám vzniku národů naznačuje důležitost tohoto boje pro celou koncepci biblických dějin. V rámci eschatologických událostí dojde k vypořádání s hlavními pronárody, jejichž pouhá existence je neslučitelná s novým eschatologickým řádem. Jejich nepřijatelnost názorně ukazují i verše o způsobu odklizení ostatků mrtvých z armády Góga.³⁰⁸

„Onoho dne se stane, že určím Gógovi místo pro hrob v Izraeli tam v Údolí nájezdníků na východ od moře. To uzavře nájezdníkům cestu. Tam pohrbí Góga i všechen jeho hlučící dav a nazvou je Údolí Gógova hlučícího davu. Po sedm měsíců je bude dům izraelský pohrbívat, aby očistil zemi. Bude je pohrbívat všechen lid země a získají si tím jméno. V ten den budu oslaven, je výrok Panovníka Hospodina. Mužové k tomu oddělení

³⁰⁶ JI 2,20.

³⁰⁷ Ez 38,10.

³⁰⁸ Tělo Góga samotného je obdobně jako tělo faraóna z Ez 29 ponecháno napospas dravé zvěři. Viz Ez 29,4.

budou neustále procházet zemí a pohřbívat nájezdníky zbylé na tváři země, aby ji očistili; po sedm měsíců ji budou prohledávat. Budou procházet zemí křížem krážem. Kdo uvidí lidskou kost, postaví vedle ní znamení, než ji hrobaři pohřbí v Údolí Gógova hlučícího davu. Také jedno město bude mít jméno Hamóna (to je Hlučení). Tak očistí zemi. „³⁰⁹

Příchod Góga do země Izraelské doprovází silné zemětřesení,³¹⁰ po kterém začne boj i mezi vojsky Góga³¹¹ a nakonec dojde ke zničení celé Gógovy armády, které je připsáno samotnému Hospodinovi.³¹² Důvod Hospodinovy intervence je konečné projevení jeho moci.³¹³

Uprostřed svého izraelského lidu dám poznat své svaté jméno a už nedopustím, aby mé svaté jméno bylo znesvěcováno. I poznají pronárody, že já jsem Hospodin, Svatý v Izraeli.³¹⁴

Teprve po vyvraždění nepřátel a zahlazení všech stop jejich existence přichází konečný mír Izraele v zaslíbené zemi, kde s nimi pobývá projevený Hospodin.

Proto praví Panovník Hospodin toto: „Nyní změním Jákobův úděl a smiluji se nad celým domem izraelským. Budu horlit pro své svaté jméno. Odpykali si svou hanbu a všechnu svou zpronevěru, které se vůči mně dopustili; budou bezpečně bydlet ve své zemi a nikdo je nevyděsí. Ukážu na nich svou svatost před očima mnohých pronárodů tím, že je přivedu zpět z národů a shromáždím ze zemí jejich nepřátel. I poznají, že já jsem Hospodin, jejich Bůh, který je přesídlil mezi pronárody. Já je shromáždím do jejich země. A neponechám tam už nikoho z nich. Svou tvář už před nimi nebudu skrývat, neboť jsem vylil na dům izraelský svého ducha, je výrok Panovníka Hospodina. „³¹⁵

³⁰⁹ Ez 39,11-16.

³¹⁰ Ez 38,19-20: *Jistojistě přijde v onen den na izraelskou zemi veliké zemětřesení a budou se přede mnou třást mořské ryby i nebeské ptactvo, polní zvěř a všichni plazi, kteří se plazí po zemi, i každý člověk, který je na tváři země. Hory se zbortí, skalní srázy se zřítí a každá hradba se skácí na zem.*

³¹¹ Ez 38,21: *Zavolám proti němu meč na všechny své hory, je výrok Panovníka Hospodina, meč jednoho se obrátí proti druhému.*

³¹² Ez 39,3-4: *Ale z levé ruky ti vyrazím luk a z pravé ruky ti vytrhnu šípy. Na izraelských horách padneš ty, všechny tvé voje i národy, které jsou s tebou. Vydám tě za pokrm dravému ptactvu, kdekerému okřídleci i polní zvěři.*

³¹³ Znesvěcování jména může znamenat, že se Góg sám prohlašuje také za boha, jako králové z výroků Ezechiele proti králům.

³¹⁴ Ez 39,7.

³¹⁵ Ez 39,25-29.

Ezechiellovo proroctví proti Gógovi ze země Magóg se stalo velkou inspirací zejména pro eschatologický scénář v pojetí rabínského judaismu. Do křesťanského popisu posledních věcí se dostal díky 20. kapitole knihy Zjevení. V rabínském judaismu patří Góg a Magóg³¹⁶ do tak zvaných porodních bolestí mesiášské doby. Toto zařazení trefně vykládá roli Gógova útoku v předvečer nastolení mesiášského království.

Gógův útok je posledním intenzivním vzednutím síly nepřátelské spáse. Konečné nastolení zaslíbení neproběhne cestou pokojné změny, ale naopak ho bude předcházet boj tak intenzivní, jaký dosud lidstvo nezažilo, a to jak v podobě války, tak i ve formě přírodních pohrom. Nový věk představuje radikální změnu, dojde ke zničení starého a vytvoření nového. Změnu přežije pouze to, co je čisté a může tím pádem změnu přijmout, neboť není v ontologickém konfliktu s podstatou této změny. Přiblížení eschatologických změn katalyzuje poslední agonický odpor všeho a všech, kteří nemohou přežít tuto revoluční přeměnu. Jde o síly, pro které jsou eschatologické radikální změny nežádoucí. Tyto síly jsou spokojeny se současným stavem světa, neboť mu jsou přizpůsobeny a umí se v něm orientovat. Naopak vůči stavu konečné spásky jsou bezbranné a nejsou schopny se adaptovat. Pro svět spásky jsou nepřijatelné, neboť jsou nečisté. Pouze to, co je čisté a bez hříchu, může přežít změny provázející konec světa. Vše nepřijatelné musí být vyhlazeno a jakákoli stopa po nečistotě odstraněna. Góg a lid severní země reprezentuje tyto nepřijatelné síly na rovině národů a jejich vůdců. V tomto případě není důležitá přímá inspirace historickou postavou či národem. Naopak podání Góga a jeho lidu jako legendárního prvku pravděpodobně usnadnilo použití tohoto eschatologického tématu i v rabínském judaismu a křesťanství. Konstrukce legendy o Gógovi umožňuje imaginativní identifikaci s historickými osobami a národy v průběhu dějin, podle kontextu budoucího čtenáře eschatologického textu. Oproti výrokům proti králům je proroctví o příchodu a zničení Góga dějinně univerzální, ale přesto nese stejné poselství. Góg i králové jsou lidští reprezentanti národů, pro které je proces ekonomie spásky nežádoucí a v konečném důsledku fatální. Nový řád vyžaduje jejich zničení. Jejich zkázu způsobí sám Hospodin, který je nositelem síly přetvářející přítomnost v eschaton.

Góg navíc v sobě nese prvek upozornění na budoucí absolutní vystupňování v současnosti zažívaného útlaku. Útlak získává roli v dějinách spásky, jeho intenzifikace dává naději v blízkost úplného konce a v příchod konečného zaslíbeného království Izraele. Útlak pochází se strany národů, které nemají podíl na budoucím zaslíbení. Góg a

³¹⁶ V rabínských pramenech vystupují Góg a Magóg jako dvě postavy.

lid severní země reprezentuje tyto národy. Góg je právoplatnou reprezentací eschatologické figury antikrista a dokazuje tak, že pro figuru antikrista není klíčová opozice proti mesiáši, ale opozice proti procesu spásy jako celku.

3.11 Pastýř ničemný

Dříve, než přistoupíme ke knize Daniel, považuji za nutné stručně se vyjádřit i ke krátké pasáži z proroka Zacharjáše, která popisuje budoucí příchod ničemného pastýře.

*„ ... dám povstat v zemi pastýři, jenž
zahnané nevyhledá,*

*nebude pátrat po ztraceném,
polámanou nebude léčit,*

o vyčerpanou se nepostará.

*Bude se krmít masem těch nejtuchnějších,
strhne jim paznehty.*

Běda pastýři ničemnému,

který opouští stádo!

Meč proti jeho paži

a proti jeho pravému oku!

Paže ať mu nadobro uschne

a pravé oko úplně vyhasne. „³¹⁷

Zmíněný text, který má kontrastovat s dobrým pošetilým pastýřem,³¹⁸ testoval ve své monografii Geert Lorein. Zaměřil svou pozornost na to, zda splňuje kritéria jeho přesné definice antikrista. Lorein shledal, že jeho definici splňuje jen v omezené míře jako vražedný a nespravedlivý člověk, jehož činy oponují Bohu.³¹⁹ Přesto se domníval, že tuto pasáž lze vykládat jako antikristovské téma.³²⁰

³¹⁷ Za 11,16-17.

³¹⁸ Za 11,4-15.

³¹⁹ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 40.

³²⁰ LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 40-41.

Lorein pravděpodobně zmiňuje tuto pasáž zejména kvůli použití motivu 30 stříbrných ze Za 11,13 v evangelijním příběhu o Jidášově smrti v Matoušově evangeliu 27,9-10,³²¹ čímž dokládá její pozdější mesianistickou interpretaci.³²² Osobně se domnívám, že Lorein tuto pasáž přečte stejně jako tradici o Goliášovi. Celá kapitola 11 spíše reflektuje zavržení Izraele v očích Hospodinových, který už nedrží ochrannou ruku nad svým stádem a nechá království Izraele a království Judské rozdělit. Králové Izraele zneužívají své moci k obohacení a nejsou dobrými pastýři svého národa. Pasáž o povstání ničemného pastýře neobsahuje externího nepřítele, jako byl Góg či králové pronárodů, ale je spíše zlořečením a varováním před ziskuchtivými vůdci Izraele. Text není možné jednoznačně vykládat mesianisticky, přestože bezprostředně následuje po mesianistické pasáži provokující porážku Asyřanů a Egyptanů a následné shromáždění židů.³²³

Z těchto důvodů nelze pokládat ničemného pastýře za figuru antikristovského typu.³²⁴

3.12 Daniel a poslední tyranský král

Děj knihy Daniel nás zavádí do doby krále Nebúkadnesara, ale pouze záměrně, neboť patří mezi tak zvané pseudoepigrafy. Pseudoepigrafie, neboli připsání autorství knihy jiné osobě, slouží k dodání větší váhy pomocí poselství, jež je v ní napsané. V tomto případě je to prorok Daniel známý svou moudrostí, přivlečený do babylonského zajetí spolu s judským králem Jójakínem, kterému je autorství knihy takto připsáno. Pseudonymita je typická zejména pro apokalypsy, kde je klíčovým motivem zjevení. Zjevení je předáváno přímo Bohem, nebo je zprostředkováno anděly. Jeho příjemcem může být pouze někdo, kdo je toho hoden. Navíc možnost přijímat zjevení prorockého typu od Hospodina byla podle všeobecného mínění ukončena obdobím proroka Malachiáše nebo Ezdráše. Bylo tedy v zájmu samotných autorů nenárokovat si prorocké

³²¹ V Mt 27,9 je tento výrok mylně připsán proroku Jeremiášovi – Jr 32,6-9.

³²² LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 39.

³²³ Za 10,10-12.

³²⁴ V tradicích o antikristovi mohlo být využito například motivu zmrzačené podoby pastýře. Antikrist byl v pozdních textech často zobrazován s různými tělesnými vadami. Viz článek FORD, Josephine Massyngbaerde. *The Physical Features of the Antichrist*. In CHARLESWORTH, James H., MOELLER, James R.(eds.). *Journal for the Study of Pseudepigrapha*. Issue 14. Sheffield: Sheffield Academic Press April, 1996. s. 23–41. Autor detailním způsobem interpretuje fyzické znaky antikrista z pohledu antické fyziognomie.

schopnosti, ale naopak své dílo připsat osobnosti, o které je všeobecně známo, že měla blízko k Bohu a mohla přijímat taková zjevení. Pseudonymita tak dodávala textu nejen větší autoritu, ale také starobylost, která byla velmi žádaná. Pravého autora textu ovšem nelze považovat za podvodníka, který se snaží skrývat. Podle úzu tak zvané ústní tradice se pravděpodobně autoři cítili být pouhými sepisovateli, nekoli tedy tvůrci zjevení, která byla předána již dávno ústně.³²⁵ Starobylost textu knihy Daniel je tedy pouze zdánlivá, i když autor mohl tvořit na základě nějaké ústní tradice, o které ovšem nemáme další informace.

Ve skutečnosti patří kniha Daniel mezi nejmladší starozákonní spisy vůbec a vznikla v dobách pro judaismus nepříznivých. Kniha v detailech zachycuje období bojů s Antiochem IV. Epifanem z dynastie Seleukovců, které po smrti Alexandra Velikého v roce 323 př.n.l. připadla vláda v oblasti Malé Asie, Sýrie a přilehlých oblastí. Politické intriky okolo úřadu velekněze následující po zavraždění Oniáše III. vyústily v intervenci na Antiocha IV., který roku 169 př.n.l. při této příležitosti odvezl některé chrámové poklady a začal intenzivně prosazovat helenizaci Palestiny. Helenizační tlak vyústil v zákaz konání původních obětí v roce 167 př.n.l. a instalaci řeckého oltáře pravděpodobně zasvěceného Diovi.³²⁶ Tyto události podnítily vzpuru nazývanou Makabejské povstání. Část těchto událostí zažil i autor spisu Daniel. Podrobnější popis politických událostí a průběhu povstání zachycuje první a druhá Kniha Makabejská, které se na rozdíl od knihy Daniel nestaly součástí hebrejského kánonu. Povstání skončilo roku 164 př.n.l. úspěšným opětovným zasvěcením chrámu ve stejném roce, ve kterém zemřel Antiochus IV. při svém válečném tažení v Médii.

Zmíněné události znesvěcení - uloupení chrámových pokladů, zákaz obětí a to nejhorší možné znesvěcení vůbec, přinesení modly do chrámu, které samo o sobě chrám znesvětilo pro další možné právoplatné oběti - byly z pohledu dějin zaslíbení nepochopitelné a nevysvětlitelné. Kniha Daniel zrozená z prožitku chaotického vpádu do židovského náboženství dala smysl těmto událostem a odňala jim děsivou nahodilost a nesmyslnost v dějinách zaslíbení. Pro autora knihy Daniel to nejsou události vniknuvší zvnějšku do dějin a života židů, ale jsou to události, které jsou jejich součástí. Přes svou

³²⁵ RUSSELL, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200BC – AD 100*. 1964. s. 127-140. Russell použil konceptu tak zvané korporátní osobnosti pro vysvětlení myšlenkového pouta mezi pravými autory apokalyps a postavami proroků, jimž bylo dílo připsáno.

³²⁶ KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 223.

děsivost a nepochopitelnou krutost jsou součástí dějin zaslíbení, které začaly už zaslíbením země Abrahamovi,

Učiním tě velkým národem,

požehnám tě,

velké učiním tvé jméno.

Staň se požehnáním!

Požehnám těm, kdo žehnají tobě,

prokleji ty, kdo ti zlořečí.

V tobě dojdou požehnání

*veškeré čeledi země.*³²⁷

a jejichž konečné naplnění se neustále očekávalo. Události prožívané v polovině 2. století př.n.l. jsou nezbytnou součástí dějin vedoucích k zaslíbení, a co víc, jsou na stejné úrovni, jako všechny události popisované starozákonními proroky, neboť byly předpovězeny. Zmiňovaná pseudonymita knihy Daniel umožňuje jejímu autorovi popsat již proběhlé události jako předpověď z úst proroka. Metoda tohoto quasiprofétismu je nazývána *vaticinium ex eventu* neboli věštění podle výsledku. Tato postdikce transformuje již proběhlé události do predikce budoucnosti. Z pohledu současníků autora se pak historické události jeví jako splněná proroctví. Hlavním cílem této metody je ale navázat k postdikci novou predikci. Cílem je proroctví událostí, které se ještě nestaly a jsou autorem textu očekávány. Čtenář je vtažen přímo doprostřed eschatologických událostí. Naplněné postdikce jsou mu důkazem správnosti a kvality proroctví a stejné naplnění očekává i od událostí, které se nacházejí v proroctví jako dosud nevyplněné. Autor Danielova proroctví tak popisuje jemu známou historii od babylonského krále Nebúkadnesara až po ono strašlivé znesvěcení chrámu.

Apokalyptická vize se nachází v druhé části knihy Daniel v rozmezí kapitol 7 až 12. Tato apokalyptická vize měla obrovský vliv na následující apokalyptickou tvorbu jak židovskou, tak i křesťanskou. Vize knihy Daniel patří mezi tak zvané historické apokalypsy, které odhalují skrytá zjevení na rovině temporální.³²⁸ Líčí dějiny jako cestu

³²⁷ Gn 12,2-3.

³²⁸ Na rozdíl od tak zvaných kosmologických apokalyps, které odhalují zjevení ryze spatiální. Jejich součástí jsou cesty do nadpozemských sfér a jejich popis. Cílem tohoto putování je samotný nebeský trůn Boha. Přestože rozvoj spatiální apokalypky nastal zejména v období intertestamentální literatury, nalezneme její zdroje i v textech Starého zákona včetně knihy Daniel 7,9-10:

ke konečnému zaslíbení, která byla předurčena již na počátku. Negativní události přítomnosti jsou součástí tohoto plánu a jsou tak negovány příslibem brzkého zrodu mesiášského království. Kromě poskytnutí naděje v nejtemnějších okamžicích historie judaismu obsahují apokalypsy i etický imperativ, neboť umísťují čtenáře do předvečera božního soudu.

3.12.1 Časování konce světa

Kniha Daniel obsahuje mnoho eschatologických témat, která jsou ve většině pozdějších spisů s obdobnou tematikou dále rozváděna a teologicky prohlubována. Jedním z těchto témat je snaha časově upřesnit den příchodu konce světa a nastolení mesiášského království. Tato tendence se stala v judaismu velmi oblíbenou a odpovědi na otázku *Kdy přijde konec dějin a naplní se daná zaslíbení?* byly produkovány po celou dobu historie judaismu. Tato snaha o časovou konkretizaci je v eschatologii spíše zvláštností, neboť přesné časové určení nehraje v popisu dějin konce významnou roli, slouží pouze k ještě větší intenzifikaci iminentní přítomnosti eschatologických událostí.

Zájem o poslední věci člověka vždy vzrůstal v historických krizových obdobích, které musel židovský národ podstoupit. Ještě více to platí o předpovědích konce světa. Všechny kalkulace závisejí na představě, že den příchodu mesiáše byl už dávno Bohem předurčen. Bůh sice neodhalil lidstvu tento den, ale dovolil svým prorokům poodhalit jisté náznaky.³²⁹ Existuje také představa, že veškeré pozemské události jsou v nebesích od věků zapsány v knize.³³⁰ Idea tajného nebeského spisu je jedním ze základních principů apokalyptiky. Snaha přepovědět čas příchodu mesiáše je pouze pokusem

*Viděl jsem,
že byly postaveny stolce
a že usedl Věkovitý.
Jeho oblek byl bílý jako sníh,
vlasy jeho hlavy jako čistá vlna,
jeho stolec – plameny ohně,
jeho kola – hořící oheň.
Řeka ohnivá proudila
a vycházela od něho,
tisíce tisíců sloužily jemu
a desetitisíce desetitisíců stály před ním.
Zasedl soud
a byly otevřeny knihy.*

Také v Iz 6,1-3 a Ez 1. Na cesty za božím trůnem navázala také židovská mystika zvaná *merkava*.

³²⁹ PATAI, Raphael. *The Messiah Texts*. Detroit: Wayne State University Press, 1979. s. 96; RUSSELL, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200BC – AD 100*. 1964. s. 230.

³³⁰ Da 10,21 „Zajisté, oznámím ti, co je zapsáno ve spisu pravdy.“

poodhalit další část ústní Tóry, která byla, spolu s písemnou, ve své úplnosti zjevena na hoře Sinaj Mojžíšovi. Nejedná se tedy o vymyšlení něčeho nového, o hádání či věštění. Množství protichůdných tvrzení ukazuje, že ne každému se mohlo podařit pravdivě respektive přesně odhalit zapomenutou pravdu.

Daniel inspiroval snahu vypočítávat konec světa pomocí dělení historie lidstva na etapy. Výčet věků bývá pravidelně rozdělován na dvě části: čas, který již uplynul a čas, který ještě musí přejít, než přijde mesiáš.

3.12.2 Teologické podmínky předpovídání konce světa

Podmínky nutné pro předpovídání konce světa můžeme shrnout do několika bodů:

a) Svět byl stvořen a není věčný. Idea konce světa nemůže vzniknout v náboženství, které věří ve věčnost světa.

b) Svět byl stvořen nejvyšším Bohem. Konec světa byl přesně předurčen už při jeho vzniku jeho stvořitelem. Pouze nejvyšší Bůh jako stvořitel má veškerou moc nad svým stvořením, nad jeho počátkem i koncem.

c) Stvořitel je vševědoucí. Idea o boží vševědouce je pevně zakotvena v každém monoteistickém náboženství. Bůh zná vše, co se stalo, co se děje, ale i to, co se teprve udá. Zná tedy čas konce světa.

d) Náboženství je zjevené. Bůh zjevuje sám sebe. Mezi Bohem a člověkem je sice bariéra ontologická, ale ne bariéra epistemologická, mohou tedy mezi sebou vést smysluplnou komunikaci. Člověk je schopen přijmout jakoukoliv informaci od Boha prostřednictvím zjevení. Výroky obsahující rok příchodu konce světa jsou založeny buď na zvláštním zjevení, kterým Bůh umožnil výjimečnému jedinci nahlédnout některá svá tajemství;³³¹ nebo na nové hermeneutice už zjeveného.³³²

³³¹ Tato varianta se týká hlavně spisů apokalyptických.

³³² Do druhé varianty spadají rabínské výroky. Podle jejich teologie zjevení je tak zvanou pečeti proroků Malachiáš, a po něm už nebudou noví proroci a nová zjevení. Celé zjevení bylo předáno Mojžíšovi a to v úplnosti. Jeho část je zachycena v písemné Tóře a zbytek tvoří tak zvaná ústní Tóra. Veškeré spisy rabínské literatury nepředstavují nějaké nové zjevení, ale jen výklady už zjeveného, nebo znovunalezení částí zjevení už zapomenutého.

3.12.3 Antikrist v knize Daniel

O významu knihy Daniel pro ideu antikrista není pochyb. Bývá považována za nejranější referenci ideje antikrista v apokalyptických spisech.³³³ Nerozhodně se badatelé staví k otázce, zdali je zde idea antikrista plně přítomna. Badatelé, jako například Gregory C. Jenks, kteří se snaží vyložit antikrista jako fenomén čistě křesťanský, zde nalézají pouze motiv, který byl v křesťanství použit při vytváření konečné podoby antikrista.³³⁴ Předchozí kapitoly na základě hermeneutického výkladu doložily, že plně funkční figuru antikrista lze nalézt i před knihou Daniel. Nyní se pokusím otestovat, zda je zmíněný rozbor aplikovatelný i na postavu konečného tyрана knihy Daniel.³³⁵

V Danielových viděních v kapitolách 7 až 12 nalezneme jasnou návaznost na pojetí figury antikrista, které jsme viděli ve výrocích proti králům i v proroctví o příchodu a zničení Góga. Daniel navíc přidává k již známým prvkům některé nové. Autor popisuje Danielovými ústy historii za použití imaginativního jazyka, který využívá symbolické obrazy zvířat zastupující konkrétní polické vládce, kteří poznamenali historii na Předním východě. Přes jinotajný jazyk podsouvá autor Danielova proroctví čtenáři přesné indicie, pomocí nichž může identifikovat jednotlivá mytická zvířata jako historické osobnosti. Čtenář tak brzy podle Danielova návodu dešifruje, že:

*Chlupatý kozel je král řecký a veliký roh, který měl mezi očima, je první král.*³³⁶

označuje Alexandra Velikého, a že čtyři nové rohy z verše 22:

*To, že se roh zlomil a místo něho vyvstaly čtyři, znamená, že vyvstanou čtyři království z toho pronároda, ale nebudou mít jeho sílu.*³³⁷

představují dědice, kteří si rozdělili Alexandrovu říši. Cílem autorova jinotajného, přesto snadno dešifrovatelného popisu je dovést čtenáře pomocí vizionářského slovníku

³³³ RUSSELL, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200BC – AD 100*. 1964. s. 277.

