



NEIL GILLMAN

VZKŘÍŠENÍ
A NESMRTELNOST
V ŽIDOVSKÉM
MYŠLENÍ

NEIL GILLMAN

Vzkříšení
a nesmrtelnost
v židovském
myšlení

VYŠEHRA D

Památce Ernesta a Rebecky Fillmannových a Harryho Fishera
a v úctě Rebece Fisherové

Copyright © 1997 by Neil Gillman
Original edition published in English
by Jewish Lights Publishing, Woodstock, Vermont, USA
Translation © Kateřina Kofroňová, 2007

ISBN 978-80-7021-871-6

Potom přišel Svatý, budiž požehnán,
a zabil anděla smrti...

Chad gadja
(z pesachové Hagady)

OBSAH

Předmluva	11
Smrt smrti	15
I. ESCHATOLOGICKÝ IMPULS	17
Co náboženství opravdu dělají?	18
Výklad světa	20
Význam „středu“	21
Mýtus versus nesmysl	23
Obměny mytického vyjádření	26
„Jsme „stvořiteli“ Boha?	28
Posmrtný život pro každého žida	31
II. PŮVOD SMRTI	33
Adamovo obrácení v prach	34
Smrt z nás dělá celého člověka	37
Boj mezi Bohem a chaosem	39
Jak se ve světě objevila smrt	44
Smrt nemá poslední slovo	47
III. SMRT V BIBLI	49
Konečnost smrti	49
Kam se jde po smrti?	53
„Dobrá“ smrt	57
Obcování s duchy	59
Vidění údolí suchých kostí	61
Co se děje v okamžiku smrti?	62
Nesmrtelný je pouze Bůh	64
Smrt je skutečná a tragická	65

IV. JUDAISMUS A ŽIVOT PO SMRTI:	
RANÉ PRAMENY	69
„Ti, kteří spí v prachu země, procitnou“	69
Obecná platnost Jóbovy zkušenosti	70
Danielovo poselství	73
Od koho se Daniel učil?	74
Smrt smrti?	77
Kulturní import nebo vnitřní vývoj	79
Nový individualismus	81
Mimobiblické paralely	83
Vzkříšení získává univerzální rozměr	85
Nesmrtelnost duše	86
Platón k otázce těla a duše	87
Moudrost Šalomounonova a nesmrtelnost duše	89
V. KANONIZACE UČENÍ	93
Farizejové a posmrtný život	94
Josephus Flavius k otázce farizejů	95
Farizejové v evangeliích	98
Rabínské prameny a farizejové	99
Bůh oživuje mrtvé. Požehnání gvurot v Amidě	100
Vzkříšení našlo své místo v kánonu	103
Je vzkříšení v Tóře?	105
Jak ale ke vzkříšení dojde?	107
Kdo bude vzkříšen?	109
Splynutí dvou učení	110
Smrt smrti	114
Náznaky nesmrtelnosti	115
VI. MAIMONIDES: VÍTĚZSTVÍ	
DUCHOVNÍ NESMRTELNOSTI	117
Oblasti Maimonidova zájmu	117
Maimonidovy spisy o posmrtném životě: tři deklamace	120
Úvod ke kapitole Chelek	122
Mišne ha-Tora	127
Esej o vzkříšení	128

Dny Mesiáše a budoucí svět	131
Proč Tóra mlčí o vzkříšení?	131
Vliv islámského fundamentalismu	133
Vítězství duchovního pojetí	135
Maimonidovi kolegové na poli filosofie	137
VII. MYSTICKÁ POUŤ DUŠE	141
K čemu dojde v době mezi smrtí a vzkříšením?	143
Proč nevinní trpí?	144
Vyhnanství jako metafyzický stav	148
Vítězství duchovní nesmrtnosti	151
VIII. VLIV MODERNÍ DOBY	153
Vítězství duchovní nesmrtnosti v moderní době	154
Moderní reformy liturgie	156
Nerozhodnost reformního hnutí v otázce vzkříšení	159
Konzervativní judaismus a duchovní nesmrtnost	165
Mordecai Kaplan a jeho náboženský naturalismus	158
Vzkříšení a současná ortodoxie	171
Možnost volby pro moderní židy	172
IX. NÁVRAT KE VZKŘÍŠENÍ	175
Výzva postmodernismu	175
Jak svět opět zahalit tajemstvím	177
Vzkříšení je „pobuřující“: Will Herberg	179
Vzkříšení je „skandální“: Arthur A. Cohen	183
Reformní hnutí přehodnocuje vzkříšení: Eugene Borowitz	187
Konzervativní judaismus přehodnocuje posmrtný život	191
Židovská obnova přehodnocuje posmrtný život	194
Postmoderní boj proti liberální teologii	194
X. ČEMU VĚŘÍM JÁ?	197
O mně	197
Realita smrti	199
Náboženství a posmrtný život	201
Jazyk eschatologie	202