³³⁴ JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 155, 160-161.

³³⁵ Pro detailnější seznámení s apokalyptikou knihy Daniel, zejména jejím dalším vlivem, doporučuji: COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. 1984. s. 85-115.

³³⁶ Da 8,21.

³³⁷ Da 8,22.

v proroctvích až k Antiochovi IV. Epifanovi. Aby měl autor naprostou jistotu, že bude rozpoznán jako poslední eschatologický tyran, za jehož působení dojde k vyvrcholení útlaku, po kterém nastane brzký zlom, zaznamenává v kapitole 11 popis činů Antiocha IV. Epifana do nejmenších detailů. Čtenář tak snadno identifikuje posledního tyranského krále jako Antiocha IV. Epifana.

Na jeho místo povstane Opovrženihodný. Královská důstojnost mu nebude udělena, nýbrž nerušeně přitáhne a úskočně se zmocní království.³³⁸

Navrátí se tedy do své země s velikým jměním, ale jeho srdce bude proti svaté smlouvě. Podle toho bude jednat; pak se vrátí do své země.³³⁹

Jeho paže se napřáhnou a znesvěťí svatyni i pevnost, vymytí každodenní oběť a dají tam ohydnou modlu pustošitele.³⁴⁰

3.12.4 Zničující ohavnost

Poslední verš zmiňuje zákaz konání tradičních obětí a finální znesvěcení chrámu. Podrobnosti k těmto událostem přináší nekanonická druhá Kniha Makabejská:

Nedlouho potom poslal král starého Athéňana, aby přinutil židy odvrátit se od zákonů otců a nežít podle Božích zákonů, zneuctít dokonce jeruzalémskou svatyni a pojmenovat ji po Diovi Olympském, svatyni na Gerizímu pak pojmenovat po Diovi Pohostinném proto, že byli pohostinní obyvatelé toho místa.³⁴¹

Zasvěcení chrámu Diovi objasňuje význam hebrejského spojení **מְשֻׁמֵּם** **הַשְּׁקִימָה**, kterého je v textu použito pro ohydnou modlu pustošitele, známou spíše jako zničující ohavnost.³⁴² V knize Daniel nalezneme toto spojení v různých modifikacích na

³³⁸ Da 11,21.

³³⁹ Da 11,28. Verš referuje o vyloupení chrámu.

³⁴⁰ Da 11,31.

³⁴¹ 2 Mak 6,1-2.

³⁴² Abomination of Desolation, GINSBERG, Louis. Abomination of Desolation. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition.

několika místech.³⁴³ V řeckém textu knihy Makabejské zní tento pojem Βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως. Tento neobvyklý výraz byl použit právě v souvislosti s Antiochem IV. Epifanem a umístěním Diova oltáře do chrámu. Je tudíž všeobecně přijímáno, že se jedná o kakofémismus vytvořený přímo na zmíněnou modlu. Zeus byl na základě běžné praxe *interpretatio greca* ztotožněn s Baalem Šamem, pánem nebes. Toto syro-palestinské božstvo, známé také ve Fénicii, neslo podobné nebeské aspekty jako Zeus. Jelikož byl jeho kult spíše pozdní, nebyl výslovně zmíněn ve starších knihách Starého zákona.³⁴⁴ Došlo zde tedy k obdobnému předznačení epiteta pohanského božstva, jaké je známé ze jména knížete démonů Βεελζεβουλ,³⁴⁵ vzniklého z původního Baal Zabul neboli princ Baal a přeznačeného na Baal Zebul, pán much. Termín zničující hodnost se stala součástí eschatologického scénáře a je znamením vyvrcholení vzestupu spásy nepřátelských sil, které předcházejí příchod mesiáše. Dokládá to použití této pasáže v Matoušově a Markově³⁴⁶ evangeliu:

*Když pak uvidíte, znesvěčující ohavnost, o níž je řeč u proroka Daniela, jak stojí na místě svatém – kdo čteš, rozuměj – tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor;*³⁴⁷

*Neboť tehdy nastane hrozné soužení, jaké nebylo od počátku světa až do nynějška a nikdy již nebude. A kdyby nebyly ty dny zkráceny, nebyl by spasen žádný člověk; ale kvůli vyvoleným budou ty dny zkráceny.*³⁴⁸

Znesvěčující ohavnost ukazuje, jak se stal konkrétní čin Antiocha IV. Epifana událostí eschatologicky vykládanou i v pozdějších stoletích.

3.12.5 Klimax zla

Příchod Antiocha IV. Epifana a jeho bezbožné činy interpretuje autor knihy Daniel jako součást tak zvaného klimaxu zla. Pohromy, kterých byli židé v tomto období svědky, se svou mírou přibližovaly k hranici, které ještě nebylo v historii židů dosaženo.

³⁴³ Da 8,13 הַפֶּשַׁע שָׁמַיִם ; Da 9,27 שְׁקִיּוֹתַי מִשָּׁמַיִם ; Da 12,11 שְׁקִיּוֹן שָׁמַיִם .

³⁴⁴ RÖLLIG, W. Baal-Shamem. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 149-151.

³⁴⁵ Mt 10,25; 12,24,27.

³⁴⁶ Paralelní pasáž je v Mk 13,14nn.

³⁴⁷ Mt 24,15-16.

³⁴⁸ Mt 24,21-22.

Zlo a útrapy nebyly nahlíženy jako nahodilé, byly nutnou a předurčenou součástí konečného naplnění plánu spásy. Jejich stupňování bylo znamením blížícího se konce, neboť ten přijde, až soužení dosáhne maxima.

V oné době povstane

Mikael, velký ochránce,

a bude stát při synech tvého lidu.

Bude to doba soužení,

jaké nebylo od vzniku národa

až do této doby.

V oné době bude vyproštěn tvůj lid,

každý, kdo je zapsán v Knize.

Mnozí z těch, kteří spí

v prachu země, procitnou;

jedni k životu věčnému,

druzí k pohaně a věčné hrůze.³⁴⁹

Prozíraví budou zářit

jako záře oblohy,

a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti,

jako hvězdy, navěky a navždy.³⁵⁰

Antikrist v podobě Antiocha IV. Epifana byl přímo spojený s tímto okamžikem vrcholu zla.

Bude mluvit proti Nejvyššímu

a bude hubit svaté Nejvyššího.

Bude se snažit změnit

doby a zákon.

Svatí budou vydáni do jeho rukou

až do času a časů a poloviny času,³⁵¹

³⁴⁹ Tento verš je považován za explicitní doklad nauky o tělesném vzkříšení spojené s eschatologickými událostmi.

³⁵⁰ Da 12,1-3.

³⁵¹ Údaj znamená pravděpodobně časové vymezení vlády eschatologického tyrana; nejčastěji se vykládá jako 3,5 roku.

*avšak zasedne soud a vladařskou moc mu odejmou,
a bude úplně vyhlazen a zahuben.*

Království, vladařská moc

*a velikost všech království pod celým nebem
budou dány lidu svatých Nejvyššího.*

Jeho království bude království věčné

a všechny vladařské moci ho budou uctívat a poslouchat.³⁵²

Vize posledního tyрана inspirovaná skutečnými činy Antiocha IV. Epifana se stává charakteristickou pro pyšné povyšování a rouhání se.

Obezřetně

a se zdarem bude jeho ruka lstivě jednat;

ve svém srdci se bude vypínat,

nerušeně uvrhne do zkázy mnohé.

Postaví se proti Veliteli velitelů,

avšak bude zlomen bez zásahu ruky.³⁵³

Král bude dělat, co se mu zlíbí, bude se vypínat a činit větším nad každého boha a bude divně mluvit i proti Bohu bohů, co mu nepřísluší, a bude ho provázet zdar, dokud se nedovrší hrozný hněv, neboť rozhodnutí bude vykonáno. Nepřikloní se ani k bohům svých otců ani k Oblíbenci žen, nepřikloní se k žádnému bohu, neboť se bude činit větším nade všechny. Jen boha pevností bude ctít na jeho místě, zlatem, stříbrem, drahokamem a drahocennostmi bude ctít boha, kterého jeho otcové neznali. Cizího boha uvede do opevněných pevností; kdo ho uzná, toho zahrne slávou. Takovým svěří vládu nad mnohými a jako odměnu jim přidělí půdu.³⁵⁴

Pozorujeme, že se rouhá nejen Hospodinu, ale i bohům svých otců. Tyranský vládce je zobrazen jako naprostý bezbožník. Stejně jako v Ezechielových vizích proti bezbožným králům, i on je obviněn ze sebezbožštění.³⁵⁵ Tato skutečnost pravděpodobně korespondovala s vlastním obrazem, který sám Antiochus IV. vytvářel a rozšiřoval.

³⁵² Da 7,25-27.

³⁵³ Da 8,25.

³⁵⁴ Da 11,36-39.

³⁵⁵ Da 11,37.

V posledních letech své vlády se tituloval na mincích jako *Epifanes* neboli zjevený, ve významu *bůh zjevený*, a zobrazoval se s aureolou nebo vavřínovým věncem samotného Dia.³⁵⁶ Bůh pevností zmíněný ve verši 38-39 může znamenat skutečně nějaké válečné božstvo, kterému Antiochus IV. Epifanes přinášel oběti, nebo může odkazovat na jeho agresivní vojenskou politiku, pro kterou byl kult válečných bohů nezbytný.



357

V Danielově podání ale nese figura antikrista také nový prvek, který je typický pro apokalyptickou tvorbu pseudoepigrafů. Antikrist, přestože má podobu pozemského krále povyšujícího se na boha, je popisován myticko-poetickým jazykem, který mu dává nadlidské charakteristiky. Antikrist bojuje se spásným procesem nejen na pozemské rovině, ale i na úrovni kosmologické.

*Vzmohl se tak, že sahal až k nebeskému zástupu, srazil na zem část toho zástupu, totiž hvězd, a rozšlapal je. Vypjal se až k veliteli toho zástupu, zrušil každodenní oběť a rozvrátil příbytek jeho svatyně.*³⁵⁸

Bezbožné činy Antiocha IV. Epifana zejména proti chrámovému judaismu jsou interpretovány s kosmologickým dosahem. Oltářní úkony paralelně odpovídaly úkonům, které prováděli andělé sloužící okolo božihu trůnu. Oltář byl paralelou k božihu trůnu a v bohoslužbě se kněží přibližovali služebným andělům. Nepřátelský akt proti chrámové bohoslužbě tak byl útokem i proti nebi. Antiochus IV. Epifanes je vybarven jako bytost schopná nepřátelského útoku proti nebešťanům. Příznačné je, že tento kosmologický

³⁵⁶ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 236.

³⁵⁷ Obrázek 1: Sříbrná Drachma vyobrazuje Antiocha IV Epifana s diadémem jako boha a na druhé straně jako Dia na trůnu držícího symbol vítězství. Nápis označuje Antiocha jako boha - nositele vítězství.

³⁵⁸ Da 8,10-11.

aspekt popisu posledního tyрана chybí v jedenácté kapitole. Zde autor zachovává striktně pozemský popis, neboť jeho primárním cílem v této kapitole je usnadnit čtenáři identifikaci *malého rohu* z 8. kapitoly jako Antiocha IV. Epifana. Oproti tomu jazyk 7. a 8. kapitoly je obrazný a plně využívá apokalyptického slovníku. V této souvislosti je popis posledního tyрана jedináčím s kosmickým dosahem adekvátní. Jeho činy proti andělským zástupům odpovídají rozvoji angeologických spekulací doby přelomu letopočtu, které jsou zachyceny v intertestamentálních spisech. Antikrist, figura inspirovaná původně lidským králem, získává nyní moc i na kosmické úrovni. Andělská symbolika je obsažena i v roli archanděla Míkaela a andělského posla, který stojí za porážkou posledního tyрана.³⁵⁹ Verš Da 8,10 klade eschatologického oponenta do sousislosti s popisem pádu babylonského krále ze 14. kapitoly knihy Izajáš, který je popisován jako syn Jitřenky.³⁶⁰ Odtud není daleko k propojení původně samostatných idejí o pádu andělů a zrodu satana s ideou antikrista.

3.12.6 Shrnutí knihy Daniel

Poslední tyran knihy Daniel je zobrazen jako plně antikristovská figura, ve většině charakteristik navazuje na prococtví proti králům. Je inspirován pozemským vládcem, který své mocenské ambice uplatňuje na úkor židů. Antiochus IV. Epifanes je konkrétním vzorem, je vykreslený obrazným myticko-poetickým jazykem, podobným tomu, jaký byl užitý v textech o legendárním Gógovi.³⁶¹ Obrazný jazyk umožnil využití apokalyptické látky knihy Daniel i dlouho po Antiochově smrti. Antikrist – Antiochus IV. Epifanes patří k mocenskému establishmentu, který je úspěšný v přítomném světě:

Bude zdatný svou silou, a nejen svou silou,

bude přinášet neobyčejnou zkázu

a jeho konání bude provázet zdar.

Uvrhne do zkázy zdatné

³⁵⁹ Da 12,1; 10,21; 10,13.

³⁶⁰ Iz 14,12-13: *Jak jsi spadl z nebe, třpytivá hvězdo, jitřenky synu! Jak jsi sražen k zemi, zotročovateli pronárodů! A v srdci sis říkal: „Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, zasednu na Hoře setkávání na nejzazším Severu.“* Viz COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*. Missoula: Scholars Press, 1977. s. 106-108.

³⁶¹ Antiochus je také identifikovatelný s vládcem lidu severní země, neboť se od severu rozpíná na jih a na východ. Da 8,9: *Z jednoho z nich vyrazil jeden maličký roh, který se velmi vzámhal na jih a na východ i k nádherné zemi.* Da 11,15: *Král Severu opět přitáhne, nasype náspy a zmocní se opevněného města. Paže Jihu neobstojí, ani lid jeho vybraných sborů nebude mít sílu, aby obstál.*

Revoluční charakter spásy je s jeho podstatou neslučitelný a pro jeho existenci nutně i fatální. Jeho rouhačské činy a působené utrpení jsou vyloženy jako nutné součásti tak zvaného klimaxu zla. Ten předchází konec dějin a nastolení konečného zaslíbení, kdy bude vládnout věčně na základě božího požehnání Syn člověka, který inspiroval mesiášskou symboliku Nového zákona.³⁶³ Antikrist knihy Daniel a s ním i všechny protispasitelské síly budou zničeny v předvečer příchodu věčného království zásahem Boha a jeho posla Míkaela. Celý vzestup posledního tyрана je součástí předpovězených událostí, není tedy shledán nahodilou událostí. Jeho činy nejsou nevysvětlitelné, ale odpovídají konečnému scénáři naplňování spásy. Z nepřátelského pozemského vládce se integrací do dějin spásy stává eschatologický protivník – antikrist. Kniha Daniel navíc antikrista uvádí do nových kosmických souvislostí. Antikrist je nejen nepřítelem židů, ale je i protivník andělských zástupů. Danielova vize otvírá cestu pro spojení lidského nepřítele s kosmologickým nepřítelem. Souvislost mezi antikristem a satanem je jasným vyjádřením klíčivosti figury antikrista jak v dějinách spásy, tak v otázce vzniku zla a vypořádání se s ním. O přítomnosti zla a zlého jednání v pozemském světě nebylo pochyb. Toto zlo bylo uvedeno do souvislostí s procesem spásy neboť po nastolení konečného království už nebude pro zlo místo.

Přijetí knihy Daniel do hebrejského kánonu je nezpochybnitelným dokladem toho, že apokalyptické vize i figura antikrista byly vždy považovány za součást judaismu. Není proto možné antikrista považovat za ryze pozdní křesťanský fenomén, který pouze čerpá ze starších nezávislých tradic.

³⁶² Da 8,24.

³⁶³ Da 7,13-14:

*Viděl jsem v nočním vidění,
hle, s nebeskými oblaky přicházel
jakoby Syn člověka;
došel až k Věkovitému,
přivedli ho k němu.*

*A byla mu dána vladařská moc, sláva a království,
aby ho uctivali všichni lidé různých národností a jazyků.
Jeho vladařská moc je moc věčná, která nepomine,
a jeho království nebude zničeno.“*

3.13 Závěr Starého zákona

Předcházející kapitoly načrtly základní schéma myšlenkového komplexu dějin spásy, který je základním kamenem eschatologie i judaismu vůbec. Přes původně pozemsky chápané zaslíbení byl jeho přerod v konečnou mimo přítomnou eschatologii přirozeným a nevyhnutelným vývojem. Existencionální prožitky přítomnosti, kdy židé zažívali na první pohled nepochopitelné vpády událostí, které zcela odporovaly koncepci *věrnost – zaslíbení*, byly integrovány do myšlenkového vzorce starozákonního judaismu. Neintegrované události se sice dále jevily děsivé, ale jejich moc byla negována. Byly totiž součástí plánu spásy, byly spolu s tímto plánem předurčené. Vystupňování působení nepřátelských sil ke svému klimaxu bylo předurčeno, stejně jako jejich náhlý konec teofanií Boha do dějin a nastolení konečného království, kde Bůh zůstane nadále zjevený.

Nepřátelsky byly zprvu vnímány okolní národy, jednak kvůli územním nárokům, ale také pro vzájemnou neslučitelnost jejich kultur danou rozdílnými náboženstvími. Spolu s vývojem královské ideologie, díky níž židovský mesiáš našel svou pevnou formu, začaly být i nepřátelské národy konkretizovány do podoby jejich panovníků, kteří ovlivňovali historii židů.

Nepřítomnost zjevné pozemské moci, která by mohla zvrátit nepříznivou situaci židů a ukončit bezbožnost mocných králů, podnítila zrod naděje na boží vstup do dějin. Den Hospodinův se stal centrálním bodem eschatologie, v němž budou s konečnou platností naplněna zaslíbení daná Hospodinem svému vyvolenému lidu. Den Hospodinův je revoluce v přítomnosti. Dojde k obrácení situace, kdy jsou židé v ponížení a mocné národy prožívají svůj zlatý věk. Apokalyptické vize ve své temporální rovině jsou produktem pocitu nenaplněnosti. Podněcují ve svých čtenářích touhu po revolučním zvratu, který přijde intervencí boží moci. Ta bude zjevná i okolním národům, které tak v předvečer konečného zaslíbení poznají svou pošetilost. Konkrétní panovníci národů, kteří umocňovali příkoří židů, se stali předmětem prorockých výroků spojených se Dnem Hospodinovým. Jejich bezbožnost reprezentovaná jejich vlastním nárokem na božství bude Bohem potrestána. Jejich přítomnost, stejně jako celá kultura nepřátelských národů včetně jejich pohanských zvyků, je neslučitelná se svátostí přicházejícího království, které je určeno pouze pro čisté. Jenom ti nejvěrnější a čistí budou moci vstoupit do nového věku poté, co zahladí veškeré zbytky po elementech, které jsou nepřátelské spásy.

Rozbor motivace nepřátelských sil poukázal na jejich spokojenost s přítomným stavem, která je daná jejich úspěšností. Sebezbožštění znamená, že nepotřebují spasitelský zásah od jakéhokoliv božstva. Spása by svou revoluční podstatou změnila prostředí, ve kterém se dokážou úspěšně orientovat, a zbavila by je jejich výhod. Mocné pronárody a jejich králové jsou tak ze své podstaty k spáse nepřátelští a zcela nepřijatelní pro svět naplněnosti zaslíbení, který očekávají židé.

Kniha Daniel je již vrcholnou vizí obsahující figuru antikrista v jeho rozvinuté podobě. Navíc otevírá cestu pro novou identifikaci síly nepřátelské pozemské spáse, kterou reprezentuje antikrist, a moci nepřátelské nadpozemské boží vládě reprezentované satanem a jemu podobným figurám.

Zmíněná první část této práce již plně splnila očekávaný cíl. Prokázala původnost figury antikrista jako prvku židovské eschatologie, která vznikla na základě konkrétního vnímání přítomnosti. Rozbor starozákonního myšlení byl badateli v oblasti problematiky antikrista velmi podceňován a antikrist byl prezentován většinou jako fenomén, který svého vrcholu dosáhl až díky křesťanství. Antikrist jako religionistická figura je integrální součástí židovské eschatologie, která pramení z koncepce vyvolenosti a zaslíbení. Byla utvářena existencionálními zkušenostmi židů v průběhu staletí. Také jsem poukázal na skutečnost, že pro figuru antikrista není explicitně nutná přítomnost fenoménu mesiáše. Antikrist vyjadřuje sílu, která je neslučitelná se spásou, a proto musí být před naplněním této spásky zničen.

Není důležité, kdo se přesně postaví v posledním střetu proti antikristovi a jeho lidu, zda Bůh sám, pozemský pomazaný král, nebo andělský posel. Všechny formy naplnitele spásky jsou vyjádřením nutnosti spásného zásahu z vnějšku. Za jakoukoliv formou tohoto zásahu stojí v posledku stejný Bůh, který dal svá zaslíbení již Abrahamovi. Spása je vždy činěná z moci Boha. Svatá moc může být předána pomazanému králi, nebo ji může reprezentovat andělský posel.

Revoluční síla spásky vyvolá při svém příchodu obrovský vzestup obrany nespasitelných elementů. Antikrist, ať už v podobě králů, Góga a lidu severní země, nebo posledního tyрана, kterému vtiskl podobu Antiochus IV. Epifanes, je symbol nepřátelství vůči spáse, jehož důležitou charakteristikou je, že on sám je součástí pozemských dějin. Antikrist je tak identifikovatelný s člověkem, národem nebo kulturou, které působí v tomto světě a ve své existencionální podstatě si nepřejí příchod spásky.

3.14 Předběžný úvod k druhé části

Následující část práce se bude zabývat osudem figury antikrista v dalších dějinných obdobích klíčových pro vývoj judaismu. Tato období už nemohou být prošetřena již tak detailně. Také jim byla, na rozdíl od Starého zákona, v bádání o antikristu věnována již velká pozornost, a proto by bylo obtížné vyhnout se čerpání z velmi dobře zpracovaných současných monografií pokrývajících tato období. Navíc část o figuře antikrista ve Starém zákoně již prokázala přítomnost této ideje v judaismu v době nejen před křesťanstvím, ale i před obdobím Makabejských válek. Na základě charakteristiky založené na hermeneutickém výkladu vlivu existencionální zkušenosti s událostmi odporujícími konceptu *věrnost – zaslíbení* a na základě hermeneutického výkladu motivace antikrista v pohledu dějin spásy se budeme v následujících kapitolách věnovat novým konceptům a proměnám figury antikrista, které se objevily v průběhu následujících období. Důraz bude kladen na rozbor tematických celků, ne na zpracování veškerých relevantních textů, které již navíc byly podrobeny dostatečnému zkoumání v nejdůležitějších monografiích zabývajících se tematikou původu a vývoje ideje antikrista v judaismu a v raném křesťanství.

4. Intertestamentální literatura

4.1 Úvod

Pod pojmem intertestamentální literatura rozumíme spisy vzniklé v intertestamentálním období – tj. v době mezi Starým a Novým zákonem. Tento termín v podstatě vychází z protestantského pojetí biblického kánonu a byl rozšířen na základě biblických studií vycházejících z evangelických teologických fakult. Do této literatury se řadí apokryfy tedy spisy nezařazené do hebrejského kánonu, které jsou ale součástí katolických deuterokanonických knih.³⁶⁴ Nejdůležitější složkou intertestamentální literatury jsou potom pseudoepigrafy, tedy spisy, které byly rozšířeny pod jiným autorským jménem stejně, jako v případě knihy Daniel. Pseudoepigrafy intertestamentálního období se nedostaly do hebrejského kánonu zejména kvůli svému pozdnímu vzniku, ale také z toho důvodu, že to byly spisy specifických skupin a nesly tak ve svém poselství i jejich specifickou podobu spirituality.³⁶⁵ Třetí skupinou textů, které jsou do tohoto období zařazovány, jsou spisy nalezené v Kumránu. Vznikaly v době mezi 3. stoletím př.n.l. a 1. stoletím n.l. v prostředí skupiny Esejů a reflektují jejich specifickou podobu judaismu.