Teologický argument: Bůh je mocnější než smrt	204
Antropologický argument I: mé tělo	210
Antropologický argument II: má duše	215
Nové osvojení mýtu	221
Poznámky	223
Literatura k dalšímu studiu	247
Jmenný rejstřík	248
Seznam biblických míst	250
Ediční poznámka	253

PŘEDMLUVA

Jistě nejsem jediným autorem, který shledal, že témata, jimiž se zabýval před desítkami let a o nichž věřil, že byla navždy bezpečně pohřbena, mají onu záhadnou moc vracet se a znovu probouzet náš zájem.

Při nedávném třídění nějakých písemností jsem narazil na eseje, jež jsem odevzdal v roce 1954 jako součást své přihlášky na rabínská studia na Jewish Theological Seminary of America (JTS). K mému úžasu byly tyto eseje, sepsané ještě během studia na McGillově univerzitě v Montrealu, kde jsem se poprvé vážně zabýval judaismem, prostoupené tématem mesianismu. Nepochybně jsem již tehdy věřil, že mesianismus a jeho naděje jsou pro židovské náboženství klíčové.

Několik let poté jsem napsal doktorskou disertaci na Kolumbijské univerzitě, jejímž tématem bylo myšlení francouzského křesťanského existencialisty Gabriela Marcela. V Marcelově díle jsem se poprvé setkal s otázkou po vztahu k vlastnímu tělu, s myšlenkou, že „jsem svým tělem“, s myšlenkou sekundární reflexe (tato druhá teorie si v díle Marcelových studentů získala označení „druhá naivita“) a s požadavkem kladeným na filosofii, jež by měla brát vážně naše intuitivní tíhnutí k naději v jakousi formu individuálního osudu za hranicí smrti.

Tak jako většina doktorandů jsem si po dokončení své disertace natolik oddechl, že jsem byl odhodlán již nikdy se na ni nepodívat, a věnoval jsem se jiným zájmům. Je ironií, že veškerá tato témata jsou klíčová pro mé úvahy na stránkách této knihy.

Mým prvotním záměrem bylo napsat knihu o židovské eschatologii jako celku. Původní zájem o tento předmět oživily mé četné rozhovory se zesnulým profesorem Gersonem Cohenem, kancléřem JTS v letech 1972 až 1985, který trval na tom, že žádný zásadní posun v židovských dějinách nepostrádal eschatologii. Mé stručné pojednání tohoto tématu v poslední kapitole předchozí knihy *Sacred Fragments* vzbudilo poměrně velkou pozornost a já sám jsem cítil, že daná otázka vyžaduje obsáhlejší zpracování. Rychle jsem si však uvědomil, že toto obsáhlé téma je nesmírně komplexní a značně přesahuje rozsah jedné knihy. Tak jsem se

rozhodl studovat pouze jednu stránku této široké problematiky, stránku, jež mne nejvíce přitahovala, eschatologii individuální lidské bytosti.

Velká část myšlenek, které jsou v této knize, se poprvé dostala na veřejnost během kurzů, jež jsem přednášel na JTS. Jsem přesvědčen o tom, že větší část vědeckých zkoumání probíhá právě v učebně, a svým studentům vděčím za to, že mi pomáhali tříbit myšlenky, nutili mne ke konfrontaci s novými otázkami a jemně, leč rozhodně poukazovali na rozpory a protimluvy v mých závěrech. Každá strana této knihy odráží jejich vliv na mé myšlení. Jsem vděčný také svým bývalým studentům, dnes již kolegům na rabínských postech, kteří mne vyzvali, abych se o své závěry podělil s členy jejich obcí.

Současný kancléř JTS, profesor Ismar Schorsch, projevoval mé práci vždy bezmeznou podporu. Děkan školy, profesor Menahem Schmelzer, mne během bádání a psaní neustále povzbuzoval.

Za jejich zájem jsem jim mimořádně vděčný.

Můj přítel a kolega, r. Ira Stone, jako první kriticky zhodnotil předběžný koncept některých kapitol a ujistil mne, že stojí za to pokračovat v práci. Jeho nadšení v začátcích psaní pro mne znamenalo více, než dovedu vyjádřit. Kolega z fakulty, profesor David Kraemer, mne uchránil před řadou vážných pochybení ve výkladu biblických a rabínských textů a přiměl mne ke zpracování konstruktivní teologie pojednané v závěrečné kapitole. Profesor Shaul Magid mi neocenitelně pomohl při vyjasňování těžko uchopitelného učení židovské mystiky, r. Alfredo Borodowski mi prokázal tutéž službu v případě středověké židovské filosofie a profesorka Tikva Frymer-Kenskyová se se mnou podělila o svůj náhled na tajuplné události, k nimž došlo v rajske zahradě. Profesor Robert Pollack z Kolumbijské univerzity mne seznámil se záhadami moderní mikrobiologie a jejími implikacemi pro teorie lidské nesmrtnosti. Vědomí, že mohu kdykoli požádat profesora Stephena Garfinkla a Burtona Visotzkého, aby mi pomohli s konkrétními otázkami, které se přede mnou vynořily, mi dodávalo klid. Mou židovskou obcí je JTS a za možnost studovat a učit v jeho zdech budu navždy vděčný.

Můj bývalý student, Erwin Cherovsky, mi stále připomínal, že myšlenka smrti a nesmrtnosti je důležitá pro mnoho obyčejných lidí z široké obce a pomáhal mi soustředit pozornost na ty čtenáře, kteří si takovouto knihu nejspíš přečtou. Paní Annette Muffs Botnicková, jež se

stará o běh školní knihovny, mi vždy ochotně pomohla s otázkami bibliografického rázu a paní Sharon Liberman Mintzová, zástupkyně kurátora židovského umění na škole, mi pomáhala vyhledat grafické ztvárnění probíraných témat.

Nemusím dodávat, že za jakékoliv chyby či nepřesnosti v této knize odpovídám jen a jen já sám.

Během let, kdy jsem se věnoval bádání a psaní této knihy, řada studentů velkoryse vykonávala práci mých asistentů. Dohledávali bibliografické odkazy, ověřovali mé překlady, pomáhali mi se základním výzkumem a chránili mne před nástrahami dalšího zpracování textu. Za vše zde uvedené dále vděčím Benu Begleiterovi, Daně Bogatzové, Ellen Cahnové, Cory Lebsonové, Amy Levinové, Sáře O'Donnellové a Anně Weisbergové. Jmenovitě Lea Gavrieliová a Kelly Washburnová věnovaly nespočet hodin závěrečným fázím převádění rukopisu do tiskové podoby.

Asi před dvěma lety jsem se během dlouhé procházky v areálu hotelu Concord v Catskills zmínil před Stuartem Matlinsem, zakladatelem a nakladatelem vydavatelství Jewish Lights, o možnosti napsat knihu o vzkříšení. Stuart odpověděl velkoryse, jako ostatně vždy, a dodal: „Až se do toho pustíš, tak mi zavolej, budeš-li chtít.“ Tak jsem i učinil. On si přečetl hrubý náčrt a obratem zavolal, aby mne ujistil, že nakladatelství Jewish Lights takovou knihu s radostí vydá. Stuartovi, jeho zaměstnancům a zvláště „svému“ redaktorovi, Arthuru Magidovi, jsem zavázán hlubokou vděčností za jejich podporu a trpělivost. S Arthurem byla prostě radost spolupracovat a jeho zevrubné poznámky téměř ke každému řádku udělaly z této knihy lepší titul, než jakým by byla bez nich.

Své rodině, manželce Sarah, dcerám Abby a Debby, zeti Michaelovi a vnuku Jacobovi, bych chtěl vyjádřit nevýslovnou lásku a vděčnost za jejich trvalou podporu a obětavost.

Závěrem bych rád poděkoval Bohu za to, že mi požehnal zdravím a činorodostí, jež mi umožnily dovést tento projekt do konce. Tvůrčí nutkání, jež denně zakouším při studiu a psaní, může být jedině velkorysým Božím darem. Když se teď pouštím do další práce, modlím se, abych se mohl i nadále těšit z hojnosti Božích požehnání.