4.2 Apokalyptika pseudoepigrafů

V našem sledování vývoje figury antikrista se zastavíme u několika apokalyptických spisů, které se nedostaly do starozákonního kánonu, ale přinášejí důležitý vhled do tehdejšího apokalyptického myšlení. V tomto období se v judaismu začínají utvářet samostatné myšlenkové proudy, které daly vzniknout různým skupinám a sektám, jež postupně vytvořily silné ideové proudy judaismu. Dochované spisy nejvíce odrážejí spiritualitu blízkou pozdější skupině Esénů a Farizeů, ze které se následně vyvinul hlavní proud rabínského judaismu. K intertestamentální apokalyptické tvorbě pseudoepigrafických autorů je nutno přistupovat s jistou dávkou opatrnosti. Z jednotlivých zmínek nelze vyvozovat dalekosáhlé závěry. Nepřijetí do kánonu vyjadřuje částečnou

³⁶⁴ Do těchto spisů patří již citovaná kniha První a Druhá Makabejská.

³⁶⁵ DUS, Jan A. (uspořádal). *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 38-39.

zvláštnost těchto textů v rámci judaismu a také to, že neměly tak velký vliv na další vývoj náboženských představ jako spisy kánonické. Na idejích obsažených v intertestamentálních spisech lze dokládat pouze přítomnost určitých ideových linií judaismu tohoto období. Z tohoto důvodu pojednám pouze o tématech, které podle mého názoru dokládají základní tendence eschatologie tohoto období a jsou klíčová při sledování vývoje figury antikrista. Pro detailní rozbor těchto textů a jejich vztahu k eschatologickým oponentům doporučuji zejména monografie Lietarta Peerbolteho a Geerta Loreina uvedené v přehledu bádání.

4.2.1 Klimax zla

V pseudoepigrafech zůstává zachována koncepce zaslíbení Starého zákona a tedy i eschatologie. Napříč mnoha spisy prochází idea všeobecného vzestupu zla, která tvoří základní substrát pro působení antikrista.

Znamení ohlašující eschatologický konec můžeme rozdělit na tři druhy. První představují protivenství, která si začnou působit lidé navzájem. Druhé jsou přírodní pohromy a katastrofy, které dolehnou na lidstvo. A poslední skupinu tvoří zlá znamení objevující se na zemi i na nebi.

Jedním ze stále se objevujících motivů je válka. Válka symbolizuje konečné vyostření nepřátelství mezi lidmi.

*Mnozí se dají unést hněvem a urazí tak mnohé a podníti vojska, aby prolévala krev, až s nimi nakonec společně zahynou.*³⁶⁶

Dokonce i přátelé se obrátí v hněvu proti sobě:

*V oné době se stane, že přátelé napadnou své přátele v boji jako nepřátelé.*³⁶⁷

Lidé budou opouštět a dokonce zabíjet své děti:

³⁶⁶ 2 Bárukova 48,37. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 301. Srov. 2 Bárukova 70,3-6.

³⁶⁷ 4 Ezdrášova 6,24. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 225. Srov. 4 Ezdrášova 5,9; Jubilea 23,16.

V oněch dnech ti, kdo mají nouzi, vyjdou, roztrhají své děti a pohodí je; budou provádět potraty svých nenarozených dětí a odvrhnou kojence; opustí je a se svými nejbližšími nebudou mít žádné slitování.³⁶⁸

Válka bude tak hrozná, že postaví i otce proti synům, a bratry proti sobě:

V oněch dnech budou na jednom místě pobiti otcové spolu se syny, bratři padnou se svými druhy, až potečou potoky jejich krve. Neboť člověk se neubrání, aby nevztáhl svou vražednou ruku na své syny a syny svých synů, a hříšník se nepodaří zadržet svou ruku před vlastním ctěným bratrem; od východu do západu slunce se budou vzájemně vyvražďovat.³⁶⁹

Celkově je válka důsledkem naprostého úpadku mravů, mezi lidmi přestanou platit zákony dané Bohem.³⁷⁰

Na ty, kdo nepadnou ve zničujících válkách, se snesou téměř všechny druhy přírodních pohrom:

A stane se, že kdokoliv unikne boji, zemře při zemětřesení, kdo unikne zemětřesení, shoří v ohni, a kdo unikne ohni, skončí hladem.³⁷¹

Vedle těchto přirozených pohrom, jako jsou zmíněná zemětřesení,³⁷² požáry³⁷³ a hladomor,³⁷⁴ přestanou platit přirozené řády v přírodě.

Do třetí skupiny jevů ohlašujících blížící se konec jsme označili znamení na nebi a na zemi. Jedná se o přirozené klimatické úkazy, které jsou východiskem věšteckých výkladů.

³⁶⁸ 1 Henoch 99,5. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 174.

³⁶⁹ 1 Henoch 100,1-2. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 175.

³⁷⁰ RUSSELL, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200BC – AD 100*. 1964. s. 274-275.

³⁷¹ 2 Bárukova 70,8 SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 321.

³⁷² 2 Bárukova 27,7; 4 Ezdrášova 9,3.

³⁷³ 2 Bárukova 27,10; 4 Ezdrášova 5,8.

³⁷⁴ 2 Bárukova 27,6; 4 Ezdrášova 6,22.

Ze stromů bude kapat krev a kameny vydají svůj hlas,...všichni ptáci se vystěhují. Sodomské moře vyvrhne ryby a v noci se ozve hlas mnohým neznámý, ale všichni jej budou slyšet...Ženy v době krvácení porodí zrůdy, prameny pitné vody postihne slanost.³⁷⁵

A jednorocní děti budou moci mluvit a těhotné ženy budou rodit nedonošená nemluvnata ve třetím a čtvrtém měsíci, živá a skotačící.³⁷⁶

V návaznosti na Starý zákon³⁷⁷ se užívá nebeských úkazů jako předzvěstí blížícího se konce časů.³⁷⁸ Jedná se o klasická astrologická orákula. Většinou jsou to jevy spojené se Sluncem, Měsícem a hvězdami.

Mnozí velitelé předních hvězd se dopustí chyb, v důsledku nichž ony změni dráhy a poruší svou činnost, takže nebudou viditelné v obdobích, jež jim byla stanovena.³⁷⁹

Důvodem všech zmíněných pohrom je očištění lidstva, aby mohlo přijmout mesiáše:

Stane se, že každý, kdo vyvázne a unikne z toho všeho, co bylo předpovězeno, - z těch, kdo zvítězili a kdo byli poraženi – budou odevzdáni do rukou mého služebníka Mesiáše.³⁸⁰

Symbolika očištění také odkazuje na příběh o potopě, který se stává paradigmatem pro klimax zla a jeho radikální ukončení. Potopa představuje první soud nad lidstvem, kde přežije jen spravedlivý Noe a jeho rodina. Paralelně poslední soud je konečným zopakováním potopy, kdy opět přežijí jen čistí a spravedliví. Je užito srovnání s již známou látkou a eschatologie naroubována do příběhů známých z knihy Genesis.

³⁷⁵ 4 Ezdrášova 5,5-9 Zdeněk SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 220.

³⁷⁶ 4 Ezdrášova 6,21. 9 Zdeněk SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 225. Srov. Mt 24,19.

³⁷⁷ Iz 13,10; Ez 32,7; Jl 3,4; 4,15.

³⁷⁸ RUSSELL, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic: 200BC – AD 100*. 1964. s. 275-276.

³⁷⁹ 1 Henoch 80,6. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 146. Srov. Zj 6,13.

³⁸⁰ 2 Bárukova 70,9 Zdeněk SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 321.

Konkrétní souvislost s potopou nalezneme v knize Henoch, kde stejnojmenný příjemce zjevení žil podle tradice ještě před potopou.³⁸¹ Intertestamentální literatura dokazuje, jak se idea klimaxu zla stala běžnou představou spojenou s očekávaným koncem světa. Popis klimaxu zla tak můžeme objevit i ve spisech, které nejsou primárně eschatologicky laděné. Například kniha Jubileí 23,14-32 popisuje rozšíření protivenství mezi lidmi, které ukončí až boží zásah poté, co se lidé upnuli k Bohu. V jinak neeschatologickém textu knihy Jubileí je užito právě obrazu klimaxu zla, který je vysvětlen úpadkem víry a způsobí, že Hospodin vydá Izrael napospas národům.

*Bůh proti nim vzbudí hříšníky z pohanů, u nichž není žádné smilování a žádná milost a kteří neberou na nikoho ohled, ať je starý nebo mladý – na nikoho. Jsou totiž horší a mají více síly konat zlé než všechny ostatní lidské děti. Ti budou činit Izraeli násilí, až povstanou proti Jákobovu hříchu. Pak bude na zemi prolito mnoho krve; a nebude nikoho, kdo by ty mrtvé sbíral a pohřbíval.*³⁸²

Jediná záchrana je možná prostřednictvím návratu k Hospodinovi, který nakonec své věrné vysvobodí. Cílem tohoto eschatologického exkurzu knihy Jubileí je ukázat kam až může vést odpadnutí od zákona. Text pareneticky zdůrazňuje nutnost návratu k pevné víře v Hospodina.

Klimax zla zahrnuje události, které by se jinak daly charakterizovat jako chaotické vniknutí zla na rovině lidstva, přírody i kosmu (astrologické jevy). Eschatologická teze klimaxu zla nabízí novou možnost výkladu nevysvětlitelných událostí, které narušují klid věřících. Každá nová nahodilá narušující událost tak může být kdykoliv vyložena jako součást předpovídaného klimaxu zla. Nahodilost je nyní vysvětlitelná a zapadá do schématu dějin zaslíbení.

4.2.2 Pád andělů a původ satana

V intertestamentální literatuře byla věnována velká pozornost fenoménům, které byly ve Starém zákoně popsány pouze marginálně, ale zato vzbuzovaly mnoho otázek. Byl to například příběh z knihy Genesis:

³⁸¹ Viz Gn 5,18.21-22.24; 1 Henoch 83-90; 89,1-9; PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 246, 250.

³⁸² Jubilea 23,23. Zdeněk SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 86.

Když se lidé počali na zemi množit a rodily se jim dcery, viděli synové božští, jak půvabné jsou dcery lidské, a brali si za ženy všechny, jichž se jim zachtělo. Hospodin však řekl: „Můj duch se nebude člověkem věčně zaneprazdňovat. Vždyť je jen tělo. Ať je jeho dnů sto dvacet let.“ Za oněch dnů, kdy synové božští vcházeli k dcerám lidským a ty jim rodily, vznikaly na zemi zrůdy, ba ještě i potom. To jsou ti bohatýři dávnověku, mužové pověstní.³⁸³

Tento krátký mytický příběh je situován těsně před vyhlášení soudu Hospodinem a následné očistné potopy. Patrná je blízkost s předpotopním klimaxem zla, který je konstatován hned v následujícím verši:

I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.³⁸⁴

Předpotopní klimax zla byl vnímán paralelně s eschatologickým klimaxem zla a podnítil zájem pseudoepigrafiků o důkladné rozpracování této látky. Přestože verše 4 a 5 nejsou explicitně spojeny a mohou být vykládány také jako dvě odlišné látky, má v podání knihy Henoch spojení synů božských a dcer lidských přímou souvislost s klimaxem zla a tedy i s potopou, která bezprostředně následuje.

V textu Starého zákona se v této pasáži objevuje obrazné spojení synové božští,³⁸⁵ které původně neurčitě označuje další bytosti obývající nebeskou sféru. Podle použití obdobných výrazů v Ugaritských textech by mohlo jít o přímé potomky nějakého božstva, jako tomu bylo v případě Ugaristkého Ela nebo souhrnné označení pro posvátné nebeské bytosti – bohy.³⁸⁶ Omezený judaistický panteon nenabízel pro identifikaci totožnosti synů božských tak velký výběr, jako panteon Ugaritský, a volba tedy mohla padnout pouze na anděly, boží posly, kteří vykonávali boží vůli.³⁸⁷ Důležité je také, že

³⁸³ Gn 6,1-4.

³⁸⁴ Gn 6,5.

³⁸⁵ בני האלהים Spojení „synové božští“ nalezneme na několika místech Starého zákona: Ž 82,6; 29,1; 89,7; Gn 6,2.4; Jb 1,6; 2,1; 38,7. Podle překladu Septuaginty a podle Kumránských rukopisů původně také v Dt 32,8.

³⁸⁶ PARKER, S.B. Sons of God. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 794.

³⁸⁷ JUNG, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003. s. 97-103.

podle knihy Job vystupoval spolu se syny božími i satan.³⁸⁸ Vliv měla také již citovaná pasáž z Iz 14,12, která dala jméno Luciferovi. Tyto biblické narážky byly zkombinovány do myticko-poetického příběhu o pádu andělů.

Poprvé a nejrozpracovaněji se s padlými anděly setkáváme v první knize Henochově. Příběh pramenící ze tří veršů Genesis je v knize Henoch rozpracován do nejmenších detailů v kapitole 6-21. Dozvídáme se i jméno vůdce andělů: Šemhazaj.³⁸⁹ Celkem 200 andělů sestoupilo na zem, žilo mezi lidmi a plodilo se ženami nebezpečné obry.³⁹⁰ Tito andělé učili lidi vyrábět zbraně, nástroje rozbrojů a zločinu. Dále vyučovali také zaříkávání, astrologii, kouzlům a čarám.³⁹¹

Pak Mikael a Ureel a Rufael a Gabriel hleděli z nebe a spatřili mnoho krve na zemi prolité a všechno zlo, jemuž lidé propadli. Říkali si mezi sebou: „Nářek hynoucí země je slyšet až k branám nebe.“³⁹²

Na scénu přicházejí čtyři archandělé, kteří se stanou klíčovými protivníky padlých andělů a podnítí Boha, aby učinil přítrž této zkáze a vyhlásil trest:

„Celá země je zkažená učením a činy Azazeela, proto jemu přičti veškerou vinu.“ A Gabrielovi Pán řekl: „Vytáhni proti těmto zlotřilým ničemníkům, vyhlad’ z lidského středu děti jejich smilstva i děti strážců. Rozeštví je proti sobě, aby se navzájem v boji pobili, neboť nemají nárok na dlouhý život. Oni se tě budou snažit uprosit, ale nic jim nebude platné, že doufají ve věčný život a že každý z nich se dožije pěti set let.“ Mikaelovi pak Pán pravil: „Jdi a oznam Semjazovi a jeho druhům, kteří se tělesně spojili se ženami, že se potřísnili vši jejich nečistotou. A až se všichni jejich synové navzájem pobijí a až spatří zkázu svých milovaných, svaž je pod příkrovem země na sedmdesát pokolení až do dne konečného soudu, kdy nad nimi bude dokonána odvěká spravedlnost. V oněch dnech je pohltí útroby ohně: V pekelném žaláři budou uzavřeni na věky. A kdokoli bude odsouzen a od této chvíle zahyne s nimi, bude spolu s nimi spoután až do skonání mnoha pokolení. Znič všechny chlípné duše a děti strážců, neboť si ujařmili lidi. Smet’ z povrchu zemského všechno násilí. Ať zhyne každé zlé dílo a objeví se rostlina spravedlnosti a

³⁸⁸ Jb 1,6.

³⁸⁹ Další z důležitých vůdců je Azazel.

³⁹⁰ 1 Henoch 7,2-6.

³⁹¹ 1 Henoch 7,1; 8,1-4.

³⁹² 1 Henoch 9,1-2. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 86.

*nevinosti a její dílo ať přinese požehnání. Spravedlnost a čistota budou radostně nastoleny na věky. Tehdy vyvážnou všichni spravedliví a budou dlouho žít, že zplodí tisíc dětí a všechny dny své mladosti i své šabaty završí v míru. A v oněch dnech bude se celá země vzdělávat ve spravedlnosti, bude osázena stromy a bude naplněna požehnáním. Budou na ní vysazeny všechny stromy přinášející radost a vinná réva, jež ponese hojné hrozny. Semeno, jež na ní bude zaseto, ponese z každé měřice deset tisíc a každá měřice oliv dá deset lisů oleje. Zemi pak očisti od veškerého útlaku, nespravedlnosti a všech hříchů. Odvrát ji ode vši bezbožnosti a zlovůle, jež poskvřňují zemi: Z povrchu země je vyhlad'. A všechny děti lidí se stanou spravedlivými a všechny národy mne budou uctívat a velebit a budou se mi klanět. Země pak bude očištěna ode vši zkaženosti a hříchů i od všech pohrom a útrap; po všechna pokolení nikdy už je na ni nesešlu.*³⁹³

Ohlas tohoto příběhu nalezneme i v knize Jubileí:

*Ve druhém sedmiletí desátého jubilea si vzal Mahalalel za ženu Dínu, dceru Barakiela, dceru sestry svého otce. Porodila mu syna ve třetím sedmiletí, v šestém roce, a on ho nazval jménem Jered. A to proto, že v jeho dnech sestoupili na zem boží Andělé zvaní Strážci, aby učili lidské děti dodržovat na zemi právo a spravedlnost.*³⁹⁴

*I stalo se, když se lidé počali množit na povrchu země a rodily se jim dcery, tu je viděli Boží andělé v jednom roce toho jubilea, jak jsou půvabné, a brali si za ženy z nich všechny, které si sami vybrali. Ony jim rodily děti, a to jsou obrové.*³⁹⁵

Zde jsou andělé původně seslaní, aby lidi učili. Až poté jsou svedeni krásou lidských dcer.

Přestože jsou potomci andělů a lidí popisováni jako obři, jejich nebezpečí spočívalo spíše v promísení andělské výjimečnosti a nesmrtnosti s lidskou plodivostí a vitalitou. Měli být zahubeni pro svou podstatu, ne pro své činy, na rozdíl od jejich andělských otců a lidských matek. V knize Henoch nalezneme při popisu narození

³⁹³ 1 Henoch 10,8-21. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 88-89.

³⁹⁴ Jubilea 4,15. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 31.

³⁹⁵ Jubilea 5,1. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 33.

Noema pasáž, kde se jeho otec Lámech obává, že Noe není jeho synem, protože má podobu nebeských andělů:³⁹⁶

*Jeho otce Lámecha se zmocnil strach a utekl ke mně. Nevěřil, že to dítě pochází od něho, protože má podobu nebeských andělů. Hle, přišel jsem k tobě, abys mi sdělil pravdu.*³⁹⁷

Padlí andělé dávají novou odpověď na otázku po původu zla ve světě. Původní předpotopní klimax zla je vyložen jako důsledek splynutí odpadlých andělů a lidí. Padlí andělé rozšířili mezi lidmi nauky, které jim měly zůstat skryty a které v nesprávných rukou působí zkázu. Klimax zla tak nepůsobí Hospodin, ani za něj nenese zodpovědnost. Zlo se rodí z vnějšku jako pád z božské sféry. Vzniká samostatně působící zlo a původně čistý monistický judaismus, kdy Hospodin působil dobro i zlo, získává dualistický prvek v podobě vůdců padlých andělů. Šemhazája a Azazel jsou klíčoví původci zla na zemi a je jimi vytvořena tradice vládců nadpozemských sil zla, mezi které patří i satan. V krátkém spisku Život Adama a Evy, který se dochoval pouze v latinském překladu, je vysvětlen původ satana i důvod jeho nepřátelství vůči lidem.

Đábel odpověděl: „Adame, co mi to povídáš? Kvůli tobě jsem byl odtamtud svržen. Když jsi byl vytvořen, já jsem byl odvržen od tváře Boha a poslán pryč ze společenství andělů. Když do tebe Bůh vdechl ducha života a byl vytvořen tvůj obličej i podoba k obrazu Božímu a Michael tě předvedl a přiměl tě klanět se před Bohem, řekl Pán Bůh: Hle, Adame, učinil jsem tě k našemu obrazu a podobě. A vystoupil Michael a svolal všechny anděly slovy: Pokloňte se obrazu Pána Boha, jak Pán Bůh přikázal. A sám Michael se poklonil první a zavolal mě a řekl: Pokloň se obrazu boha Jahve. A já jsem odpověděl: Já nemám zapotřebí klanět se Adamovi. A když mě Michael nutil, abych se poklonil, řekl jsem mu: Proč mě nutíš? Nebudu se klanět někomu, kdo je nižší a mladší než já. Ve stvoření jsem dřívější než on. Já jsem byl stvořen už před jeho stvořením. On se má klanět mě. Když to slyšeli ostatní andělé, mně podřízení, nechtěli se mu klanět. A Michael řekl: Pokloň se obrazu Božímu. Nepokloníš-li se, Bůh se na tebe rozhněvá. A já jsem řekl: Hněvá-li se na mě, usadím se nad hvězdami na nebi a budu roven nejvyššímu. A Pán Bůh se na mě rozhněval a poslal mě s mými anděly pryč z naší slávy, a kvůli tobě jsme byli

³⁹⁶ Tato myšlenka se objevila i v Kumránském apokryfu ke knize Genesis 1QApc 21-26. MARMORSTEIN, Artur. Angels and Angeology. In *In Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition.

³⁹⁷ 1 Henoch 106,12. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 181.

*vyhnáni z našich sídel do tohoto světa a svrženi na zem. A hned nám nastala bolest, poněvadž nám byla odňata taková sláva. A bolelo nás, když jsme tě viděli v takové radostné rozkoši.*³⁹⁸

Intertestamentální literatura umožnila quasidualistické osamostatnění nadpozemských zlých bytostí. Bůh postupně ztrácí zodpovědnost za negativní fenomény ve světě, ty mohou být nyní připisovány pádu andělů a zejména jejich vůdcům, jako byli Šemhazája, Azazel, Satan a Beliár. V opozici k nim stáli velitelé věrných andělů – archandělé, zejména Mikael a Gabriel. Padlí andělé jsou nadpozemskou paralelou pozemských oponentů spásy. Krutý boj neproběhne tedy jenom na zemi, ale i v nebeské sféře. Na rozdíl od postavy antikrista nejsou padlí andělé výsledkem aktuálního prožitku utrpení, nepramení z existencionálního zažívání přítomnosti. Padlí andělé jsou výsledkem až druhotné spekulace a snahy odpovědět na otázku původu zla v souladu se starými mytickými příběhy. Svět eschatologie je nyní druhotně obohacen o fantaskní příběhy o nadpozemských bytostech a původně pozemská forma eschatologického zápasu dostává nyní i svůj kosmický rozměr. Při definici antikrista je nutno brát ohled i na druhotnost opozice satana a jeho funkčních ekvivalentů. Antikrista nelze tedy definovat v souvislosti se vztahem k satanovi. Definice, ze které vyšel Geert Lorein, je pro tvrzení antikristovy „naplněnosti satanem“ nevhodná. Lorein vychází z obrazu satana, který je pozdní, již proběhla jeho integrace s vůdcem andělské opozice. Obraz spojitosti satana s antikristem později natolik pevně zakořenil v západní kultuře, že je dnes velmi obtížné představit si antikrista bez satana stojícího za jeho zády.

³⁹⁸ Život Adama a Evy 13-16. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 347-348.



399

Domnívám se, že tento zažitý obraz stojí za badatelskou snahou hledat kořeny antikrista v mytických látkách, jako byl Chaoskampf a pád andělů. Antikrist, jak jsem ukázal, vznikl samostatně jako reakce na setkání s úkazy, které se vymykaly očekávanému zaslíbení, a za nimiž stály Izraeli nepřátelské úspěšné národy a jejich králové. Role satana v opozici ke spáse je až druhotná remytologizace eschatologické pozemské opozice. Naplno se zde projevuje lidská snaha hledat souvislosti a vidět obraz dějin pozemské spásy i kosmu v jednom celku.

4.2.3 Beliár a Mastema

K otázce satana je nutno dodat, že jeho role v literatuře intertestamentálního období je umenšena. Na jeho místo se dostávají Mastema a Beliár.

Mastema⁴⁰⁰ se ve Starém zákoně vyskytuje v knize Ozeáš 9,7-8 ve smyslu nepřátelství nebo nevráživosti. Totožná etymologie se satanem umožnila autorovi knihy

³⁹⁹ Obrázek 2: Luca Signorelli. Skutky antikristovi. Nástěná malba. Detail. 1499 - 1502. Katedrála Orvieto v Itálii.