IV JUDAISMUS A ŽIVOT PO SMRTI: RANÉ PRAMENY

Převažujícím svědectvím Bible je, že smrt každého člověka je konečná, že po naší smrti už Bůh nad našim osudem nevládne. Nicméně na konci biblického období se v židovských spisech objevily dvě myšlenky, které tuto víru proměnily. Jednu z nich – totiž že v určitém okamžiku v budoucnosti Bůh vzkřísí alespoň některé lidi z hrobů – ohlašují tři stručně, ale pozoruhodné biblické pasáže. Druhou – totiž, že lidské tělo je smrtelné, ale každý člověk má zároveň duši, která se v okamžiku smrti od těla odpoutá a raduje se z pokračujícího bytí s Bohem – v Bibli nenajdeme. Její přítomnost je však patrná v řadě knih, jež sepsali židé zhruba od 2. stol. př. o. l. do 2. stol. o. l., v období, které se běžně označuje jako období mezi Starým a Novým zákonem.

Tyto dvě myšlenky se časem spojily v jednu a staly se základem židovského učení o životě po smrti, který se stal kanonickou součástí judaismu od talmudického období až po začátek moderní doby.

Pouze tři biblické pasáže výslovně potvrzují, že Bůh navrátí alespoň některé mrtvé k životu. Dvě z nich nacházíme u Izajáše a třetí u Daniela. Začneme pasáží z knihy Daniel, pro její stáří se snadněji určuje.

„Ti, kteří spí v prachu země, procitnou“

Dvanáctá kapitola knihy Daniel je vyvrcholením celého jednoho celku (Da 10–12), jež obsahuje vidění (Da 10) a věštbu (Da 11–12,4). Úvodní verš kapitoly 10 časově zařazuje to, co následuje „v třetím roce vlády Kýra, krále perského“ (vládl asi v letech 550–530 př. o. l.). Autor popisuje vidění nebeské bytosti, jež ohlašuje: „Přišel jsem, abych tě poučil o tom, co potká tvůj lid v posledních dnech“ (Da 10,14) a „co je zapsáno ve spisu pravdy“ (Da 10,21).

Následující věštba je shrnutím historie židů během čtyř staletí od Kýra po vládu Antiocha IV. (175–164 př. o. l.): po vládě čtyř perských králů bude následovat Alexandr Veliký, jehož říše se po jeho smrti rozdělí. Toto

vše důkladně zaznamenává Da 11,2–4. Popis sporu mezi Alexandrovými nástupci, „králi z jihu“ (dynastie egyptských Ptolemaiovců) a „králi ze severu“ (dynastie syrských Seleukovců), je předeheurou k podrobnějšímu shrnutí vlády Antiocha IV., kterého židé znají jako padoucha z chanukového příběhu. Zaznamenání jeho vlády je tématem zbývající části kapitoly (Da 11,21n), která končí zprávou o jeho smrti (Da 11,45).

Následují úvodní verše kapitoly 12, prokazatelně nejvíce probírané pasáže v celém Písmu:

V oné době povstane Míkael, 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. Prozíraví budou zářit jako záře oblohy, a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti, jako hvězdy, navěky a navždy. (Da 12,1–3)

Když se Daniel ptá po významu těchto událostí, dostane se mu záhadného sdělení, že „tajuplná a zapečetěná budou ta slova až do doby konce“ (Da 12,9). Nicméně je znovu ujištěn:

Ty vytrvej do konce. Pak odpočineš, ale na konci dnů povstaneš ke svému údělu.

To je poslední verš celé knihy.

Obecná platnost Jóbovy zkušnosti

Datace tohoto materiálu je relativně snadný úkol. Text (Da 10,1) nám sděluje, že vize popsána v kapitolách 10–12 se odehrála ve třetím roce Kýrové vlády, tj. v polovině 6. století př. o. l. Jednoznačně jde o smyšlené datum, protože tvrdí, že celé proctví se zabývá událostmi, k nimž dojde během následujících čtyř století. Podrobné shrnutí historie tohoto období, a zvláště pak vlády Antiocha IV. pravděpodobnost takového tvrzení značně snižuje.

Namísto toho musíme dojít k závěru, že text sepsal někdo, komu byla historie celého tohoto období známá. Ještě důležitější je, že autorem byl

kdosi důvěrně obeznámený s událostmi, jež se odehrály za vlády Antiocha IV., protože podrobnosti o těchto událostech se do značné míry shodují s našimi ostatními prameny z této doby.¹ Shodují se až do okamžiku, kdy se dobereme na konec kapitoly, k verši Da 11,45, kde se popisuje Antiochova smrt. Zde je rozpor mezi psaným slovem a informacemi o jeho smrti, které máme z jiných pramenů. Antiochos nezemřel mezi „mořem a horou svaté nádhery“ (tj. mezi Středozezemním mořem a Jeruzalémem), ale spíše v Persii, a k jeho smrti došlo na sklonku roku 164 př. o. l. Autor očividně neví, kdy a kde Antiochos přesně zemřel, stejně jako mu nejsou známe ani další události, k nimž došlo v posledních měsících vlády Antiocha IV., mezi nimiž nejdramatičtější bylo znovuzasvěcení Chrámu pod vedením Makabejských na konci roku 164. Pokud by to autor věděl, jen těžko by o tom pomlčel a celá kapitola by měla mnohem triumfálnější závěr.²

Tyto poslední okamžiky Antiochovy vlády zde nejsou zaznamenány, protože v době sepsání knihy k nim ještě nedošlo. Musíme z toho tedy vyvozovat, že text knihy Daniel 10–12 vznikl koncem roku 165 nebo začátkem roku 164 př. o. l. a jeho autorem byl člověk, který zažil převratné události doby a pravděpodobně se jich i účastnil.

Židovská dějeprava připomíná Antiocha IV. (který přijal přídomek Epifanés, „Bůh učinil zjevným“) jako jednoho z největších nepřátel židovského lidu. „Persekuce za Epifana“ – znesvěcení Chrámu, zákaz praktikování Mojžíšových zákonů a nucení židů k pohanským náboženským obřadům pod hrozbou smrti – se nesmazatelně vryly do povědomí generací židů v podobě liturgie, která se mnohokrát opakuje během Chanuky:

Za časů Matatijáše, syna Jochanana, hasmonejského kohen gadol [velekněze] a jeho synů, povstala proti Izraeli krutá moc, která požadovala, aby opustili Tvou Tóru a porušili Tvá přikázání. Ty, ve své velké milosti, jsi stál při svém lidu v nesnázích...³

Autor knihy Daniel zmiňuje tuto dobu jako „dobu soužení, jaké nebylo od vzniku národa“ (Da 12,1). Toto pronásledování bylo skutečně – kam až sahala židovská zkušenost – neslýchané. Nikdy předtím se ze zbožných židů nestávali mučedníci proto, že byli věrni Bohu a Tóře. Víme, že dobytí izraelského království Asyřany a události provázející

zničení Jeruzaléma a Chrámu Babylóňany (586 př. o. l.) musely stát nespočet židovských životů, ale podle prorockého výkladu byly tyto události trestem za hřích Izraele. Tím získaly opodstatnění a Boží spravedlnost nebyla zpochybněna. Nicméně teď docházelo k pronásledování zbožných židů právě pro jejich zbožnost.

Tyto události byly natolik bezprecedentní, že židovským historikům dělalo potíže pochopit, co vedlo Antiocha k zahájení represí. Řekové byli náboženští relativisté a skutečnost, že každý národ uctíval svého boha po svém, jim dokonale vyhovovala. Proč tedy rušit Tóru? Tento odklon od helénistické politiky vysvětluje historik starověku Elias Bickerman tak, že Antiochos se ve skutečnosti pouze držel nařízení, u jejichž zrodu stáli židovští přívrženci helénismu, kteří se rozhodli přinutit celou židovskou obec k přijetí řecké kultury.⁴

Victor Tcherikover, další historik té doby, s Bickermanem nesouhlasí. Podle jeho teze, která chanukový příběh tak, jak se po generace recituje, zpochybňuje ještě více, perzekuce nezačaly před makabejským povstáním, ale spíše po něm. Šlo o králův trest pro zbožné židy, kteří se vzbouřili proti jeho vládě ve jménu Tóry. Pokud židé revoltují pod praporem Tóry, pak se musí Tóra zrušit.⁵

Ať už je pravda jakákoli, je jasné, že židovská zkušenost z té doby představovala tvrdou zkoušku víry zbožných. Ve skutečnosti šlo o Jóbův zkušenost ve větším měřítku. Kniha Jób je příběhem člověka, který trpěl právě pro svou zbožnost. Teď byla země plná Jóbů, jejichž utrpení a mučednická smrt zpochybňovaly Boží spravedlnost, moc a milosrdenství. Co je však důležitější, závěrečná slova knihy Jób nabízejí jen malou útěchu. Ano, Jób získal své statky, ale teologické poselství knihy, předané prostřednictvím Božích sdělení ze smrtě na konci knihy, znělo, že utrpení zbožných se nedá vysvětlit a Bůh nemůže být pohnán k morální zodpovědnosti za lidské utrpení právě proto, že Bůh je Bůh a stojí zcela mimo lidské morální kategorie.⁶

Pomoc nemohla nabídnout ani klasická teodicea Tóry (jak je představena například v Dt 28,15–64), protože ta učila, že utrpení je vždy odplatou hříchu. Kde však zůstal hřích v tomto případě? Navíc, aby byl problém ještě závažnější, nejenže zbožní trpěli, ale hříšní slavili úspěchy!