⁴⁰⁰ משטמה

Jubileí využít tohoto termínu pro vůdce padlých andělů ve smyslu „princ nevráživosti“. V řeckém a latinském překladu zůstalo slovo *mastema* nepřeloženo.⁴⁰¹

Avšak kníže těch duchů Mastema přišel a řekl: „Hospodine, Stvořiteli, přenech mi z nich některé, by slyšeli na můj hlas a aby konali vše, co jim řeknu. Když mi z nich žádní nezbudou, nebudu moci vykonávat vládu podle své vůle nad lidskými dětmi. Vždyť jsou tu k ničení a svádění před mým soudem, neboť zloba lidských dětí je veliká. Bůh pak řekl: „Ať z nich zůstane jedna desetina! Devět dílů ať je odvedeno na místo odsouzení.“ A k jednomu z nás, andělů, řekl: „Chceme Noeho poučit o všem potřebném k jeho záchraně.“ Noe totiž věděl, že jeho děti nebudou chodit v upřímnosti a zápasit ve spravedlnosti. My jsme pak učinili vše podle Božích slov: Všecky zlé, kteří byli nespravedliví, jsme spoutali na místě odsouzení, jen desetinu jsme z nich ponechali, aby sloužila satanu na zemi.“⁴⁰²

Mastema ztotožněný se satanem⁴⁰³ získává do svých služeb desetinu démonů, kteří byli odsouzeni a zavrženi. Stává se knížetem zlých nadpozemských bytostí, a tedy i hlavním původcem zla. Mastema je nyní zodpovědný za šíření hříchů a modloslužby.⁴⁰⁴ Podnítl Hospodina, aby vyzkoušel Abrahamovu víru ve zkoušce obětování Izáka⁴⁰⁵ a pomáhal Egyptanům a faraovi proti Mojžíšovi⁴⁰⁶.⁴⁰⁷ Mastema přebírá zodpovědnost za zlo, které ještě ve Starém zákoně výslovně činil Hospodin. Jsme svědky vzniku dualistické koncepce do původně čistě monistického pojetí Boha. Od nynějška je Bůh zodpovědný za zlo pouze do té míry, že nechává *satana - Mastemu* působit.

Ve stejném smyslu se vyskytuje Mastema i v některých Kumránských spisech, a to dokonce častěji než satan. V Kumránu se Mastema často objevuje ve spojení s Belialem, z čehož se dá spíše usuzovat, že termín Mastema slouží jako označení nepřátelského charakteru Beliala.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ FLUSSER, David. Mastema. In *In Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition.

⁴⁰² Jubilea 10,8-11. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 49.

⁴⁰³ V knize Jubileí se vyskytuje také Beliár. Jubileí 1,20: *Buď vyvýšeno, Hospodine, tvé milosrdenství nad tvým lidem, a stvoř jim pravé rozpoznání, aby je neovládl duch Belialův, aby je před tebou neobvinil a neodláká od všech cest spravedlnosti, takže by zahynuli daleko od tvé tváře*. Viz Pseudoepigrafy II. s. 21.

⁴⁰⁴ Jubilea 11,4-5.

⁴⁰⁵ Jubilea 17,16.

⁴⁰⁶ Jubilea 48.

⁴⁰⁷ HENTEN van, J.W. Mastema. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 553-554.

⁴⁰⁸ 4Q 286 10 2,2; 1QM 13,4. Viz HENTEN van, J.W. Mastema. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 553-554.

Ještě větší ohlas než Mastema měl v pseudoepigrafech i v Kumránské literatuře Belial⁴⁰⁹. Na rozdíl od slova Mastema se tento termín v textech Starého zákona objevuje hojně a to většinou ve smyslu ničemnosti. Pozdější přeznačení tohoto termínu na vůdce zlých sil způsobilo, že se ve Vulgátě v některých pasážích objevuje termín belial nepřeložen a funguje tedy jako vlastní jméno Belial.⁴¹⁰ Starý zákon slovem belial⁴¹¹ většinou označuje skupiny nebo jednotlivce i skutky, které lze považovat za zločiny vůči náboženství a společenství, například vyzývání k modloslužbě⁴¹². V pseudoepigrafech nalezneme Beliala plně personifikovaného a reprezentujícího zlý princip odporující božímú dobru. Belial se stal vrcholným produktem snahy o částečnou inkorporaci dualistické koncepce do judaismu, jak v pseudoepigrafech, tak i v Kumránské literatuře. Belial se objevuje také ve variantách Beliar nebo Belior. Poslední varianta jeho jména – Belior – je i pokusem o etymologii slova Belial, které výraz modifikuje tak, aby měl význam *bez světla*. Takto jméno odráží dualistické pojetí *dobro – světlo a zlo – tma*.

*Nyní, dítky moje, když jste to všechny vyslechly, zvolte si buď tmu nebo světlo, buď zákon Páně nebo skutky Beliarovy.*⁴¹³

Beliár je doslovně popsán jako zlý princip a lidé musí volit, zdali patří na cestu světla, nebo Beliarovi. Střední cesta neexistuje.

*Úmysl dobrého muže není v moci Beliara, ducha klamu. Vždyť anděl pokoje vede jeho duši.*⁴¹⁴

Beliár může také způsobovat posednutí.⁴¹⁵

⁴⁰⁹ בלעל

⁴¹⁰ Dt 13,13; Sd 19,22; 2 S 16,19; 1 S 1,16; 2,12; 10,22; 25,17; Na 2,1. V 1 Kr 21,13 čte Vulgáta dokonce Diabolus. Viz SPERLING, S.D. Belial. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 169-171.

⁴¹¹ K seznámení s dějinami etymologie tohoto slova doporučuji přehled v Belial. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 169-171.

⁴¹² Dt 13,13-14.

⁴¹³ Závěti 12 patriarchů Lévi 19,1. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 227.

⁴¹⁴ Závěti 12 patriarchů Benjamin 6,1. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 285.

⁴¹⁵ Závěti 12 patriarchů Josef 7,4.

Jestliže se však jeho úmysl kloní ke zlému, je všechno jeho jednání plně špatnosti. Odvrací se od dobrého, přidržuje se zlého a je opanován Beliarem; i kdyby udělal něco dobrého, obrátí to ve špatnost.⁴¹⁶

Beliár vládne zlým lidem a také vládne světu, který je naplněn zlem.

Menaše obrátil své srdce a sloužil Beliálovi, neboť andělem bezpráví, který je vládcem tohoto světa, je Beliál zvaný Matanbukus. Ten si liboval v Jeruzalémě kvůli Menašemu a podporoval jeho odpadlictví a bezpráví, které se stalo v Jeruzalémě běžným.⁴¹⁷

Jeho zničení je očekáváno s příchodem božího království.

Ve třetím nebi jsou síly andělských šiků připravené vykonat v den soudu odplatu na duchu klamu a duchu Beliaru.⁴¹⁸

On spoutá Beliaru a svým dětem dá moc zašlápnout zlé duchy.⁴¹⁹

V tobě se naplní nebeská proroctví o beránku Božím a Spasiteli světa, že neposkvrněný bude vydán za přestupníky, bezhříšný za bezbožné v krvi smlouvy, na spasení národů i Izraele, a že učiní konec Beliarovi a jeho služebníkům.⁴²⁰

Z kmenů Judy a Léviho vám vzejde spasení Páně. Sám Pán se dá do boje s Beliarem a dá našim otcům vítěznou odplatu.⁴²¹

⁴¹⁶ Závěti 12 patriarchů Ašer 1,8. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 268.

⁴¹⁷ Mučednictví Izajášovo 2,4. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 157.

⁴¹⁸ Závěti 12 patriarchů Lévi 3,3. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 217.

⁴¹⁹ Závěti 12 patriarchů Lévi 18,12. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 227.

⁴²⁰ Závěti 12 patriarchů Benjamin 3,8. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 284.

⁴²¹ Závěti 12 patriarchů Dan 5,10. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1995. s. 256.

Ve stejném smyslu vystupuje Belial i v textech z Kumránu zejména ve Válečném řádu a Řádu jednoty.⁴²² Ohlas na Beliála nalezneme i v Novém zákoně v protikladu ke Kristu s vyjádřením opozice světla a tmy:

*Nedejte se zapřáhnout do cizího jha spolu s nevěřícími! Co má společného spravedlnost s nepravostí? A jaké spolužití světla s temnotou? Jaký souzvuk Krista s Beliálem? Jaký podíl věřícího s nevěřícím?*⁴²³

Zmíněné pasáže dokládají vliv dualistické tendence a ideje pádu andělů na eschatologický scénář i na chápání zemského přítomného zla. Přiznání samostatnosti a dokonce i vlády nad světem Beliárovi, respektive Satanovi, muselo zákonitě vyústit i v rozšíření figury antikrista. Obě figury byly propojeny odkazem na původ zla do jednoho scénáře o původu, působení a konci zla. Přes zjevnou druhotnost koncepce opozice satana vůči Bohu převážila tato nad původní podobou figury antikrista a v podstatě ji celou do sebe inkorporovala. Antikrist od nynějška spadá pod vládu satana – Beliára. Patří na stranu temnoty a bude poražen spolu se svým vládcem na konci věků archanděly, mesiášem nebo Bohem. Opozice původně pozemská je teď pouze odvislá od vyšší opozice kosmické. Ale i v tomto případě jde o snahu vysvětlit protispásné činy a události jako součást dějin zaslíbení. Navíc jsou v tomto případě vysvětleny jako součást nových dějin zla. Uznáním vlády nadpozemské bytosti nad zlem a hříchem končí samostatné dějiny antikrista, a ten se stává součástí širších dějin satana. Z tohoto důvodu často badatelé hledali původ figury antikrista v látkách, které spíše souvisejí s otázkou původu zlých nadpozemských mocností a zla vůbec. Nadále je antikrist vždy kladen do souvislosti s mocí satanovou.

Přestože, jak se ještě v krátkosti zmíníme, budou i v budoucnu interpretovány reálné historické osoby jako antikristovské figury, budou vždy paralelizovány ke kosmické opozici. Jako hlavní představitelé lidské protispásné opozice budou podřízeni nadpozemské protispásné síle neboť, satan vládne všem pozemským hříšníkům. Moc a úspěch pozemských oponentů spásy jsou odvozeny od vyšší nadpozemské moci. Takto je částečně vysvětlen jejich na první pohled nevysvětlitelný pozemský úspěch a útok proti věřícím. Satan totiž pokoušel věrné již od dob praotců a podle nově rozšířené legendy o vyhnání z ráje nenáviděl satan lidi již od jejich stvoření.

⁴²² 1QS 1,18,24; 2,5; 19; 1QM 1,5; 18,1-3; 15,1-3; 14,9.

⁴²³ 2 K 6,14-15.

Rozšíření a osamostatnění koncepce satana nám ale může pomoci vymezit přesněji rovinu působení antikrista. Antikrista je nutno, na rozdíl od satana, hodnotit jako figuru, jejímž základním charakterem je identifikovatelnost s nějakým pozemským, nejčastěji lidským fenoménem, který je eschatologicky smýšlejícími věřícími shledáván za zcela neslučitelný s procesem ekonomie spásy. Jeho moc a úspěch jsou ale vysvětleny jako odvozené od pravého původce zla – satana.

I po dualistické reinterpretaci satana zůstává i nadále funkční představa posledního tyranského krále, která byla převzata z knihy Daniel.

A přijde na ně náhlá odplata a hněv, jaký nezažili od věků až po tuto dobu, kdy vůči nim pozvedne krále králů pozemských a sílu s velikou mocí. Ten dá ukřižovat vyznavače obřizky. Neboť ty, kteří budou odpírat, dá mučit, vydá je v poutech do vězení.⁴²⁴

*Potom povstane království čtvrté,
jehož vláda bude tvrdší a horší než těch, jež byla před ním.
Bude vládnout po dlouhou dobu jako údolní lesy,
přetrvá časy
a bude vyvýšeno výše než libanónské cedry.
Bude jím zastřena pravda
a útočiště u něho budou hledat všichni ti, kdo jsou
poskvrněni zločinem,
jako prchají zlé šelmy a unikají do lesa.
Stane se, že padne, až se přiblíží čas jeho konce.
Tehdy se zjeví vláda mého Mesiáše,
který bude podobný prameni a révě;
až se zjeví, vykoření množství jeho houfu.⁴²⁵*

Danielova vize byla tak silná, že dokázala oslovit věřící i mnoho let po smrti Antiocha IV. Epifana. Obrazná řeč knihy Daniel byla použitelná, kdykoliv nastal další nový útlak interpretovatelný v rámci klimaxu zla.

⁴²⁴ Nanebevzetí Mojžíšovo 8,1-2. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti III: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. První vydání. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 147.

⁴²⁵ 2 Bárukova 39,5-7. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 293.

4.3 Eschatologie v Kumránu

O Kumránských spisech jsme mluvili již v souvislosti s dualizací principu dobra a zla pomocí figury Beliála. Silně eschatologické Kumránské společenství přivedlo představu napětí mezi silami dobra a zla na úplný vrchol. Je nutno podotknout, že pojednávat o Kumránské koncepci v dějinách judaismu je poněkud problematické. Kvůli uzavřenosti a sektářskému charakteru této komunity byl vliv jejich vlastní koncepce na další vývoj judaismu nevýrazný. Z tohoto důvodu se zastavíme u otázky vztahu Kumránských spisů k figuře antikrista pouze marginálně.⁴²⁶

Členové Kumránského společenství věřili, že žijí v předvečer konce světa. Dualismus, který viděli na kosmické úrovni reprezentovaný Knížetem světla a Andělem tmy, Míkaelem na jedné straně a Beliálem na straně druhé, měl svůj přesný obraz v pozemském měřítku.

*A on stvořil člověka k vládě nad světem a předložil mu dva duchy, aby chodil podle nich až k času jeho navštívení. Hle, duchové pravdy a lži: v zřídle světla jsou rody pravdy a z pramene temnoty rody lži. V ruce Knížete světla je vláda nad všemi syny spravedlnosti, po cestách světla budou chodit. A v ruce Anděla tmy je všechna vláda nad syny lži a po cestách tmy budou chodit. Skrze Anděla tmy nastává bloudění všech synů spravedlnosti i všechny jejich hříchy, provinění, viny i vady činů jejich jsou pod vládou jeho podle tajemství Božích, až k času jeho, a všechny rány jejich a všechny období úzkostí jejich za vlády nepřátelské jeho. A všichni duchové údělu jeho usilují srážet syny světla, ale Bůh Izraele a Anděl pravdy jeho pomáhá všem synům světla. A on stvořil duchy světla i tmy a na nich založil každý čin, a na cestách jejich je všechna služba a na cestách jejich je všechna služba. Jednoho miluje Bůh pro všechny.*⁴²⁷

Každý člověk musí volit buď mezi principem světla – dobra nebo principem tmy – zla. Podle tohoto jsou lidé nazýváni buď synové světla, nebo synové tmy. Kumránská spiritualita je dokladem představy vnitřněného konfliktu mezi principem dobra a zla. Boj mezi oběma principy na rovině kosmické i pozemské byl samozřejmě očekáván i v konečném eschatologickém výhledu. Na straně spásy bylo předpokládáno hned několik

⁴²⁶ Problematika vztahu antikrista a Kumránské spirituality byla již dostatečně zpracována, nejlépe asi v podání Lietaerta Peerbolteho.

⁴²⁷ Řád jednoty IQS 3,17-26. *Rukopisy od Mrtvého moře*. Přeložili Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 289-291.

spasitelských figur. Byl očekáván světský mesiáš z Izraele a mesiáš kněžský z rodu Árona, který měl vyšší postavení a větší důležitost. Objevuje se také představa příchodu učitele spravedlnosti. Tato postava byla patrně formována na základě postavy reálného zakladatele Kumránské komunity, byl očekáván jeho eschatologický návrat. Proti tomuto Muži spravedlnosti stál v opozici Muž lži.⁴²⁸

Nejzajímavější opozici nalezneme ve čtyřech Kumránských spisech⁴²⁹ v podobě postav Malchícedeka a Malchíreši.⁴³⁰ Ve fragmentárním spise 11Q 13 Malchícedek se setkáváme s Malchícedekem neboli „*mým králem spravedlivým*“, který je vyobrazen ve stejné roli jako archanděl Míkael, vůdce sil světla.

Výklad toho je o Belijaalovi a o duších podílu jeho, kteří povstali tím, že se odchýlili od příkazů Božích, aby páchali zlo. A Malkícedek povstane, aby odplacením odplatil soudy Boží v onen den a zachránil z ruky Belijaalovy a z ruky všech duchů podílu jeho. A k jeho pomoci všichni bozi spravedlnosti a to je, co na všechny syny Boží, a tyto. To je ten den pokoje, o kterém bylo řečeno skrze Izajáše proroka...⁴³¹

Naproti tomu v dokumentu 4Q 280 a v 4Q Amram nalézáme popis Malchíreši neboli „*mého krále zlovolníka*“, který je včetně svého jména vykonstruován jako antagonistická postava vůči Malchícedekovi.

Bud' proklet Malchírešo, ve všech tvých plánech pudu viny. Necht' tě Bůh vydá k mučení do rukou mstitelů pomsty. Ať na tvé volání Bůh nedbá.⁴³²

Uměle vytvořená opozice Malchícedek a Malchíreša je obdobná jako opozice použitá v Novém zákoně ve jménu Kristus a Antikristus. Nelze samozřejmě kalkulovat s Kumránským vlivem na tuto křesťanskou antagonistickou typologii. Máme tu ale doklad, že tendence konstruovat opozice jako zrcadlové obrazy není judaismu cizí. Tvrzení, že antikrist vznikl až v křesťanství jako zvrácený obraz Krista, je i v tomto ohledu mylné.

⁴²⁸ SEGERT, Stanislav. Synové světla a synové tmy. In *Rukopisy od Mrtvého moře*. Přeložili Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 202-204.

⁴²⁹ 11Q 13 Malchícedek; 4Q 280; 4Q Amram; 4Q 286.

⁴³⁰ מלכי צדק - מלכי רשע

⁴³¹ 1Q 13 Malchícedek 2,12-15. *Rukopisy od Mrtvého moře*. Přeložili Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha: OIKOYMENH, 2007. s.475.

⁴³² 4Q 280. Viz JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 149-150.

4.4 Shrnutí intertestamentální literatury

Na základě textů intertestamentální literatury jsme shledali, že klimax zla se stal nedílnou součástí eschatologického scénáře. Zlá znamení konce se odehrávala na třech úrovních. První představovaly protivenství a útrapy, které si lidé působili navzájem. Druhé byly přírodní katastrofy, třetí zlá znamení na zemi a na nebi. Originálním přínosem apokalyptických spisů tohoto období bylo rozpracování příběhu o padlých andělech. Na základě tohoto příběhu byl vysvětlen původ zla na zemi a tedy i zdroj klimaxu zla. Vůdci padlých andělů se stali nositeli dualistického principu zla. Jejich konec a očištění země od zla byl posunut mezi eschatologické události. Očistná síla příchodu božího království byla dána do souvislosti s očistnou silou starozákonní potopy.

V pseudoepigrafech i v kumránských textech hrál velkou roli Beliár/Beliál jako představitel zla. Proti němu stál v opozici archanděl Míkael, představitel boží moci. Osamostatnění původců zla, reprezentované Beliárem nebo Satanem, pomohlo přesněji vymezit rovinu působení antikrista. Pro figuru antikrista je charakteristická, na rozdíl od satana, identifikovatelnost s nějakým pozemským, nejčastěji lidským fenoménem, který je eschatologicky smýšlejícími věřícími shledán jako zcela neslučitelný s procesem ekonomie spásy. Jeho moc je ale odvozena od pravého původce zla – satana. Antikrist nadále působí ve sféře pozemské, kosmické zlo patří do kompetence satana. Teprve od tohoto období lze sledovat vztah pozemského a nadpozemského oponenta spásy.

5. Křesťanství - antikrist jako pouhá variace na známé téma

5.1 Úvod: Antikrist poprvé v Janových listech

Teprve nyní, téměř v samotném závěru, se dostáváme na místo, odkud většina badatelů zabývajících se antikristem začíná. Jediný důvod, který vede mnohé k tomu, aby začínali své bádání zkoumáním Nového spatřuji ve skutečnosti, že jméno *ἀντίχριστος* se objevuje poprvé právě v Novém zákoně. V této práci ale sleduji definici a význam antikrista od jeho samého počátku, a z tohoto důvodu přistupuji k vysvětlení termínu antikrist z etymologického hlediska až na tomto místě. V primárních pramenech, ze kterých tato práce čerpá, se samotné slovo antikrist vyskytuje pouze ve dvou z nich! Celkem čtyřikrát nalezneme slovo antikrist v Prvním listu Janově a pouze jednou v Druhém listě Janově.⁴³³

*Dítky, nastala poslední hodina; a jak jste slyšeli, že přijde antikrist, tak se nyní vyskytlo mnoho antikristů; podle toho víme, že nastala poslední hodina. Vyšli z nás, ale nebyli z nás. Kdyby byli z nás, byli by s námi zůstali. Ale nezůstali s námi, aby vyšlo najevo, že nepatří všichni k nám, kdo jsou s námi. Vy však máte zasvěcení od Svatého a znáte všechno. Nepsal jsem vám proto, že neznáte pravdu, ale protože ji znáte a víte, že žádná lež není z pravdy. Kdo je lhář, ne-li ten, kdo popírá, že Ježíš je Kristus? To je ten antikrist, který popírá Otce i Syna. Kdo popírá Syna, nemá ani Otce. Kdo vyznává Syna, má i Otce.*⁴³⁴

*Milovaní, nevěřte každému vnuknutí, nýbrž zkoumejte duchy, zda jsou z Boha; neboť mnoho falešných proroků vyšlo do světa. Podle toho poznáte Ducha Božího: Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha; každé vnuknutí, které nevede k vyznání Ježíše, z Boha není. Naopak, je to duch antikristův, o němž jste slyšeli, že přijde, a který již nyní je na světě.*⁴³⁵

Do světa vyšlo mnoho těch, kteří vás svádějí, neboť nevyznávají, že Ježíš Kristus přišel v těle; kdo takto učí, je svůdce a antikrist. Mějte se na pozoru, abyste nepřišli o to, na čem

⁴³³ 1 J 2,18.22; 4,3; 2J 7.

⁴³⁴ 1 J 2,18-23.

⁴³⁵ 1 J 4,1-3.

*jsste pracovali, ale abyste dostali plnou odměnu. Kdo zachází dál a nezůstává v učení Kristovu, nemá Boha; kdo zůstává v jeho učení, má i Otce i Syna.*⁴³⁶

Janovy dopisy vznikly pravděpodobně ve stejné době jako Evangelium Janovo a Zjevení Janovo. Jedná se tedy o pozdní novozákonní spisy datované okolo roku 100 n.l. Tradičně jsou připisovány apoštolovi Janu Zebedeovi, ale pravděpodobně jsou spíše produktem školy odvolávající se na tohoto apoštola. Termín antikrist je v těchto spisech vykonstruován proti jménu Kristus obdobně, jako jsme viděli v Kumránu u jmen Malchícedek a Malchiréša. Místo opozit vlastností nebo atributů *spravedlivý – zlovolný* připojených k titulu, je termín antikrist celý opozitem podstaty, tedy není jen opačným atributem.

Autor Janova textu použil prefixu *anti*, který má několik významů. Vzhledem k souvislostem, ve kterých je termínu antikrist použito v textu Janova listu, je význam, který měl na mysli autor, pravděpodobně *jako*, tedy „jako Kristus“. Toto použití prefixu *anti* bylo známé z Homérovy Odyssey,⁴³⁷ který několikrát použil termínu *ἀντιθεος* ve smyslu „jako bůh“. V tomto smyslu by byl antikrist někým, kdo se vydává za Krista nebo budí zdání, že je Kristus, kterým ve skutečnosti není.

Anti ale v sobě skrývá další významy. Může nést význam *místo něčeho*, například *ἀντιψυχος* ve významu „nabídnuté místo něčího života“.⁴³⁸ Antikrist by v tomto případě měl význam toho, kdo chce zaujmout pozici Krista místo pravého Krista. Třetí význam, který nakonec zastínil ty ostatní a převážil i v obecném chápání prefixu *anti*, je „proti“. Takový význam je znám například ze slova *ἀντιστρατηγος* ve smyslu „nepřátelský vojevůdce“.⁴³⁹ Antikrist v tomto případě by byl figurou, která stojí na opačné straně nepřátelených stran, jeho cíle jsou v protikladu s cíli pravého Krista. Tento význam dává antikristu jistou míru rovnosti se svým protivníkem. Není jen jeho nápodobou či karikaturou, ale nepřítelem disponujícím srovnatelnými prostředky a bojujícím o stejnou kořist – o věrnost lidí. Takový význam odpovídá dualistickému antagonismu vůdce zla Beliára na jedné straně a archanděla Míkaela na straně druhé, který známe z intertestamentálního období.

⁴³⁶ 2 J 7-9.

⁴³⁷ Odyssea 11,117; 13,378; 14,18.

⁴³⁸ Dio Cassius 59,8; 4 Mak 6,29; 17,21.

⁴³⁹ Thukydides 7,86.

Domnívám se, že příklon k třetímu výkladu mělo za následek postupný přechod původně pozemské formy antikrista do podoby reprezentanta strany zla. Antikrist se stal jednou z klíčových postav kosmické opozice. Dalo by se také přeneseně říci, že se stal vojevůdcem satanových vojsk.

Skutečnost, že titul antikrist je charakterizován vymezením vůči nositeli titulu Kristus, nevyhnutelně ovlivnila budoucí charakteristiku figury antikrista. Jméno titulu se stalo návodem k definici postavy, která se tak stává zvráceným obrazem Krista. Antikrist se z původně samostatné ideje stal Kristovým stínem odrážejícím jeho podobu a jdoucím v jeho stopách. Christologie působila ve svých proměnách a vývoji na změny a vývoj podoby ideje antikrista. Pojmenování a s ním spojený význam silně omezily další samostatný vývoj postavy antikrista v křesťanství. Velký křesťanský zájem o tuto figuru, zejména u raných církevních otců, působil navíc i na marginalizaci této ideje v rabínském judaismu.

Ale nyní se vraťme zpět do kánonu Nového zákona. Jak je zřejmé z textu Janovských epištol, jejich autor odkazuje na antikrista jako na již známou figuru. Pomocí konstatování, že prorokovaný antikrist již přišel, varuje před jeho nástrahami v tomto světě. Janova varování ne náhodou připomínají citovanou pasáž z Deuteronomia 13 varující před falešným prorokem. Podobnost obou pasáží je daná společnou obrannou funkcí. Z Janových listů je zřejmé, že nebezpečí pro adresáty listů spočívá v nějaké skupině rozšiřující nebezpečné učení, které má kořeny pravděpodobně v popírání Ježíšova lidství.⁴⁴⁰ Že jde o skupinu, napovídá použití plurálu „antikristové“⁴⁴¹ a zmínka, že jde o skupinu původem z křesťanské komunity.⁴⁴² Podle všech indicií považoval Jan za antikristy pravděpodobně nějakou gnostickou skupinu získávající křesťany na úkor Janovy církve.⁴⁴³ Důraz je tedy kladen na svůdcovskou funkci antikrista⁴⁴⁴ a také na jeho charakteristiku lháře.⁴⁴⁵ Autor Janových epištol antikristem symbolizuje čistě doktrinální herezi zcela nepolitického charakteru. Přes toto specifikum vidíme v základu stejný interpretační model, který se snaží integrovat do eschatologického schématu postavy a události, jejichž existence se vymyká zažitému vnímání spásy. Autor Janovských epištol

⁴⁴⁰ 2 J 7: *Do světa vyšlo mnoho těch, kteří vás svádějí, neboť nevyznávají, že Ježíš Kristus přišel v těle; kdo takto učí, je svůdce a antikrist.*

⁴⁴¹ ἀντιχριστοί 1 J 2,18.

⁴⁴² 1 J 2,18-19.

⁴⁴³ MCGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994. s. 55.

⁴⁴⁴ 2 J 7.

⁴⁴⁵ 1 J 2,22.

tak nepochopitelné heretické působení křesťanské sekty interpretuje jako antikrista. Na jedné straně tak zbavuje svůj svět nevysvětlitelného průniku nepřátelských skutečností a na druhou stranu se pokouší diskreditovat své konkurenty ztotožněním se známou figurou posledního oponenta spásy. Mimo jiné tímto zdůrazňuje aktuální přítomnost eschatologie, neboť antikrist působí teď, v tomto světě.⁴⁴⁶

5.2 Apokalypsa u synoptiků

Při popisu tak zvané zničující ohavnosti⁴⁴⁷ v knize Daniel jsem zmínil, že lze odkaz na tento termín nalézt i Markově evangeliu 13,14 a v Matoušově evangeliu 24,15. Zničující ohavnost⁴⁴⁸ je stigmatizující událost, která označuje příchod klimaxu zla. Popis tohoto klimaxu nalezneme výskytu znamení zničující ohavnosti u obou synoptiků.⁴⁴⁹ V Lukášově evangeliu je také paralelní pasáž,⁴⁵⁰ kde ovšem není zmíněna zničující ohavnost, a jako znamení příchodu klimaxu zla jsou uvedeny pouze války a povstání.

*Až uslyšíte o válkách a povstáních, neděste se: neboť to musí nejprve být, ale konec nenastane hned.*⁴⁵¹

Matouš i Marek popisují příchod lžiproroků a lžimesiášů:

S těmi dny přijde takové soužení, jaké nebylo od počátku světa, který stvořil Bůh, až do dneška a nikdy nebude. A kdyby Pán nezkrátil ty dny, nebyl by spasen žádný člověk. Ale kvůli svým vyvoleným zkrátí ty dny. A tehdy, řekne-li vám někdo: ‚Hle, tu je Mesiáš, hle tam,‘ nevěřte! Vyvstanou lžimesiášové a lžiproroci a budou předvádět znamení a zázraky, aby svedli vyvolené, kdyby to bylo možné. Vy však se mějte na pozoru! Všecko jsem vám řekl předem. Ale v těch dnech po onom soužení zatmí se slunce a měsíc ztratí svou záři, hvězdy budou padat z nebe a mocnosti, které jsou v nebesích, se zachvějí. A tehdy uzří Syna člověka přicházet v oblacích s velikou mocí a slávou. Tehdy vyšle anděly a

⁴⁴⁶ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 109-111.

⁴⁴⁷ Český ekumenický překlad zvolil pro hebrejský termín ohyzdná modla pustošitele, zatímco pro jeho řecký ekvivalent použil překlad znesvěcující ohavnost. LXX má v Novém i Starém zákoně stejný termín. V této práci používám překlad zničující ohavnost, který odpovídá úzu v odborné literatuře.

⁴⁴⁸ Βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως

⁴⁴⁹ Mk 13,14-27; Mt 24,15-31.

⁴⁵⁰ L 21,7-28.

⁴⁵¹ L 21,9.

*shromáždí své vyvolené od čtyř úhlů světa, od nejzazších konců země po nejzazší konce nebe.*⁴⁵²

Oba evangelisté píší tyto eschatologické pasáže v souladu s tradicí knihy Daniel, na kterou se také s termínem zničitelská ohavnost odkazují. Citovaným textům předchází předpověď zničení chrámu. Ta je považována za reflexi zničení chrámu Římany v roce 70 n.l. a je proto považována za *vaniticium ex eventu*.⁴⁵³ Rok zničení Jeruzalémského chrámu je *terminus post quem*, podle něhož datujeme Markovo evangelium až po události, které následovaly po vypuknutí židovského povstání v roce 66 n.l.

Následující popis klimaxu zla patrně reflektuje starší události a také se asi jedná o text pocházející ze starší apokalyptické tradice.⁴⁵⁴

Pro zasazení do historického kontextu je důležitý pojem zničitelská ohavnost, který odkazuje na knihu Daniel. Není pouhým odkazem a navázáním na proslulé Danielovo prorocství, ze kterého čerpala většina apokalyptických vizí. Zničitelská ohavnost Markova a Matoušova evangelia může odkazovat na obdobný druh znesvěcení, jaké provedl Antiochus IV. Epifanes. Tentokrát je ale místo Antiocha IV. Epifana aktérem nechvalně proslulý císař Caligula. Podle této teorie⁴⁵⁵ se v textu evangelií projevil záměr císaře Caliguly vztyčit okolo roku 40 n.l. v Jeruzalémském chrámu vlastní sochu, jejíž konečné instalaci zabránilo Caligulovo zavraždění.⁴⁵⁶ Druhá možnost výkladu je poněkud strážlivější a spojuje zničitelskou ohavnost s kontextem zničení druhého chrámu. Zničitelská ohavnost by vyjadřovala vstup vojska a jeho velitele Tita na posvátné místo chrámu.⁴⁵⁷

V této práci se nepřikláním ani k jedné z teorií historické inspirace Markovy malé apokalypsy, neboť obě varianty mohou být platné v rámci mého výkladu figury antikrista. Také se domnívám, že ani v současnosti nemají badatelé možnost definitivně určit, co bylo přesně myšleno zničitelskou ohavností v Markově a Matoušově evangeliu. Důležité je, že evangelia dokládají užití tohoto termínu na eschatologické rovině v souvislosti s klimaxem zla. Zničitelská ohavnost je přesným vyjádřením šokujícího

⁴⁵² Mk 13,19-27.

⁴⁵³ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 28.

⁴⁵⁴ THEISSEN, Gerd. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Edinburgh: T&T Clark, 1992. s. 125-164.

⁴⁵⁵ Poprvé v COLANI, Timothée. *Jésus Christ et les croyances messianique de son temps*. Strabourg: Silbermann, 1864.

⁴⁵⁶ Sota 33a; Tacitus *Historiae* V, 9,2; Tacitus *Annales* XII, 54,1; Flavius *Antiquitates Iudaicae* XVIII, 256-309; Flavius *Bellum Iudaicum* II, 184-203. Thiesen 141-151,159-161.

⁴⁵⁷ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 36-38.

vníknutí něčeho tak strašného a nepochopitelného, že může být interpretována pouze jako nejvyšší znamení klimaxu zla. V tomto ohledu je tento termín zástupným symbolem pro figuru antikrista. Ve významu tohoto symbolu nezáleží na tom, jestli za ním původně stála socha Caliguly, nebo římské vojsko se svými vojenskými standartami. Obě varianty potvrzují schopnost tohoto eschatologického symbolu reinterpretovat nepředpokládané události, které nejsou v souladu s dějinami *věrnost – zaslíbení*, jako integrální a klíčové události eschatologických dějin.

V rámci klimaxu zla Markovy malé apokalypsy se objeví množství falešných mesiášů a falešných proroků.⁴⁵⁸ Verš o lžíprorocích a lžíkristech je znovu opakované varování před svůdci:

Ježíš jim odpověděl: „Mějte se na pozoru, aby vás někdo nesvedl. Mnozí přijdou v mém jménu a budou říkat: ‚Já jsem to‘ a svedou mnohé.“⁴⁵⁹

Obě pasáže opět velmi připomínají varování před falešnými proroky v Dt 13. Jedná se opět o varování před svůdci, kteří by mohli odvést věrné ze správné cesty. Pravděpodobně na rozdíl od Janových listů není těmito oponenty myšlen konkrétní konkurent, ale je vyjádřeno pouze obecné nebezpečí, které je vřazeno do eschatologického klimaxu zla. Vystupování samozvaných náboženských vůdců bylo v napjatých dobách obvyklé a dalo se tedy předpokládat, že i v těch nejtěžších dobách předcházejících konec světa nebude o tyto nové proroky a mesiáše nouze. Na druhou stranu zde nejsou kledení do žádné, ani náznakové souvislosti se silami kosmického zla. Opět ale pro ně platí motivační výklad falešného proroka knihy Deuteronomium. V tomto případě, vzhledem k eschatologickému umístění těchto postav a důrazu na svůdcovský aspekt, připadá v úvahu spíše výklad úmyslného a vědomého svádění ke zlé straně, tedy patrně Bohu nepřátelskému dualistickému principu, který známe z intertestamentálních zdrojů.

5.3 Pavlovy listy Tesalonickým a posun v eschatologii

Velice zajímavý závěr pro pojetí eschatologického oponenta vychází ze srovnání prvního listu Tesalonickým, který bývá považován za nejstarší autentický Pavlův list,⁴⁶⁰ a

⁴⁵⁸ Mk 13,22: *ψευδόχριστοι και ψευδοπροφήται.*

⁴⁵⁹ Mk 13,5-6.

druhého listu Tesalonickým, který vznikl později a v pohledu na eschatologii se liší. První list je napsán ve velmi radostném duchu a je plný naděje. Pavel v dopise odpovídá na otázku po údělu těch, kteří zemřeli dřív, než nastane konečný příchod zmrtvýchvstalého mesiáše. Tato otázka vyvstala zejména kvůli intenzivně vnímané iminenci konce světa. Pavel věřící uklidňuje konstatováním ideje všeobecného zmrtvýchvstání, které bude spojeno s příchodem Dne Páně.⁴⁶¹

Pavel nadále podporuje víru v silnou iminenci příchodu Krista. Přirovnává jeho příchod k příchodu nočního zloděje, kterého nikdo nečeká.

Sami přece dobře víte, že den Páně přijde, jako přichází zloděj v noci. Až budou říkat ‚je pokoj, nic nehrozí‘, tu je náhle přepadne zhouba jako bolest rodičku, a neuniknou. Vy však, bratří, nejste ve tmě, aby vás ten den mohl překvapit jako zloděj. Vy všichni jste synové světla a synové dne. Nepatříme noci ani temnotě.⁴⁶²

Upozorňuje na nenadálou příchodu, které zastihne ostatní nepřipravené bez příležitosti k nápravě vlastních pošetilostí.

Druhý list Tesalonickým naopak přichází s korekcí tak iminentního příchodu vzkříšeného mesiáše. Tento posun měl vliv na to, že druhý list Tesalonickým není připisován Pavlovi, ale až jeho žákům, a bývá označován jako tak zvaný deuteropavlovský.⁴⁶³ V druhém listu Tesalonickým se setkáváme s popisem eschatologického nepřítele, který zatím ovšem není nazýván antikristem. Dopis byl napsán za účelem uklidnění křesťanů, kteří intenzivně očekávali blízký konec, jenž ovšem už delší dobu nepřicházel. Autor listu sahá po osvědčeném konceptu klimaxu zla, který je v mnohém podobný Markově malé apokalypse. Dochází k částečnému utlumení naléhavosti zprávy o blížícím se konci světa pomocí konstatování příchodu oponenta spásy jako nutné podmínky předcházející nastolení božího království.

Pokud jde o příchod Pána Ježíše, kolem něhož budeme shromážděni, prosíme vás, bratří, abyste se nedali snadno vyvést z rovnováhy nebo vylekat nějakým projevem ducha nebo

⁴⁶⁰ Bývá datován do roku 51 n.l. a jedná se tedy o nejstarší spis Nového zákona.

⁴⁶¹ 1 Te 4,14: *Věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, pak také víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu.*

⁴⁶² 1 Te 5,2-5.

⁴⁶³ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 64; RIGAUX, Béda. *Saint Paul: Les Épîtres aux Thessaloniens*. Paris: Gabalda, 1956. s. 308-340; KÜMMEL, W.G. *Introduction to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1996. s. 262-269.

řečí či listem, domněle pocházejícím od nás, jako by den Páně měl už nastat. Žádným způsobem se nedejte od nikoho oklamat, protože nenastane, dokud nedojde ke vzpouře proti Bohu a neobjeví se člověk nepravosti, Syn ztracení. Ten se postaví na odpor a ,povýší se nade všechno, co má jméno Boží‘ nebo čemu se vzdává božská pocta. Dokonce ,usedne v chrámu Božím‘ a bude se vydávat za Boha. Nevzpomínáte si, že jsem vám to říkal, ještě když jsem byl u vás? Víte přece, co zatím brání tomu, aby se ukázal dříve, než přijde jeho čas. Ta nepravost již působí, ale jen skrytě, dokud nebude odstraněn z cesty ten, kdo tomu brání. A pak se ukáže ten zlý, kterého Pán Ježíš ,zabije dechem svých úst‘ a zničí svým slavným příchodem. Ten zlý přijde v moci satanově, bude konat kdejaký mocný čin, klamná znamení a zázraky a všemožnou nepravostí bude svádět ty, kdo jdou k záhubě, neboť nepřijali a nemilovali pravdu, která by je zachránila. Proto je Bůh vydává do moci klamu, aby uvěřili lži. Tak budou odsouzeni všichni, kdo neuvěřili pravdě, ale našli zalíbení v nepravosti.⁴⁶⁴

V textu se setkáváme s eschatologickým oponentem nazývaným člověk nepravosti nebo hříchu *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* a jako syn hříchu *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*. Jeho charakteristika je totožná se starozákonními výroky proti králům a s popisem posledního tyrana knihy Daniel. Je přítomen motiv sebezbožštění a domýšlivé pýchy. Zmínka o usednutí v chrámu božím je referencí na zničující ohavnost prorokovanou v knize Daniel i v Markově malé apokalypse. Tento oponent je označen za člověka. Všechny tyto prvky známe už z popisů čistě židovských oponentů spásy.

Autor druhého listu Tesalonickým rozvíjí některé další elementy. Sám Ježíš zde poráží antikrista hned po svém příchodu pouze svým dechem. Je použito starozákonního obratu vyjadřujícího boží moc.⁴⁶⁵ Autor výslovně spojuje tohoto Muže hříchu s mocí satanovou. Je doslovně vyjádřena podřazenost antikrista hlavnímu představiteli zla. Muž hříchu, který koná zázraky, aby napodobil Krista a svedl věřící, využívá moc od satana.

Druhý list Tesalonickým používá antikristovskou figuru už vysloveně pouze jako eschatologický prvek, tj. bez spojitosti s existencionálním prožitkem. Oproti obvyklému použití – zintenzivnění iminence konce světa, jako bylo zachyceno třeba v knize Daniel, používá tohoto motivu naopak k oddálení iminence božího království. Popis eschatologie v druhém listu Tesalonickým tak originálním způsobem používá židovské koncepte

⁴⁶⁴ 2 T 2,1-12.

⁴⁶⁵ Odkaz na Iz 11,4: *Žezlem svých úst bude bít zem, dechem svých rtů usmrtí svévolníka.*

Tímto odkazem je Ježíš ztotožněn s proutkem z pařezu Jišaj, neboli Davidovským mesiášem. Obdobný obrat nalezneme také v Jb 4,9.

klimaxu zla a figury antikrista zcela v opačném duchu k židovskému pojetí. Nesnaží se identifikovat antikrista s reálným vládcem, který by svým působením byl zcela neslučitelným s procesem spásy. Autor listu užívá již hotové židovské představy, nakládá s ní jako se známou látkou a používá jí k vysvětlení zpoždění příchodu vzkříšeného Ježíše. Figura antikrista v podobě muže hříchu z druhého listu Tesalonickým je již odpoutána od existencionálního prožitku, který stál za jejím vznikem. S figurou antikrista je již nakládáno jako s teologickou ideou mající pevné místo v eschatologickém sledu dějin.

5.4 Zjevení Janovo

Dostáváme se nyní k vrcholnému apokalyptickému dílu Nového zákona. Kniha Zjevení byla vždy v centru zájmu jak komentátorů a badatelů, tak i širší veřejnosti. Patří pravděpodobně mezi nejznámější biblické knihy v obecného povědomí. Není divu, že její řecký název Apokalypsa byl na základě tohoto povědomí přeznačen z původního významu *zjevení* na termín označující zničující konce dějin. Zájem o Janovu Apokalypsu byl vždy velký i v badatelských kruzích. Pouhý bibliografický výčet monografií a článků dotýkající se problematiky spojené s knihou Zjevení by rozsahem zcela překonal tuto práci. Z toho důvodu se u knihy Zjevení stejně jako u ostatních částí Nového zákona zastavím jen krátce a vysvětlím pouze ty ideje, které považuji za klíčové z pohledu výkladu vzniku a vývoje figury antikrista.

Hlavním nepřítelem židů a křesťanů se v 1. století n.l. stal rozpínavý Řím. Útlak ze strany Říma se stal katalyzátorem pro novou eschatologizaci nepřátel. Kniha Zjevení byla podle většiny badatelů sepsána za vlády císaře Domitiána okolo roku 95 n.l.⁴⁶⁶ Vzhledem ke skutečnosti, že podle současných historiků nebyla vláda tohoto císaře tak krutá, jak ji vykreslují římsští historikové,⁴⁶⁷ domnívají se někteří, že Domitián nemohl být tak silným katalyzátorem pro apokalyptickou inspiraci.

⁴⁶⁶ COLLINS, Adela Yarbo. *Myth and History in the Book of Revelation: The Problem of its Date* In HALPERN, B. Halpern, LEVENSON, J.D.(eds.) *Traditions in Transformation*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981. s. 377-403.

⁴⁶⁷ THOMPSON, L.L. *The Book of Revelation, Apocalypse and Empire*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1990. s. 95-115.

Několik badatelů se domnívá, že spis neodráží jenom historickou paměť o kruté vládě císaře Nerona, ale byl také za jeho vlády sepsán.⁴⁶⁸ Císař Nero byl velkou inspirací pro eschatologické tyrany, neboť jeho krutost a zvrácenost v mnohém převyšovala všechny další císaře a Domitián ho v tomto směru v žádném případě nemohl překonat. Neronova podezřelá sebevražda a jeho popularita u nižších vrstev dala vzniknout legendě *Nero redivivus*. Tato legenda tvrdila, že Nero ve skutečnosti nezemřel, ale podařilo se mu uprchnout do Parthie, kde sbírá armádu pro svůj triumfální návrat. Legenda se stala tak podnětnou, že se objevili i různí podvodníci vydávající se za Nerona, což málem vedlo až k vojenskému střetu s Parthy v roce 88 n.l.⁴⁶⁹ Historický Nero i legendární Nero redivivus se stal důležitou inspirací pro apokalyptickou tvorbu, která tuto postavu s lehkostí sobě vlastní eschatologizovala. Nejstarší důkaz využití postavy císaře Nerona v eschatologickém kontextu nalezneme v Mučednictví Izajášově.

*A nyní, Chizkijáší a Josabe, můj synu, takové budou dny předvolání světa. Až se naplní čas, sestoupí Beliál, veliký kníže, jako král tohoto světa, kterého se zmocnil již v čase, kdy povstal. Sestoupí se své klenby v podobě člověka, král bezpráví, vrah své matky. Rostlinu, kterou zasel dvanáct apoštolů Milovaného, bude utiskovat; jeden z Dvanácti mu bude vydán. V podobě takového krále přijde tento kníže. Všechny mocnosti tohoto světa povstanou s ním a budou poslouchat všechna jeho přání.*⁴⁷⁰

Zmínka o králi, který zavraždí svou matku, je zřejmým odkazem na Nerona a jeho matricidium. Obdobně byl Nero zobrazen i v Sybiliných věštbách.⁴⁷¹

V případě knihy Zjevení ponecháme stranou otázku datace do doby Nerona nebo Domitiána. V obou případech je ze Zjevení patrné, že autor zažívá těžkou situaci.

*Já, Jan, váš bratr, který má s vámi účast na Ježíšově soužení i kralování a vytrvalosti, dostal jsem se pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo na ostrov jménem Patmos.*⁴⁷²

⁴⁶⁸ WILSON, J.C. The Problem of the Domitianic Date of Revelation. In *New Testament Studies* (NTS) 30 (1993). s. 587-605; JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 233.

⁴⁶⁹ MCGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: HarperCollins, 1994. s. 46.

⁴⁷⁰ Mučednictví Izajášovo 4,1-3. SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 161.

⁴⁷¹ Sybiliny věštby III, 63-74; Sybiliny věštby V, 361-384.

⁴⁷² Zj 1,9.

Kniha Zjevení je tedy odpovědí na aktuální prožitek útlaku, jaký zažívali křesťané od římského impéria. Římský národ, nepřítel pozemských křesťanů i židů, nabývá uplatnění i na eschatologické rovině nepřátelství. Římští císařové jsou viditelnou reprezentací moci impéria a jejich eschatologizace je tedy na místě.⁴⁷³ Zjevení Janovo využívá postavy císaře a symbolicky ho spojuje s eschatologickými oponenty.

Tu jsem viděl, jak se z moře vynořila dravá šelma o deseti rozích a sedmi hlavách; na těch rozích deset královských korun a na hlavách jména urážející Boha. Ta šelma, kterou jsem viděl, byla jako levhart, její nohy jako tlapy medvěda a její tlama jako tlama lví. A drak jí dal svou sílu i trůn i velikou moc. Jedna z jejích hlav vypadala jako smrtelně raněná, ale ta rána se zahojila. A celá země v obdivu šla za tou šelmou; klekali před drakem, protože dal té šelmě svou moc, a klekali také před šelmou a volali: „Kdo se může rovnat té dravé šelmě, kdo se odváží s ní bojovat?“⁴⁷⁴

A nutí všechny, malé i velké, bohaté i chudé, svobodné i otroky, aby měli na pravé ruce nebo na čele cejch, aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy nebo číslicí jejího jména. To je třeba pochopit: kdo má rozum, ať sečte číslice té šelmy. To číslo označuje člověka, a je to číslo šest set šedesát šest.⁴⁷⁵

Rána na hlavě evokuje Neronovu sebevraždu mečem a číslo 666 je tradičně vykládáno jako hebrejská gematria⁴⁷⁶ pro קסר נרון, neboli císař Nero.⁴⁷⁷

Autor knihy Zjevení hojně využívá barvitého jazyka apokalyptické vize knihy Daniel. Jan se ale nesnaží vést své čtenáře tak pečlivě k přesné identifikaci jednotlivých apokalyptických nepřátelských postav jako historických osobností. Používá pouhé náznaky.

Konečné vítězství nad nepřáteli spásy přináší eschatologicky vykreslený Kristus přicházející ve slávě a s mocí Boha.

⁴⁷³ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s. 120-121.

⁴⁷⁴ Zj 13,1-4.

⁴⁷⁵ Zj 13,16-18.

⁴⁷⁶ גימטריה Hermeneutický a také mystický systém výkladu slov podle číselné hodnoty jednotlivých písmen.

⁴⁷⁷ COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock, 2001. s. 174-175. Číselná hodnota těchto písmen dává dohromady číslo 666. Textovou variantu čísla 616 vykládá Adela Yarbo Collins jako gematria pro latinizovanou formu קסר נרו.

A viděl jsem nebesa otevřená, a hle, bílý kůň, a na něm seděl ten, který má jméno Věrný a Pravý, neboť soudí a bojuje spravedlivě. Jeho oči plamen ohně a na hlavě množství královských korun; jeho jméno je napsáno a nezná je nikdo než on sám.⁴⁷⁸

A viděl jsem dravou šelmu a krále země i jejich vojska shromážděná, aby vytrhli do boje proti jezdci a proti jeho vojsku. Ale šelma byla zajata a s ní i falešný prorok, který k její cti činil zázračná znamení a svedl jimi ty, kdo přijali cejch šelmy a klekali před jejím obrazem. Za živa byli šelma a její prorok hozeni do ohnivého jezera hořícího sírou. Ostatní byli pobiti mečem vycházejícím z úst jezdce. A všichni ptáci se nasytili jejich těly.⁴⁷⁹

Ne náhodou popis zničení dravé šelmy a jeho vojsk připomíná zničení Góga a tyranských králů z knihy Ezechiel. Odkaz na Góga nalezneme o několik veršů dále:

Až se dovrší tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře a vyjde, aby oklamal národy ve všech čtyřech úhlech světa, Góga i Magóga. Shromáždí je k boji a bude jich jako písku v moři. Viděl jsem, jak vystoupili po celé šíři země a obklíčili tábor svatých a město, které miluje Bůh. Ale sestoupil oheň z nebe a pohltil je. Jejich svůdce ďábel byl uvržen do jezera, kde hoří síra a kde je již dravá šelma i falešný prorok. A budou trýznění dnem i nocí na věky věků.⁴⁸⁰

Vidíme, že Jan využil materiálu z bohaté studnice židovských apokalyptických představ a zasadil ho do křesťanské koncepce. Janovo Zjevení čerpá, obdobně jako židovská apokalyptika, z existencionálního prožitku útlaku, ale tento prožitek podle mého názoru nepůsobí takový tlak na zintenzivnění pocitu blízkosti konce světa. Podrobné výčty pohrom a přesný sled událostí staví mezi čtenáře a slavný příchod vítězného Ježíše příliš velkou vzdálenost, kterou je nutno v eschatologickém scénáři ujít. Navíc posunutí příchodu Góga a Magóga až za tisícileté mesiášské kralování přeznačuje původní ideu antikrista, která pramenila z aktuálního prožitku, na čistě teoretickou eschatologickou veličinu. V knize Zjevení tak nalezneme dva klimaxy zla, jeden předcházející království

⁴⁷⁸ Zj 19,11-12.

⁴⁷⁹ Zj 19,19-21.

⁴⁸⁰ Zj 20,7-10.

mesiáše a druhý předcházející příchod konečné spásy. Oba klimaxy opět symbolizují velikost spásné revoluční změny, která způsobí vzednutí nepřátelských sil, které jsou se spásou neslučitelné.

5.5 Shrnutí eschatologických oponentů v Novém zákoně

Stručný průřez novozákonním kánonem s ohledem na vývoj figury antikrista ukázal, že křesťanství plně operovalo v rovině židovské eschatologie, která byla modifikována koncepcí realizované eschatologie v podobě Ježíše Krista. Základní koncept židovské eschatologie zůstal zachován i přes realizaci božského království v Ježíši Kristu. Zůstala nadále platná představa příchodu mesiáše, který přijde s mocí boží a způsobí spásnou revoluci, se kterou bude odstraněno pozemské zlo a kosmické zlo bude zbaveno své moci. Ježíš je realizací a zosobněním zaslíbení a je také zasazen do role nositele spásy, a to vše v čistě židovské koncepci dějin.

Křesťanství sice dalo antikristu jeho jméno, ale rozhodně nelze říci, že idea antikrista dosáhla svého rozvinutí až díky křesťanství. Antikrist není christologickou adaptací starších židovských motivů, jak se snaží říci někteří badatelé.⁴⁸¹ Naopak křesťanství převzalo již rozvinutý komplex představ o této protispasitelské figuře z judaismu. Jméno antikrist vytvořené křesťany symbolizuje christologický imperativ, jímž je vše staré, přítomné i eschatologické poměřováno s christologií. Christologie dává svůj nesmazatelný otisk celé dějinné koncepci zaslíbení. Nelze se tedy divit, že christologie ovlivnila i „antichristologii“. V křesťanství dochází k příliš velké změně v otázce mesiáše. K takové změně v judaismu docházelo pouze výjimečně a nikdy netrvala dlouho. Touto změnou je konkretizování mesiáše do historické osoby, v případě křesťanství je to identifikace Ježíše Nazaretského jako přislíbeného mesiáše. Tento posun na druhou stranu částečně znemožnil konkretizaci protispasitelské síly do historické osobnosti. Antikrist se stal pouhým zvráceným obrazem Krista a nemohl už v sobě zobrazovat příliš mnoho charakteristik konkrétních historických osob. Antikrist se přes svoji původní konkrétní lidskou formu stává univerzální eschatologickou idejí.

Křesťanství převzalo ideu antikrista z judaismu již v rozvinuté podobě a snažilo se ho aplikovat na svou vlastní christologickou soteriologii. Nelze ovšem v žádném případě

⁴⁸¹ PEERBOLTE, L.J. Lietaert. *The Antecedents of Antichrist*. Leiden, New York, Köln: E.J.Brill, 1996. s.344-345; JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 362-366.

tvrdit, že křesťanství vytváří antikrista, ani že vytvořilo vztah antikrista a satana podle obrazu vztahu Krista a Boha. V kapitole o intertestamentální literatuře jsme viděli, že vztah pozemského oponenta spásy a oponenta Boha zosobněného v podobě Beliala nebo satana byl již známý. Legitimnější otázka by tak byla, zdali pojetí satana, eschatologického oponenta a jejich protivníka archanděla Míkaela neovlivnilo eschatologickou roli Ježíše v křesťanství.

6. Rabínský judaismus - klíčové eschatologické interpretace

Rozsáhlý korpus rabínské literatury v hojné míře komentuje téměř všechny elementy eschatologie biblické a reflektuje mnohé z eschatologie intertestamentální. Rozsah látky by si zasloužil samostatné zpracování, v této kapitole však v souladu s použitou hermeneutickou metodou chci poukázat zejména na vybrané klíčové interpretace a významy, které dali představitelé rabínského judaismu starým eschatologickým látkám.

Kvantita mesianistických textů byla negativně ovlivněna vzrůstajícím vlivem křesťanství s jeho důrazem na realizovaný mesianismus a také porážkou Bar Kochbova povstání.⁴⁸² Bar Kochbovo povstání vyvolalo silné eschatologické naděje. Rabi Akiba dokonce výslovně označil Bar Kochbu za mesiáše i přesto, že nečinil zázraky a nebyl z rodu Davida.⁴⁸³ Napjatá doba od židovského povstání ukončeného zničením chrámu až do povstání Bar Kochby s sebou nesla silný důraz na politickou roli mesiáše přinášejícího politicko-národní spásu.⁴⁸⁴

Porážka Bar Kochby způsobila velké utlumení této politické roviny spásy, ale přesto nelze tvrdit, že způsobila odklon od mesianismu. Mesianismus a eschatologická očekávání byla vždy součástí spirituality judaismu. Pouze v některých obdobích nebyly tyto součásti tolik akcentované jako v jiných.

Prvním výslovným výrokiem naděje v brzký příchod mesiáše v rabínské literatuře jsou poslední slova umírajícího Jochannana ben Zakkaie z roku 80 n.l.:

*Odklidte ty nádoby pro jejich nečistotu a připravte trůn pro Chizkijáše, krále judského, který přichází.*⁴⁸⁵

Pro Jochannana ben Zakkaie měl být mesiášem dávný král Chizkijáš, který se zasloužil o obnovu kultu a víry. Mesiáš měl podle očekávání Jochannana ben Zakkaie zopakovat tuto obnovu na eschatologické úrovni.⁴⁸⁶

⁴⁸² 134-135 n.l.

⁴⁸³ Jeruzalémský Talmud Taanit 68d. KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 395.

⁴⁸⁴ Oproti tomu křesťanské pojetí mesiáše akcentovalo nábožensko-spirituální spásu, jak dokládá výrok z J 18,36: *Ježíš řekl: „Moje království není z tohoto světa. Kdyby mé království bylo z tohoto světa, moji služebníci by bojovali, abych nebyl vydán Židům; mé království však není odtud.“* Viz KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 392.

⁴⁸⁵ Berachot 28b.

Zničení chrámu dalo mocný stimul mesiášskému očekávání. Tak těžká pohroma nemohla být v očích věřících nahodilým svévolným aktem, ale součástí božího plánu spásy. Období klimaxu zla, do něhož patří zničení chrámu, mělo být podle plánu spásy ukončeno rázným zásahem božské moci reprezentované pomazaným mesiášem. Zoufalý národ bez jednotícího kultického centra se nyní sjednocuje v touze po bezprostředním příchodu mesiáše jako po jediném východisku z této tragédie. Talmud zachycuje množství výroků, které se zabývaly dobou příchodu i délkou kralování mesiáše. V Talmudu je doložen posun v chápání trvání mesiášova království od původně věčného k časově omezenému. Království mesiáše začalo být popisováno jako přechodný mezistupeň ke konečnému příchodu spásy.⁴⁸⁷ V Talmudu nalezneme několik výroků vypočítávajících délku vlády mesiáše. Názory na délku jeho vlády se lišily, ale měly společný základ v představě, že délka blaženého života v království mesiášově musí odpovídat délce utrpení podstoupeného židovským národem.

*R. Eliezer řekl: „Dnů mesiášových bude čtyřicet let, neboť je psáno: **Pokořoval tě a nechal hladovět, a potom ti dával jíst manu.**“⁴⁸⁸ A na jiném místě je psáno: **Tolik radosti nám dopřej, kolik bylo dnů, v nichž jsi nás pokořoval, a let, v nichž se nám zle vedlo.**“⁴⁸⁹ R. Dosa řekl: „Čtyři sta let, neboť na jednom místě je psáno: **A budou tam otročit a budou tam pokořováni po čtyři sta let.**“⁴⁹⁰ A na jiném místě je psáno: **Tolik radosti nám dopřej, kolik bylo dnů, v nichž jsi nás pokořoval, a let, v nichž se nám zle vedlo.**“⁴⁹¹ R. Jose (Galilejský) řekl: „Tři sta šedesát pět let podle počtu dnů v slunečním roce, jak je psáno: **Den pomsty měl jsem v srdci, nastalo milostivé léto pro mé vykoupění.**“⁴⁹² „⁴⁹³*

Velké zklamání z nenaplněného politicko-mesiášského očekávání, způsobené porážkou Bar Kochby, vedlo k ostražitosti rabinů vůči dalším pokusům předpovídat

⁴⁸⁶ Obdobné chápání mesiášské úlohy krále Chizkijáše nalezneme také v Sanhedrinu 99a: *Izrael již nepotřebuje čekat na mesiáše, neboť již přišel za dnů Chizkijáše.* Dále viz SILVER, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First through the Seventeenth Centuries.* Reprint 1st edition. Whitefish: Kessinger, 2003. s. 268. ISBN 0-7661-3514-4. SILVER, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First through the Seventeenth Centuries.* Whitefish: Kessinger, 2003. s. 13-14.

⁴⁸⁷ COHEN, Abraham. *Talmud pro každého.* Praha: Sefer, 2006. s. 431.

⁴⁸⁸ Dt 8,3; *nutno číst i verš 4:* „Po čtyřicet let tvůj šat na tobě nezvetšel a noha ti neotekla.“

⁴⁸⁹ Ž 90,15.

⁴⁹⁰ Gn 15,13.

⁴⁹¹ Ž 90,15.

⁴⁹² Iz 63,4.

⁴⁹³ Sanhedrin 99a.

brzký příchod mesiáše. Mesiášský věk a pád největšího nepřítele židů Říma proto od této doby patří mezi sedm člověku skrytých věcí.

*Rabíni učili: sedm věcí je člověku skryto. Jsou to: den smrti; den útěchy; tíže soudu; člověk neví, co se děje v srdci jeho bližního; člověk také neví, jak bude odměněn; člověk neví, kdy se navrátí říše Davidova a zanikne říše bezbožnosti.*⁴⁹⁴

A mesiáš patří také mezi tři věci, které jsou neočekávané:

*Tři věci přicházejí neočekávaně: Mesiáš, šťastný nález a škorpión.*⁴⁹⁵

Žádné kalkulace nelze již tedy provádět, neboť je pro člověka nemožné, aby poznal to, co mu má být skryto. Očekávané království Mesiáše se začíná přesouvat do neurčité vzdálené budoucnosti.

*Toto bylo vyučováno ve škole Eliášově: Svět bude trvat po 6000 let, 2000 let v chaosu,⁴⁹⁶ 2000 pod Tórou, a 2000 let bude dnů mesiášových. Ale pro naše četné hříchy uplynulo z mesiášových dnů již to, co uplynulo.*⁴⁹⁷

Zde je nejen uvedena délka dnů mesiáše, tj. 2000 let, ale i jeho počátek,⁴⁹⁸ který ale už minul. Tento text tedy patří mezi texty, které se vyrovnávají s nesplněnými odhady příchodu mesiáše, a jeho příchod odkládají na neurčito do dob, kdy si to židé zaslouží. Mesiáš se stává závislý na duchovním stavu jeho národa. Hříchy jeho příchod oddalují, ale pokání den jeho vystoupení opět přibližuje.

*Všechny (předem vypočítané) doby konce již uplynuly. Věc závisí již jen na obrácení a dobrých skutcích.*⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ Pasachim 54b; SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad. 1999. s. 86; Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, London 1956. s. 423, pozn. 18.

⁴⁹⁵ Sanhedrin 97a.

⁴⁹⁶ Tóhů, jde o dobu nevědomosti, tj. před zjevením, mezi Adamem a Abrahamem (Raši), eventuálně mezi Adamem a Mojžíšem.

⁴⁹⁷ Sanhedrin 97a-b; Avoda zara 9a; SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad. 1999. s. 86; KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 421-422.

⁴⁹⁸ Asi rok 240 n.l.

⁴⁹⁹ Sanhedrin 97b.

Víra, že před příchodem mesiáše přijde, nebo již přišlo období vzrůstajícího utrpení, v podstatě nebyla zpochybňována. Toto období bylo pevnou součástí sledu eschatologických událostí. Byla to nevyhnutná negativní součást ekonomie spásy judaismu. A jako taková byla nejčastěji označována jako *porodní bolesti mesiášovy*.⁵⁰⁰ Tento slovní obrat staví Izrael do symbolické role matky, která, aby mohla na svět přivést své s nadějí očekávané dítě, musí podstoupit nezbytné utrpení spojené s porodem.⁵⁰¹ Jako porodní bolesti mesiášovy bylo interpretováno utrpení, které musel podstupovat židovský národ v nejrůznějších historických obdobích. Analogicky s mateřstvím bylo pocíťováno, že když je bolest nejsilnější, je mesiáš a spása nejbližší.⁵⁰² Toto pojetí samozřejmě vedlo v dobách největších útisků k pravidelným vzedmutím vln mesianismu.

Rabbi Hanan bar Tachlifa řekl Rabbi Josefovi: „Potkal jsem člověka, který vlastnil svitek psán asyrskými znaky a ve svatém jazyce. Zeptal jsem se ho: Odkud to máš?. On řekl: Nechal jsem se najmout do perského vojska a našel jsem to mezi tajnými archivy Persie. Je v něm psáno: 4291 let po stvoření svět osiří. Z let následujících budou některé svědky války s draky, jiné války Goga a Magoga, zbývající budou věkem Mesiáše. Svatý, budiž požehnán, neobnoví svůj svět dokud neuplyne 7000 let. Rav Aha ben Rava řekl: 5000 let.“⁵⁰³

Citát ze silně apokalypticky zaměřeného 97 folia traktátu Sanhedrin dokládá snahu umístit příchod klimaxu zla na časovou osu od stvoření světa. Vedle tohoto zde nacházíme fenomény, které byly považovány za ztělesnění klimaxu zla. Setkáváme se jak s reflexí mytologické látky popisující monstra, tak i s eschatologickou látkou knihy Ezechiel. Je to právě Góg a Magóg, kteří se stali hlavními reprezentanty eschatologické opozice. V důrazu na válku Góga a Magóga vidíme opětovný příklon ke kolektivnímu pojetí antikrista.⁵⁰⁴ Diskusi způsobila otázka časového umístění války Góga a Magóga. Otázka zněla, jestli tento fenomén klimaxu zla měl přijít před mesiášským obdobím nebo

⁵⁰⁰ Je nutno zdůraznit, že tento termín nemůže být v žádném případě vykládán jako utrpení podstupované mesiášem.

⁵⁰¹ PATAI, Raphael. *The Messiah Texts*. Detroit: Wayne State University Press, 1979. s. 96.

⁵⁰² KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 441; Koncepti porodních bolestí známe i z Nového Zákona: např.: Mt 24,8; Mk 13,8.

⁵⁰³ Sanhedrin 97b.

⁵⁰⁴ KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 497.

až po něm, kdy by odděloval mesiášské království a konečný příchod boží spásy. Nakonec se ustálilo pojetí, že všeobecný klimax zla nastane před příchodem mesiáše a války Góga a Magóga až po něm.⁵⁰⁵ Talmud tedy dokládá posun fenoménu Góga-Magóga až před konečné rozdělení spásy, stejně jako bylo zachyceno v knize Zjevení.

6.1 Shrnutí rabínské eschatologie v období Talmudu

Tato kapitola poukázala na historicko-politické vlivy, které ovlivňovaly vzestupy a útlumy mesiášských nadějí v prvních staletích našeho letopočtu a jejichž ohlasy nalezneme v Talmudických diskusích. Po zkušenostech s mesianistickými zklamáními postulovali učenci Talmudu gnoseologickou skrytost událostí a činitelů konečného procesu ekonomie spásy. Tyto výroky měli působit preventivně před unáhlenými mesianistickými proudy. Významnou interpretací dotýkající se figury antikrista v judaismu bylo ustanovení klimaxu zla v podobě porodních bolestí mesiášových jako *conditio sine qua non* příchodu mesiáše a spásy. Porodní bolesti mesiášského věku plně odpovídají původnímu biblickému konceptu konečného vzestupu k odporu se spásou neslučitelných elementů, jejichž hlavní reprezentací je figura antikrista.

Z výše uvedeného textu vyplývá, že eschatologické interpretace obsažené v textech Nového zákona odpovídají interpretačnímu rámci rabínského judaismu. V Novém zákoně i v rabínských textech nalezneme pokusy odsouvat příchod mesiáše do pozdější doby. Oba také nakládají s eschatologickými tématy jako již s čistě teoretickými konstrukty odtrženými od existencionálních prožitků, které podnítily jejich vznik. Je zřejmé, že jak Druhý list Tesalonickým, tak i kniha Zjevení čerpají ze soudobého židovského pojetí mesianismu i sledu eschatologických událostí.

⁵⁰⁵ Avoda zara 3b.

7. Armilus - vrcholná forma antikrista v judaismu

Aby byl obraz koncepce antikrista v judaismu ucelený, shrneme zde ve stručnosti klíčové charakteristiky židovského antikrista – Armila, které se dochovaly v pozdních midraších. Armilus představuje nejrozvinutější podobu reprezentace figury antikrista v judaismu. Jeho jméno se objevilo nejprve v 7. století n.l. v Targumu k Izajáši 11,4 a v Targumu Jonatan k Deuteronomiu 34,3.⁵⁰⁶ Nejdetajnější popis nalezneme v knize Zerubbábelově sepsané v období mezi lety 604 – 630 n.l.⁵⁰⁷ Sefer Zerubbábel byla sepsána v kontextu válek Perské a Byzantské říše, které se dotkly i Palestiny.

Knihy svým typem patří mezi klasické pseudoepigrafické temporální apokalypsy. Příjemcem zjevení je již dříve zmíněný poexilní vůdce Zerubbábel a hlavním zprostředkovatelem zjevení anděl Míkael ztotožněný s Metatronem. Text čerpá z biblické eschatologie prorockých knih Ezechiel, Zacharjáš a Daniel, na které navazuje jazykově, pomocí aluzí a přímých citací.⁵⁰⁸ Dále vychází z eschatologického scénáře v podání Talmudu. A v neposlední řadě navazuje na soudobé agadické látky, kde se objevuje Armilus.

Postava Armila je zasazena do koncepce tak zvaných dvou mesiášů: Mesiáš ben Josef⁵⁰⁹ a Mesiáš ben David. Mesiáš ben Josef byl podle rabínské tradice zabit a spasitelský akt byl dokončen až Mesiášem ben Davidem. Zmínky o zabitém Mesiáši ben Josefovi se objevují již v Talmudu.⁵¹⁰ Podle Gershoma Scholema je tento podvojný mesianismus logickým důsledkem střídání katastrofických a nadějných událostí v dějinách židovského mesianismu.⁵¹¹ Smrt Mesiáše ben Josefa může být reziduem reflektujícím porážku povstání Bar Kochby a následnou nutnou revizí mesianistického

⁵⁰⁶ PATAI, Raphael. *The Messiah Texts*. Detroit: Wayne State University Press, 1979. s. 156. Další výskyty: midraš Aseret ha Švatim, Tfilat R. Šimon ben Jochaj, Nistarot R. Šimon ben Jochaj, midraš Vajoša, Otot ha Mašiaĥ.

⁵⁰⁷ HIMMELFARB, Martha. Sefer Zerubbabel. In Stern David, Mirsky Mark J. (eds) *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. New Haven, London: Yale University Press, 1998. s. 67.

⁵⁰⁸ HIMMELFARB, Martha. Sefer Zerubbabel. In Stern David, Mirsky Mark J. (eds) *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. New Haven, London: Yale University Press, 1998. s. 68.

⁵⁰⁹ Také varianta Mesiáš ben Efraim.

⁵¹⁰ Sukka 52a; Jeruzalémský Talmud Sukka 55b. Více v PATAI, Raphael. *The Messiah Texts*. 1st edition. Detroit: Wayne State University Press, 1979. s. 165-170. KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Begining to the Completion of the Misnah*. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 496.

⁵¹¹ SCHOLEM, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. 1st edition. New York: Schocken Books, 1971. s. 18.

očekávání.⁵¹² Armilus se dostává mezi oba mesiáše tím, že prvního poráží a zabíjí a druhým mesiášem je zabit on sám.

Nejzajímavější na celé postavě Armila je popis jeho zrodu, který odráží tehdejší židovský pohled na křesťanství a na Římskou říši⁵¹³ jako na nepřátele víry. Zerubbábel je během své vize přiveden do „domu neřesti“, kterým byl míněn křesťanský chrám.

*Toto je socha ženy Beliálovy. Satan přijde a bude s ní ležet a ona porodí syna jménem Armilos, jehož jméno v řečtině znamená ten, kdo bude ničit lid.*⁵¹⁴

V knize je dále popisován Armilem způsobený útlak židů a smrt Mesiáše ben Josefa. V popisu zrození Armila vidíme originální snahu podřadit moc křesťanství do sféry kosmického zla reprezentovaného satanem a úsilí zobrazit křesťanství jako původce eschatologického oponenta spásy. Vznik antikrista ze sochy ženy v kostele, tedy sochy Panny Marie, skrytě paroduje i narození Ježíše Krista, ale explicitní význam je zdůrazněním modloslužebného charakteru křesťanství.

Jméno Armilus má být podle některých badatelů odkazem na zakladatele Říma Romula.⁵¹⁵ Etymologie naznačená v textu knihy Zerubbábel odkazuje spíše na knihu Daniel a jí zmíněnou zničující ohavnost. V případě knihy Zerubbábel je třeba hledat etymologii v řeckém překladu termínu zničující ohavnost,⁵¹⁶ neboť pro autora textu je řečtina hlavním jazykem křesťanství. Spojení řeckých slov ničitel a lid dostáváme *Ερημόλαος*, tedy ničitel lidu – Armilus.⁵¹⁷

Knihy Zerubbábel je nositelkou tradice, která zasazuje celistvou ideu antikrista zcela snadno doprostřed židovské eschatologie. Nelze vyloučit autorovu znalost křesťanského pojetí antikrista, ale přesto není v žádném případě možné tvrdit, že by se zde jednalo o výpůjčku antikrista z křesťanství. Sefer Zerubbábel se vůči křesťanství vymezuje. Autor by se jistě nesnažil oslovit židovskou komunitu explicitním odkazem na křesťanské texty. Tvůrce textu navazuje na klasickou koncepci judaismu, kde je postava hlavního oponenta spásy zřetelně doložená. Do látky nepřidává žádný nový klíčový

⁵¹² KLATZKIN, Jakob. Armilus. In *Encyclopaedia Judaica*. CD-Rom Edition.

⁵¹³ V této době byla Římská říše reprezentovaná Byzanci.

⁵¹⁴ Sefer Zerubbábel, podle kritického překladu v REEVES, John C. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postbiblical Jewish Apocalypse Reader*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. s. 75.

⁵¹⁵ KLATZKIN, Jakob. Armilus. In *Encyclopaedia Judaica*. CD-Rom Edition.

⁵¹⁶ Βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως

⁵¹⁷ REEVES, John C. *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postbiblical Jewish Apocalypse Reader*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. s. 59.

prvek, pouze aplikuje klasickou podobu do nové situace a dává jí novou podobu. Originálně aplikuje ideu antikrista na hlavního nepřítele židů – křesťany.

Postavu Armila považují za vyvrcholení koncepce judaistické figury antikrista dokazující, že látka s tímto tématem je obsažena v tradicích Starého zákona, v intertestamentální literatuře i v raných rabínských textech. Pokud by mělo být nějaké označení figury antikrista odvozené výhradně z židovských pramenů, tak by to mělo být právě jméno Armilus nebo ničující ohavnost, kterou jeho jméno evokuje. Bohužel, jak již bylo zmíněno v úvodní kapitole, Armilus není živým pojmem a zůstává jen religionistickou relikvií svědčící o vrcholné formě figury antikrista v judaismu.

8. Interpretace: antikrist jako fenomén černé labutě

V závěrečné kapitole bych rád představil figuru antikrista z pohledu moderní teorie nahodilosti. V roce 2007 publikoval prof. Nassim Nicholas Taleb z Massachusetts University, který se zabývá teorií nahodilosti a nejistoty, dílo s názvem Černá labuť.⁵¹⁸ Tato kniha zaznamenala ve světě velký ohlas. Přestože se Taleb dotýká oblasti náboženství jen okrajově, domnívám se, že její unikátní závěry je možné použít i pro interpretaci náboženství.

Ve své knize se Nassim Taleb zabývá dopady nepravděpodobných a neočekávaných událostí, které poeticky nazývá černé labutě. Sousloví černá labuť odkazuje na filosofickou teorii Karla Poppera, který popisoval na příkladu černé labutě nedostatečnost klasické vědecké teorie, jež stojí na hypotézách, které jsou dosvědčovány pouze výčtem potvrzujících důkazů. Do roku 1697 bylo všeobecně přijímáno jako platné tvrzení, že všechny labutě jsou bílé. Na začátku roku 1697 přistál dánský objevitel Willem de Vlaming v Austrálii poblíž dnešního Perthu. Mezi mnoha novými australskými zvířaty ho nejvíce šokovalo právě setkání s černou labutí.⁵¹⁹ Tento objev nečekaně vnikl do myšlenkového vzorce, v němž všechny labutě byly bílé, a zničil tak tuto představu založenou na běžném pozorování.

Černé labutě jsou pro Nassima Taleba symbolem pro nečekané události, které mění historii. Černá labuť má tři základní charakteristiky:

- 1) objevuje se nepředvídaně,
- 2) má velký vliv na další události,
- 3) v retrospektivě je vykládána jako předvídatelná, tj. jsou hledány důvody jejího vzniku a je omlouvána neschopnost předem ji předpovědět.

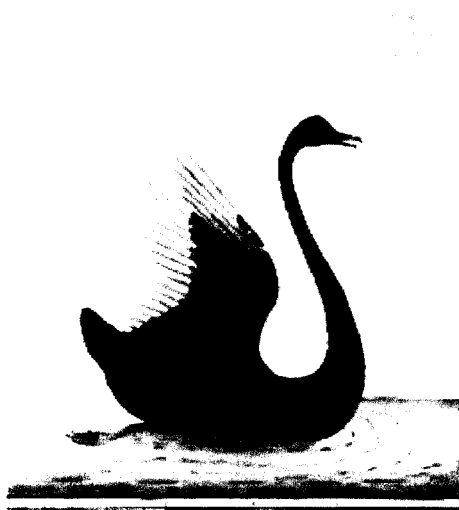
Černé labutě jsou extrémní odchylky, které nejsou zachytitelné a které se zcela vymykají standardnímu pojetí maximum – průměr – minimum, které zachycuje Gaussova křivka. Běžné myšlení funguje v prostředí tak zvaného *Mediokristanu*, které označuje

⁵¹⁸ TALEB, Nassim Nicholas. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random house, 2007.

⁵¹⁹ Na místě, kde proběhlo toto setkání, byla dokonce vztyčena socha, která tuto událost připomíná.

uvažování v rámci průměrovatelných hodnot.⁵²⁰ Pro Taleba jsou černými labutěmi ty události, které nečekaně ovlivnily historii. Je to například první světová válka, osobní počítače či teroristický útok na WTC.

Domnívám se, že koncepce černých labutí je v souladu s teorií vzniku antikrista popsanou v této práci. Vytvoření figury antikrista je příkladem zpětné retrospektivy existencionální zkušenosti s fenoménem, který by se dal označit jako černá labuť. Úspěch nepřátelských národů a jejich vůdců, Antiochus IV. Epifanes a jeho znesvěcení svatyně, zničení druhého chrámu, to byly události, které měly extrémní dopad na vývoj judaismu. Na všechny tyto události bylo hned po jejich příchodu nahlíženo jako na součást dějin spásy, nikdy jim nebyla přiznána nahodilost a nečekanost. Dokonce byly posléze popisovány prostřednictvím metody pseudoepigrafů jako již zjevené a tedy předpovězené události. Klíčovou charakteristikou černých labutí stojících za vznikem antikrista je jejich neslučitelnost s dějinami zaslíbení. Během své historie se židé setkali s mnoha situacemi které bychom mohli označit termínem černá labuť, a které byly přes svůj nečekaný příchod zpětně zakomponovány do židovského pojetí dějin. Ty události, které se svým charakterem vylučovaly s očekávanými zaslíbeními a spíše dokazovaly, že plody zaslíbení připadly jiným národům, byly v retrospektivní postdíkci interpretovány jako události klimaxu zla. Jako antikrist byla interpretována ta událost nebo fenomén, jehož nositelem byl jednotlivec nebo kolektiv nepřátelský vůči vyvolenému národu, kterému byla určena budoucí spása. Antikrist je černá labuť s lidskou tváří.



521

⁵²⁰ Opak *Mediokristanu* označuje Taleb jako *Extremistan*, který je charakteristický právě fenomény daleko překračující hranice chápání v rozmezí maxima a minima.

9. Závěr

Pomocí hermeneutického přístupu poskytla tato práce možnost hlubšího vhledu pod povrch figury antikrista. Předmět byl zkoumán na základě dochovaných židovských náboženských a historických textů od období Starého zákona až k období Talmudu s částečným přesahem k raně středověkým midrašům. Badatelská pozornost byla zaměřena také na novozákonní texty zachycující křesťanskou adaptaci židovské látky.

Práce s texty nespočívala na textové kritice, ale na interpretaci významů. Cílem také nebylo podat vyčerpávající výčet všech relevantních textových dokladů zkoumaného fenoménu.

S ohledem na význam počátku a vzniku fenoménu antikrista tvoří velkou část této studie rozbor starozákonního pojetí. V souladu s hermeneutickou metodou byl dán velký prostor popisu kulturního, sociálního a náboženského kontextu, který provázal vznik figury antikrista a výrazně tento fenomén ovlivnil. Byly také zaznamenány důležité vlivy z historického hlediska.

V kapitole zabývající se starozákonním pojetím byly nejprve vyloučeny myticko-cyklické kořeny figury antikrista jako pouhé jazykové a obrazové motivy. Myticko-cyklické myšlení bylo starozákonním židům již cizí a nebylo spojeno s existencionálním prožitkem. V kapitole byl naopak zdůrazněn rozdíl koncepce dějin v myticko-cyklickém a eschatologicko-lineárním myšlení. Židovské chápání dějin vycházelo z koncepce vyvolení, které bylo již od nejstarších příběhů spojeno se zaslíbením tj. slibem odměny za věrnost Hospodinu. Popsány byly proměny těchto zaslíbení v průběhu židovských dějin až do jejich úplné eschatologizace.

Ideálním předobrazem pro eschatologické království se stalo Davidovo království, které se při zpětném pohledu jevílo být tím dokonalejší, čím více těžkostí židé zažívali. Idealizovaná doba krále Davida dala vzor budoucí formě spásy. Král David se stal prototypem mesiáše. Očekávalo se, že mesiáš, který bude z kmene Davidova, nastolí konečné ideální království a tím naplní daná zaslíbení. V myšlenkovém vzorci dějin zaslíbení dal idealizovaný obraz Davidova království podobu budoucnosti, ke které se upínaly zraky židů a která byla poměřována s prožívanou přítomností. Byl to právě konflikt mezi přítomným prožitkem a obrazem budoucích zaslíbení, který stál v základu vzniku figury antikrista. Existencionální prožitek přítomnosti, která se jevila jako

⁵²¹ Vyobrazení černé labutě (*Cygnus stratus*) z roku 1792. First Fleet Artwork Collection, The Natural History Museum, London.

naprostý opak budoucí spásy, musel být zařazen do myšlenkového rámce dějin zaslíbení. Prvními popisy figury antikrista v judaismu byly výroky proti králům Babylonie, Týra a Egypta v prorockých knihách Ezechiel a Izajáš. Tito králové zosobňovali nespravedlivé rozdělení zaslíbení, neboť oni a jejich národy byli mocní a bohatí, zatímco vyvolený národ byl jimi utlačován. Králové byli zatracováni pro své sebezbožštění a pýchu. Tato charakteristika symbolizuje, že z jejich pohledu již byla spása realizována v nich samotných a nemají zájem na jakémkoliv spasitelském aktu ze strany nadpozemských sil. Naproti tomu apokalyptické myšlení spočívalo v touze po radikální revoluci, která obrátí situaci židů a mocných národů. Vládoucí národy a jejich představitelé v podobě králů nebo v podobě Góga ze země Magóg jsou nazírány jako elementy se spásou neslučitelné. Spasitelský akt, který byl konečnou teofánií Boha do dějin, vyvolává vzepětí k odporu těchto spásy nepřátelských sil a končí jejich úplným zničením a vyhlazením.

Dalším důležitým milníkem byla apokalyptická kniha Daniel, která reagovala na neočekávaný a nepochopitelný útok ze strany Antiocha IV zaměřený na náboženský život židů. Epifana. Tento vpád byl zpětně zasazen do koncepce dějin zaslíbení jako již dávno předpovězený. Antiochus IV. Epifanes se stal vzorem pro antikrista. Místo toho, aby jeho příchod budil zoufalství, byl nyní vykládán jako nutné znamení blížícího se příchodu spásy. Vize knihy Daniel se stala zdrojem pro veškerou další apokalyptickou tvorbu, a to židovskou i křesťanskou. Inspirovala jak obrazným, vizionářským jazykem, tak i základním sledem eschatologických událostí, který zahrnoval nutný klimax zla reprezentovaný tyranským králem a následný spasitelský vstup božské moci v podobě Syna člověka nebo archanděla Míkaela.

Na základě rozboru starozákonních textů byl dokázán židovský původ figury antikrista, jehož vznik byl podmíněn reálným existencionálním prožitkem.

V dalších částech práce byl sledován vývoj a různé variace interpretací figury antikrista. Texty pseudoepigrafů intertestamentálního období obohatily pozemskou formu klimaxu zla o její kosmický protějšek. V pseudoepigrafech byl rozvinut starozákonní koncept klimaxu zla, který se stal nedílnou součástí eschatologického scénáře. Klimax zla, jako znamení konce, byl popsán na třech úrovních. První rovinou jsou protivenství, která si lidé působí sami mezi sebou. Mezi druhé patří přírodní pohromy a katastrofy, na třetí úroveň řadíme zlé znamení na zemi a na nebi. Přínosem intertestamentální apokalyptiky je rozpracování příběhu pádu andělů. Ten dal novou možnost výkladu původu zla na zemi. Bůh již není odpovědný za pozemské zlo. Za jeho zhoubným bujením stojí vůdci padlých andělů. Texty intertestamentálního období dokládají průnik

dualistického pojetí principu dobra a zla. Vůdci padlých andělů Šemhazája, Azazel a Beliál jsou od nynějška hlavními původci zla. Se zlem i s jeho nadpozemskými vůdci bude zúčtováno v souladu s eschatologickým scénářem. Pozemský osud antikrista tak získal adekvátní obraz v nadpozemské sféře. Teprve od tohoto období lze sledovat rozvoj vztahu pozemského zla reprezentovaného figurou antikrista s představitelem nadpozemského zla satanem. Rozšíření a osamostatnění koncepce satana / Beliára pomohlo rovinně působení antikrista přesněji vymezit. Antikrist působí ve sféře pozemského klimaxu zla. Jeho moc je odvozena od zla, jehož původce a vládce je satan.

Ve stručnosti bylo také pojednáno o možných paralelách s figurou antikrista v textech Kumránských spisů. V Kumránské eschatologii hrála nejvýznamější roli proti sobě stojící dvojice Beliál a archanděl Míkael. Několik Kumránských spisů dochovalo i zajímavý uměle vytvořený antikristovský model v podobě Malchíréši, který stál v eschatologickém boji proti Malchícedekovi.

Text se ve stručnosti dotkl i pojetí antikrista v křesťanství. V Janových epištolách jsme se poprvé setkali s termínem antikrist, který je v této práci přednostně používán. Jeho původní kontext naznačoval použití ve smyslu výstrahy před konkurencí falešných vůdců, v podobném smyslu jako varování před falešnými proroky, se kterými jsme se setkali ve Starém zákoně. Přes toto původní omezené použití se tento termín stal hlavním označením pro oponenta spásy v pozdějších křesťanských spisech. Vysvětlil jsem, jak použití tohoto termínu omezilo figuru antikrista na pouhý zvrácený obraz křesťanské podoby mesiáše Ježíše Krista. Kapitola ukázala, že prvky obsažené v novozákonních apokalyptických pasážích čerpají z židovských eschatologických představ, které byly pouze zasazeny do křesťanské koncepce. Nový zákon odkazuje na eschatologické elementy v té době již dobře známé a to včetně postavy hlavního oponenta spásy. Kapitola vyvrátila tezi označující antikrista jako produkt čistě křesťanský. Modelování antikrista podle postavy mesiáše je pouhým důsledkem křesťanského důrazu na realizovaný mesianismus v podobě Ježíše Krista.

V textech Talmudu jsme byli svědky střídání výroků vyjadřujících naději v brzký příchod mesiáše a protikladných tezí, které vyzývaly k opatrnosti při oznamování příchodu mesiáše. Tyto změny dokazují, jak se důraz na eschatologii měnil v různých historických obdobích. V otázce eschatologických oponentů se učenci Talmudu soustředili zejména na postavy Góga a Magóga, kteří se stali nedílnou součástí klimaxu zla. Tato kapitola doložila, že i další eschatologické prvky v novozákonních apokalyptických textech byly převzaty z judaismu.

V krátké kapitole je popsán obraz pravého antikrista judaismu – Armila. Tato postava, která se začala objevovat v židovských textech od 7. století n.l., reflektovala pocit ohrožení ze strany křesťanů. Armilus svým zrozením paroduje původ Ježíše a také kritizuje křesťanství pro modloslužbu. Jméno Armilus evokuje vzpomínku na zničující ohavnost, symbol největšího možného znesvěcení, která se poprvé objevila v knize Daniel. Křesťanství je tak z tohoto pohledu označeno za znesvěcující element a také za původce eschatologického utrpení židů. Armilus dokazuje implicitní přítomnost figury antikrista v judaismu. Figura antikrista, která se objevovala v judaismu v různých podobách, byla nakonec v rabínském pojetí zpodobněna v postavách Góga a Magóga. V zobrazení Armila se znovu objevila čistě antikristovská postava, tentokrát již jako eschatologický konstrukt bez historického vzoru. Legenda o Armilovi čerpá výhradně z židovské eschatologie, kterou originálně adaptuje na prožitek ohrožení ze strany křesťanství. V této kapitole jsem poukázal na souvislost jména Armilus a zničující ohavnosti známe již z knihy Daniel. Armilus i zničující ohavnost představují platná paralelní označení pro figuru antikrista v judaismu.

Průřez použitím a interpretacemi figury antikrista v průběhu dějin od Starého zákona až k postavě Armila ukázal, že se tento produkt čistě existencionálního prožitku postupně stal univerzální eschatologickou veličinou. Ta mohla být znovu a znovu používána v různých obměnách v souladu s novými existencionálními impulsy.

Práce dokázala přítomnost religionistické figury antikrista v prorockých výrocích proti nepřátelským králům. Na základě interpretace eschatologicko-lineárního myšlení a koncepce zaslíbení raného judaismu se podařilo identifikovat existencionální zkušenost stojící za vznikem figury antikrista a opozice vůči spáse. Existencionální prožitek nenaplněnosti zaslíbení a existence pozemských elementů zcela vylučujících se s očekávaným zaslíbením, jako byla přítomnost úspěšných nepřátelských národů a jejich králů, si vynutil reinterpetaci podoby průběhu očekávaných spásných událostí a integraci zmíněných, se spásou neslučitelných, pozemských elementů do scénáře eschatologických událostí. Tato integrace utvořila niku pro působení figury antikrista ve sledu eschatologických událostí. Se spásou neslučitelné elementy a děje, které byly z pohledu původní koncepce zaslíbení - odměna nepochopitelné, se nyní vysvětlily a staly se uchopitelnými jako nutné projevy opozice spásy a působení figury antikrista.

Při sledování proměn figury antikrista v dějinách judaismu práce ukázala na nezávislost figury antikrista na spasitelské postavě mesiáše a upozornila také na

druhotnost spojení figury antikrista se satanem a představami o nadpozemské opozici vůči spáse.

Jedním z důležitých výsledků práce bylo prokázání původnosti figury antikrista v judaismu a naopak neoriginality křesťanského reprezentace figury antikrista v Novém zákoně. Křesťanství očividně převzalo židovské eschatologicko-lineární myšlení včetně inkorporované figury antikrista a opozice vůči spáse v pozemské i nadpozemské rovině.

Poslední kapitola dala moji interpretaci do souvislosti s nejnovější teorií nahodilosti a nepředvídatelnosti. Z pohledu teorie černých labutí podle knihy Nassima N. Taleba je možné na figuru antikrista nahlížet jako na typickou černou labuť. Na počátku vzniku figury antikrista stála událost nebo osoba, která se zcela vymykala židovskému pojetí zaslíbení. Zpětnou retrospekci byla tato událost integrovaná do dějin spásy a její původní děsivá nahodilost se změnila na předpovězenou jistotu, která je nedílnou součástí dějin vedoucích ke spáse. Na zmíněnou skutečnost již nemá být nahlíženo jako na něco děsivého, ale naopak má být chápána jako radostná, neboť oznamuje blížící se konec utrpení a příchod spásy. Soulad s filozofickou koncepcí černých labutí Nassima N. Taleba prokázal funkčnost teorie této práce o vzniku figury antikrista na základě existencionální zkušenosti s elementy se spásou neslučitelnými a zároveň ukázala, že antikrist má své místo i v současném myšlení. Antikrist je dosud živoucí figurou v náboženském i nenáboženském myšlení současné civilizace založené na dědictví křesťansko-židovských tradic.

9.1 Doslov

Pokud bychom se chtěli podívat na antikrista dnešního člověka, domnívám se, že klíč nalezneme v popisu motivace prvotních vzorů antikrista ve Starém zákoně, tj. ve výrocích proti králům. Celá tato práce sledovala popisovaný fenomén v podání eschatologických apokalyptiků očekávajících blízký konec světa s důvěrou v příchod spásy. Jejich silná touha pramenila z existencionálního pocitu nenaplněnosti jejich obrazu spásy. Eschatologické události měly vyústit v revoluční obrat stávající těžké situace. Součástí revolučních spásných změn je destrukce elementů neslučitelných se spásou. Zásahem boží moci budou zničeni ti, kteří v přítomnosti neoprávněně zažívají spáse podobný stav. Ve Starém zákoně to byly mocné národy a jejich králové. Jejich úspěch a moc v pozemském světě byly vyjádřeny jejich nárokem na vlastní božskost.

Nepotřebovali další božstvo, které by jim přineslo spásu, protože již plně prožívali to, po čem toužili. Jakýkoli božský zásah, očekávaný apokalyptiky, by byl pro ně nežádoucí, neboť by změnil pro ně příznivou situaci a prostředí, ve kterém se uměli úspěšně orientovat. Stejně rozdělení mezi eschatologické apokalyptiky a svět antikrista lze aplikovat na kteroukoli dobu, tedy i na tu dnešní. Ty, kdo si přejí nebo očekávají radikální revoluci na duchovní, politické nebo sociální úrovni, můžeme nazvat eschatologickými apokalyptiky. Proti nim stojí ti, kteří se umí ve světě úspěšně orientovat a představa revolučních změn je pro ně nepřijatelná a děsivá. Jejich svět patří do sféry, kterou by eschatologičtí apokalyptikové označili jako svět pod vládou antikrista. V eschatologickém pohledu se svět jeví rozdělen na resentment a úspěch, na touhu po zvratu a touhu po setrvání na blaženém vrcholu, na očekávání revoluce a víru v bytí na vrcholu evoluce. Tyto světy, ač jsou promíseny a bez pevných hranic, jsou neslučitelné, jsou si vzájemně nepochopitelné, jsou jeden druhému černými labutěmi, jsou zlem v očích druhého.

V souladu s vnějším rozdělením světa může být i člověk vnitřně rozdělen na dva protivníky a svádět v sobě boj mezi eschatologickou bolestnou revolucí a antikristovským vrcholem úspěchu. Antikrist i eschatologické očekávání tak může nabývat mnoha podob a jmen, aniž je rozpoznána jejich podstata. Pohled do vlastního nitra člověka usvědčí, zda v něm dlí eschatologický revolucionář, nebo pyšný Antikrist.

Jmenný rejstřík

A

Abakuk · 68
Abraham · 92, 104, 117, 140
Ageus · 72
Akiba · 139
Alexandr · 85, 91, 95
Ámos · 74
Antiochus IV. Epifanes · 24, 27, 30, 85, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 121, 129, 148, 150
Armilus · 144, 145, 146, 152
Áron · 56, 123
Azazel · 112, 114, 115, 151

B

Baal · 53, 97
Bar Kochba · 17, 139, 140, 144
Beliál · 25, 26, 27, 28, 30, 31, 36, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 126, 134, 145, 151
Bousset · 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 36, 37, 39, 47

C

Caligula · 24, 129, 130
Collins · 25, 34, 42, 47, 48, 135

D

Dareius · 72
David · 16, 17, 44, 51, 52, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 81, 117, 139, 144, 149
Domitián · 28, 133, 134

E

El · 111
Elchanán · 66
Eliade · 8, 9, 41
Eliáš · 59, 60, 65
Ernst · 20, 32, 33, 35, 36
Eusebius · 15
Ezechiel · 32, 75, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 136, 142, 144, 150

F

Friedländer · 25, 26

G

Góg · 27, 30, 32, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 95, 101, 104, 136, 142, 150, 151, 152
Goliáš · 66, 90
Gomer · 86
Gunkel · 20, 21, 22, 23, 32, 34, 42, 47
Gýgés · 85

H

Henoch · 13, 59, 64, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114
Herodes · 24

Ch

Charles · 23, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 36, 37, 39
Chizkiáš · 68, 69, 139, 140

I

Ignác z Antiochie · 15
Izajáš · 49, 68, 71, 74, 75, 77, 101, 119, 123, 134, 150

J

Jan · 106, 126, 127, 134, 135, 136
Jenks · 33, 34, 35, 37, 95
Jeremiáš · 60, 68, 71, 85
Job · 52, 54, 55, 68, 112
Jóel · 85
Jochannan ben Zakkaie · 139
Jójakím · 68
Jójakín · 90
Jóšiáš · 68, 69
Jóšua · 52, 73

K

Kúš · 86
Kýros II · 16

L

Lámech · 114
Leviathan · 36, 48, 53
Lohmeyer · 33, 36
Lorein · 37, 39, 50, 66, 89, 90, 107, 115
Lucifer · 74, 75, 112

M

Magóg · 27, 84, 85, 86, 88, 136, 142, 150, 151, 152
Malchicedek · 123, 126
Malchiréša · 123, 126, 151
Marduk · 22, 47
Mastema · 116, 117, 118
McGinn · 35
Mešek · 86
Metatron · 60, 144
Micheáš · 18
Míkael · 98, 101, 102, 112, 115, 123, 124, 126, 138,
144, 150, 151
Mojžiš · 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 65, 94, 117

N

Nabonid · 75
Nebuchadnezzar · 30, 75, 90, 92
Nero · 24, 26, 27, 28, 36, 134, 135
Nietzsche · 39
Noe · 86, 109, 114, 117

O

Oniáš · 91
Otto · 20

P

Pavel · 15, 39, 130, 131
Peerbolte · 34, 35, 36, 37, 107, 122
Pompeius · 27, 30
Popper · 147
Pút · 86

R

Rehab · 48, 53

Rigaux · 29, 30, 31, 33, 39, 54
Russell · 91

S

Saul · 16, 44, 51, 62, 63, 65, 66, 67
Sennacherib · 30

Š

Šalamoun · 16, 17, 63, 64, 81
Šemhazaj · 112, 114, 115, 151

T

Taleb · 147, 148, 153
Tannim · 48, 53
Tiámat · 22, 47, 48
Troeltsch · 20
Túbal · 86

V

Vlaming · 147

W

Waardenburg · 8

Z

Zacharjáš · 72, 73, 144
Zerubábel · 72, 73, 144, 145

Seznam použité literatury a dalších odborných zdrojů

A) Monografie a knihy

ARNDT, William F., GINGICH, F. Wilbur. *A Greek – English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*, 4th revised and augmented edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1957. s. 1188. ISBN 0-226-03933-1.

AUNE, David Edward. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. Leiden: E.J.Brill, 1972. s. 242. Supplements to Novum Testamentum XXVIII.

BAMBERGER, Bernard J. *Fallen Angels: Soldiers of Satan's Realm*. 1st paperback edition. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2006. s. 295. ISBN 0-8276-0797-0.

BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Překlad Jiří Prosecký. 1. vydání. Praha: Academia, 2005. s. 287. Orig. La plus vieille religion: En Mésopotamie. ISBN 80-200-1348-2.

BOUSSET, D. Wilhelm, *Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*. 2. Auflage. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard, 1906. s. 617.

BOUSSET, Wilhelm. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche: Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

BOUSSET, Wilhelm. *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*. Translation Keane A.H., Introduction Frankfurter D. Reprint 1st edition. Atlanta: Scholars Press, 1999. s. 307. ISBN 0-7885-0541-6.

BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Překlad Břetislav Horyna. 1. vydání. Praha: Oikumené, 1994. s. 129. Orig. History and Eschatology. ISBN 80-85241-66-8.

BULTMANN, Rudolf. *Ježíš Kristus a mytologie*. Překlad Ivo Tretera. 1. vydání. Praha: Oikúmené, 1995. s. 66. Orig. Jesus Christ and Mythology. ISBN 80-238-0468-5.

BUTTENWIESER, Moses. *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*. 1st edition. Cincinnati: Jennings & Pye, 1901. s. 45.

CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny*. Překlad Hana Loupová. 1. vydání. Portál: Praha, 2000. s. 339. Orig. The Hero of Thousand Faces. ISBN 80-7178-354-4.

COHEN, Abraham. *Talmud pro každého*. Překlad Sixtová Olga, Adámková Eva. 1. vydání. Praha: Sefer, 2006. s. 479. Orig.: Everyman's Talmud. ISBN 80-85924-49-8.

COHN, Norman Rufus Colin. *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. 1st edition. New Haven, London: Yale University Press, 1993. s. 271. ISBN: 0-300-05598-6.

- COLANI, Timothée., *Jésus Christ et les croyances messianique de son temps*. Strabourg: Silbermann, 1864. s. 255.
- COLLINS, Adela Yarbo. *Apocalypse*. Wilmington, DE: Glazier, 1979. s. 155.
- COLLINS, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Eugene:Wipf and Stock, 2001. s. 292. ISBN 1-57910-716-8.
- COLLINS, J.J. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*. Missoula: Scholars Press, 1977. s. 239.
- COLLINS, J.J.*The Apocalyptic Imagination: An Itroudction to the Jewish Matrix of Christianity*. 2 revised edition. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. 1984, s.337.
- COLLINS, John J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. 1st edition. Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2001. s. 438. ISBN: 0-391-04110-X.
- COLLINS, John J.(ed). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. 1st edition. New York, London: The Continuum Publishing Company, 2000. s. 498. ISBN: 0-8264-1253-X.
- CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. First American Edition. New York and Evanston: Harper&Row, 1967. s. XXX. Orig. Heil als Geschichte: Heilgeschichte Existenz im Neuen Testament. s.352.
- CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. New York and Evanston: Harper Row, 1967. s. 352. Orig Heil als Geschichte.
- DAVIDSON, Maxwell J. *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. 1st edition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. s. 386. ISBN: 1-85075-332-6.
- DUS, Jan A. (uspořádal). *Proroctví a apokalypsy: Novozákonní apokryfy III*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 563. ISBN 978-80-7021-814-3.
- ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1.
- ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. 1. vydání. Praha: Oikumené, 1995. s. 429. Orig. Histoire des croyances et des idées religieuses I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. ISBN 80-7298-288-5.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu (Archetypy a opakování)*. Překlad Eva Streibingerová. 1. vydání. Praha: Oikumené, 1993. s. 102. Orig. Le Mythe de l'éternel retour 1969. ISBN 80-85241-51-X.
- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Překlad Filip Karfík. 2. vydání. Praha: Oikumené, 2006. s. 147. Orig. Le sacré et le profane. ISBN 80-7298-175-7.

ERNST, Josef. *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1967. s.337.

FRIEDLÄNDER, Moriz. *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*. 1. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901. s.193.

FROST, Stanley Brice. *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth*. London: The Epworth Press, 1952. s. 270.

GADD, C.J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*. 1st edition. London: Oxford University Press, 1948. s. 101.

GILLMAN, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Překlad Kateřina Kofroňová. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 252. Orig. The Death of Death. Resurrection and Immortality in Jewish Thought. ISBN 978-80-7021-871-6.

GINZBERG, Louis. *The Legends of the Jews: Volume 1: From the Creation to Jacob*. Trans. Szold Henrietta. 3rd edition. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1998. s. 424. ISBN: 0-8018-5890-9.

GREENSTONE, Julius H. *The Messiah Idea in Jewish History*. 2nd reprint of the 1st edition. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1948. s. 347.

GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. s.431.

HARRIS, Errol E. *The Problem of Evil*. 2nd edition. Milwaukee: Marquette University Press, 2001. s. 52. ISBN 0-87462-142-9.

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. 1st edition. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. s.184. ISBN: 0-19-508203-6.

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. 1. vydání. Praha: OIKÚMENÉ, 1994. s. 131. ISBN 80-85241-64-1.

HUGHES, Kevin L. *Constructing Antichrist: Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages*. 1st edition. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005. s. 278. ISBN 0-8123-1415-7.

CHARLES, R.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.

CHARLES, R.H. *The Ascension of Isaiah*. London: A. & C. Black, 1900. ISBN 0-8028-4371-9.

JENKS, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. 1st edition. New York: Walter de Gruyter, 1991. s. 415. ISBN 0-89925-707-0.

- JUNG, Leo. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. Reprint 1st edition. Whitefish: Kessinger Publishing, 2003. s. 174. ISBN 0-766107938-9.
- KELLY, Henry Ansgar. *Towards the Death of Satan: The Growth and Decline of Christian Demonology*. 1st edition. London, Dublin, Melbourne: Geoffrey Chapman, 1968. s. 137.
- KLAUSNER, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Misnah*. Překlad Stinespring W.F. Reprint of the 1st trans. edition from 3rd edition. London: Bradchord and Dickens, 1956. s. 543.
- Kolektiv autorů. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih*. podle ekumenického vydání z roku 1985. Praha : Česká Biblická Společnost, 1985. s. 1290. ISBN 80-7113-009-5.
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche*. 2. opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 287. ISBN 80-7298-191-9.
- KÜMMEL, W.G. *Introduction to the New Testament*. Revised edition. Nashville: Abingdon, 1996. s. 629 ISBN 0-687-05576-8.
- LAMPE, G.W.H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961, s. 1568. ISBN 0-19-864213-X.
- LEEUW, G. Van der. *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986. s. 780. ISBN 0-691-02038-8.
- LOREIN, Geert W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. A continuum imprint. London, New York: T&T Clark, 2003. s. 283. ISBN 0-5670-8300-4.
- McGINN, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. 1st edition. New York: HarperCollins, 1994. s. 369. ISBN 0-06-065282-9.
- McGINN, Bernard. *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. 1st edition. New York: Columbia University Press, 1979. s. 377. ISBN: 0-231-04594-8.
- MEEKS, Waine A. *The prophet king. Moses Traditions And The Johannite Christology*. Leiden: Brill, 1967. s. 357. Nov. T. Sup. 14.
- MOWINCKEL, Sigmund. *He That Cometh*. 1st. ed., Oxford: Basil Blackwell, 1956. s.528.
- OTTO, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionitě*. Překlad Jan J. Škoda. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 158. Orig. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalel 1922. ISBN 80-7021-260-8.
- PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. 1st edition. New York : Random house, 1995. s. 214. ISBN 0-679-40140-7.

SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti II: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. První vydání. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 363. ISBN 80-7021-244-6.

SOUŠEK, Zdeněk (uspořádal). *Knihy Tajemství A moudrosti III: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. První vydání. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 236. ISBN 80-7021-300-0.

STEWART, Roy A. *Rabbinic Theology: An Introductory Study*. 1st edition. Edinburgh, London: Oliver and Boyd, 1961. s. 202.

TALEB, Nassim Nicholas. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. 1st edition. New York: Random house, 2007. s. 366. ISBN 978-1-4000-6351-2.

THEISSEN, Gerd. *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Translation Linda M. Maloney. Edingurgh: T&T Clarck, 1992. s. 338. ISBN 0-567-29602-4.

THOMPSON, L.L. *The Book of Revelation, Apocalypse and Empire*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1990. s. 265. ISBN 0-19-511580-5.

TOORN, Karel van der BECKING, Bob HORST, Pieter W. van der (eds.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln : Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9.

UNGER, Merill F. *Biblical Demonology: A Study of Spiritual Forces at Work Today*. 6th edition. Grand Rapids: Kregel Publication, 1994. s. 250. ISBN 0-8254-3901-9.

WAARDENBURG, Jacques, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Překlad Břetislav Horyna. 1. vydání. Brno: Masarykova Universita, 1997. s.163. Orig. Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. ISBN 80-210-1445-8.

B) Články

ALSTER, B. Tiamat. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 867-869.

BATTO, B.F. Behemoth. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. s.165-169. ISBN 0-8028-2491-9.

BOLLE, Kees W.. Myth: An Overview. In LINDSAY, Jones (ed.). *The Encyclopedia of Religion, Second Edition*. vol. 9. New York: Thomson Gale, 2005. s. 6359-6371.

BOUSSET, Wilhelm. Antichrist. In HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. vol. 1, s. 578-81.

BREYTENBACH C., DAY P.L. Satan. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 726-732.

CLIFFORD, Richard J. The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth. In COLLINS, John J.(ed). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. 1st edition. New York, London : The Continuum Publishing Company, 2000. s. 498. ISBN: 0-8264-1253-X. s. 3-38.

COLLINS, Adela Yarbo. Myth and History in the Book of Revelation: The Problem of its Date In HALPERN, B. Halpern, LEVENSON, J.D.(eds.) *Traditions in Transformation*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981. s. 446. ISBN 0-931464-06-4. s. 377-403.

COLLINS, John J. Apocalypse: An Overview, In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1. vol. 1, s. 334-6.

CONGAR, Yves. Theology: Christian Theology. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1. vol. 14, s. 455-68.

COXON, P.W. Nephilim. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 618-620.

DAN, Joseph. Armilus: The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel. In SCHÄFER, Peter COHEN, Mark (eds). *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*. 1st edition. Leiden, Boston, Köln : Brill, 1998. s. 446. Studies in the History of Religions: Numen Book Series: Volume LXXVII. ISSN: 0169-8834. ISBN: 90-04-11037-2. s. 73–104.

ELLISON, H.L. Góg a Magóg. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Překlad kolektiv. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. Orig.: New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1, s. 276–277.

FLUSSER, David. The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran. In FLUSSER, David (ed). *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem : The Hebrew University, 1988. ISBN: 965-233-627-6 s. 207–213.

FORD, Josephine Massingbaerde. The Construction of the Other: The Anticrist. In VYNMEISTER, Nancy J. *Andrews University: Seminary Studies*. Volume 33. Number 2. Berrien Springs : Andrews University Press Autumn, 1995. ISSN: 0003-2980. s. 203–230.

FORD, Josephine Massingbaerde. The Physical Features of the Antichrist. In CHARLESWORTH, James H., MOELLER, James R.(eds.). *Journal for the Study of Pseudepigrapha*. Issue 14. Sheffield : Sheffield Academic Press April, 1996. ISSN: 0951-8207 s. 23–41.

FREUD, Sigmund. Muž Mojžíš a monoteistické náboženství. In *Spisy z let 1932-1939*. Překlad Ludvík Hošek, Jiří Pechar, Otakar Vochoč. 1. vydání. Praha: Jiří Kocourek, 1998. s. 238. Orig. Werke aus den Jahren 1932-1939 (G.W.B. 16). ISBN 80-86123-06-5. s. 89-200.

FRIEDLÄNDER, Moriz. L'Anti-Messiee. In *Revue des études juives*, 38, 1988, str. 14-37.

GAMMIE, John G. Spatial and Ethnical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature. In FITZMYER, Joseph A(ed). *Journal of Biblical Literature*. Volume 93. Missoula : University of Montana, 1974. ISSN: 0021–9231. s. 356–385.

GINSBERG, Louis. Abomination of Desolation. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition Version 1.0, Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 1997.

GRUBER, M.I. Abomination. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 2–3.

GRUENWALD, Ithamar. Apocalypse: Jewish Apocalypticism to the Rabinic Period. In Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1. vol. 1, s. 336-42.

HARTMAN, Louis F. Eschatology. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition Version 1.0, Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 1997.

HENTEN van, J.W. Mastema. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second

- extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 553-554.
- HENTEN, J.W. van. Dragon. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s.265-267.
- HIMMELFARB, Martha. Sefer Zerubbabel. In Stern David, Mirsky Mark J. (eds) *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. Reprint of the 1st edition. New Haven, London : Yale University Press, 1998. s. 364. ISBN 0-300-07402-6. s. 67 – 90
- HORST, Pieter W. van der. Chaos. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 185-186.
- HUTTER, M. Asmodeus. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 106-108.
- JANOWSKI, B. Azazel. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 128-131.
- KILPATRIK, T.B. Soteriology. In HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. vol 11, s. 694-725.
- KITCHEN, K.A. Farao. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Překlad kolektiv. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. Orig.: New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1. s. 244-245.
- KITCHEN, K.A. Mojžíš. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Překlad kolektiv. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. Orig.: New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1, s. 632-636.
- KLATZKIN, Jakob. Armilus. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition Version 1.0, Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 1997.
- LIVINGSTONE, E. A. Religionsgeschichtliche Schule. In *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2000. Encyclopedia.com. (29.12. 2008). <http://www.encyclopedia.com/doc/1O95-ReligionsgeschichtlichSchl.html>
- LOHMEYER,E. Antikrist. In KLAUSNER, Theodor von (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, 1941 vol. 1, s. 450-457.

- LUST, J. Gog. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 373-375.
- LUST, J. Magog. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 535-537.
- MEIER, S.A. Destroyer. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 240-244.
- MERTES, Ewald. Bibel und Utopie. In LUX, Gerhard MÜLLER, Rainer A. *Utopien und utopisches Denken von der Bibel bis zur Globalisierung. Ausführungen zu unterschiedlichen Denkansätzen*. München: Universitätsverlag Kastner, 2004. s. 162. ISBN 3-937082-26-3. s. 7-15.
- MOTYER, J.A., BAKER, J.P. Proroctví a proroci. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Překlad kolektiv. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. Orig.: New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1, s. 816–826.
- MOTYER, J.A., FRANCE, R.T. Mesiáš. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Překlad kolektiv. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. Orig.: New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1, s. 601–608.
- MUSSIES, G. Giants. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 343-345.
- PAGELS, Elaine. The Social Histori of Satan, the 'Intimate Enemy': A Preliminary Sketech. In *Harvard Theological Rewiev* 84:2 (1991) s.105-128.
- PARKER, S.B. Sons of God. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 794-800.
- PEERBOLTE, L.J. Lietaert. Antichrinst. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 62-64.
- PROSECKÝ, Jiří. Asýrie a Babylonie. In kolektiv. *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženství*. 2. rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 1997. s. 543. ISBN 80-7021-223-3. s.71-105.
- RICOEUR, Paul.. Myth: Myth and History. In LINDSAY, Jones (ed.). *The Encyclopedia of Religion, Second Edition*. vol. 9. New York: Thomson Gale, 2005. s. 6371-6380.

- RINGGREN, Helmer. Messianism: An Overview, In ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1.vol. 9, s. 469-72.
- ROBERTS, J.J.M. The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations. In CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Messiah: Developements in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. ISBN 0-8006-2563-3. s. 39-51.
- RÖLLIG, W. Baal-Shamem. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 149-151.
- SEGERT, Stanislav. Synové světla a synové tmy. In *Rukopisy od Mrtvého moře*. Přeložili Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. První vydání. Praha: OIKOYMENH, 2007. s. 963. ISBN 978-80-7298-108-3.
- SCHIFFMAN,L.H. Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls. In CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Messiah: Developements in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. ISBN 0-8006-2563-3. s. 116-129.
- SCHOLEM, Gershom. Metatron. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition Version 1.0, Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 1997.
- SMART, Ninian. Soteriology: An Overview. In ELIADE, Mircea. (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1. vol. 13, s. 418-23.
- SPERBER, Daniel. Min. In *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM Edition Version 1.0, Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 1997.
- SPERLING, S.D. Belial. In TOORN, Karel van der, BECKING, Bob, HORST, Pieter W. van der (ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)*. Second extensively rev.ed. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999. s. 960. ISBN 0-8028-2491-9. s. 169-171.
- TALMON,S. The Concept of Mašiah and Messianism in Early Judaism. In CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Messiah: Developements in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. ISBN 0-8006-2563-3. s. 79-115.
- THOMSON, J.G.S.S., KINDER, F.D. Žalmy. In DOUGLAS, J.D.(ed.). *Nový biblický slovník*. Překlad kolektiv. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 1996. s. 1243. Orig.: New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1, s. 1168–1171.
- WEBLOWSKY, R.J.Zwi. Eschatology: An Overview. In Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1. vol. 5, s. 148-151.
- WEBLOWSKY, R.J.Zwi. Messianism: Jewish Messianism. In Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. complete and unabridged edition. New York: Macmillan Publishing Company, 1997. ISBN 0-02-909480-1. vol. 9, s. 472-7.

WILSON, J.C. The Problem of the Domitianic Date of Revelation. In *New Testament Studies* (NTS) 30 (1993). s. 587-605.

Summary

Zrod a proměny figury antikrista v raném judaismu

The Birth and Existence of the Antichrist Figure in Early Judaism

Kamil Lepš

The main topic of the study is the antichrist. By the means of a hermeneutic approach the study enables a detailed look into the antichrist figure. The topic was analyzed and studied in Jewish religious and historical sources, which originate from the period between the Old Testament and the Talmud, with an occasional overlap to the early medieval midrashes. Texts from the New Testament noting the Christian adaptation of the Jewish eschatology were also carefully studied as well.

The study did not subject the studied texts to text criticism but concentrated solely on text interpretation. In accordance with the study methodology applied by renowned hermeneutic Jacques Waardenburg, the emergence of the antichrist is described in the social, cultural and religious context. Also the influence of the most important historical events linked to the emergence of the antichrist was studied in detail.

With regard to the importance of the beginning of the antichrist figure, the biggest part of the study concentrates on the period of the Old Testament. The chapter dedicated to this period proves that the reason behind the emergence of the antichrist figure was the existential experience with elements, which are in absolute contradiction with expected salvation. The author identifies this disillusion as the “Black Swan” - in accordance with the modern theory of Nassim Taleb, professor in Sciences of Uncertainty at the University of Massachusetts. This unexpected disillusion was retrospectively reinterpreted as an integral part of foretold history of salvation. Antichrist figure became a part of climax of evil, which has to inevitably precede the final coming of salvation. From an originally horrific event, the climax of evil turned into the identifying sign of the soon arriving salvation.

The necessary condition needed for the fulfillment of salvation is the elimination of all elements that are incompatible with the economic process of salvation. The antichrist and enemy nations have to be completely destroyed during the salutary events.

In the following chapters the author follows the development and transformation of the antichrist idea in further periods of Judaism. The author describes the contribution of the apocalyptic texts to the eschatological concept in the intertestamental period.

The author did not forget to include sources from the New Testament as well. The study emphasizes the fact, that Christian eschatology is closely tied (and in many ways copies) Jewish eschatology and the antichrist is a very good example of this. Proof is also present in the eschatology of Rabbinic Judaism, which can be found in the Talmud. Many of the Jewish eschatological motives remain in Christianity unchanged. The others were filled with a new soteriological interpretation.

The last historical period that the study covers, is the 7th century A.D. Around this time a new evolved form of the antichrist appeared, carrying the name Armilus. The new version of the antichrist is perceived as a reaction of Judaism, which at the time felt endangered by Christianity. On this example the author provides evidence proving the ability of Judaism to create a worthy antichrist figure from “its own sources”.

The conclusion of the study is dedicated to the antichrist figure and its existence in the current modern times. Based on interpretation of texts from the Old Testament, it is possible for Apocalypics, longing for eschatological change, to specify or mark by the term “Antichrist” those individuals, who find themselves content and successful in the present and do not welcome or strive for any radical social change.