Teologie není ve vakuu. V každém případě vyrůstá ze zkušenosti skutečných lidí, na niž reaguje. Zbožní židé, kteří byli vychováni v přesvěd-

čení, že Bůh je všemohoucí, slitovný a spravedlivý a že Bůh miluje Izrael a nikdy jej neopustí, si mohli jen zoufat nad svým osudem. Proč potom zachovávat věrnost Bohu? Proč dodržovat příkázání Tóry? Proč podstupovat mučednickou smrt? Ano, proč, pokud – což bylo v té době převažujícím poselstvím Tóry – smrt znamená naprostý konec lidské zkušenosti, Boží moci nad lidským osudem a lidské schopnosti přiblížit se Bohu? Na tomto historickém základě poprvé do židovského povědomí proniká učení o vzkříšení.

Danielovo poselství

Autor textu Da 10–12 psal právě pro tyto zbožné židy. Psal ale, jako většina teologů, rovněž pro sebe. A psal také v době, kdy pronásledování nepolevovalo a povstání Makabejských ještě nedospělo ke svému úspěšnému závěru. Proto je důležité zařazení této kapitoly před rok 164 př. o. l.

Právě těmto židům autor slibuje: „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.“

Tato pasáž se nezabývá hromadným vzkříšením židů, ani vzkříšením všech mrtvých, ani vzkříšením mrtvých z předešlých generací. Autor se nezabývá ani mechanismem vzkříšení. Jde mu pouze o ty, kteří zemřeli v době tehdejších represí. A zajímají jej pouze a výslovně dvě skupiny židů, „jedni“ a ti „druzí“. Tyto skupiny jsou jednoznačně rozděleny na židy zbožné, kteří zemřeli jako mučedníci, a zlovolné, kteří zemřeli, když slavili vítězství programu helénizace a represí. Tento autor se dokonce nezajímá ani o prostřední skupinu židů, která zůstala pasivně opodál a do zápasu se nezapojila. Pouze židovští buditelé a jejich protivníci nyní (nebo brzy) ulehnu do „prachu země“. Tyto dvě skupiny vstanou ze svých hrobů. První bude předurčena k věčnému životu, druhá k pohaně a věčné hrůze.⁷

Důvodem vzkříšení je zde odplata; jen mimochodem jde o otázku Boží moci. Hlavním tématem je Boží spravedlnost. Z nějakého důvodu se Boží spravedlnost neprojevila za života těchto lidí. Avšak, v přímém rozporu s obecným sdělením biblické tradice, jejich život na zemi není uzavřen. Rámec, který vymezuje charakteristiky lidského života, se rozšiřuje i za

hranici smrti; Boží spravedlnost se nakonec uplatní v záhrobí. K tomu je nutné, aby se mrtví probudili a znovu ožili, aby každá skupina došla řádné odplaty: věčného života, nebo věčného zatracení. Zmrtvýchvstání se stává prostředkem, pomocí něhož Boží spravedlnost nakonec zvítězí. Objevuje se nová, revizionistická a individuální eschatologie, aby vyřešila problém teodiceje, pokusu obhájit Boží spravedlnost.⁸ Nové učení o vzkříšení ospravedlňuje Boha.

Zvolením slova „probudí“ (v hebrejštině *jakicu*) jako metaforického popisu vzkříšení autor knihy Daniel výslovně popírá další biblické texty, které prohlašují, že mrtví se nikdy „neprobudí.“ Popírá například Jb 14,12:

*Člověk ulehne a nepovstane
a dokud nebesa budou, neprocitne,
ze spánku se neprobudí [jakicu].*

V širším teologickém kontextu knihy Jób je obrat „dokud nebesa budou“ poetickým vyjádřením „nikdy“. Autor popírá rovněž text Jr 51,39, který trvá na tom, že zlovolníci „usnou spánkem věčným a neprocitnou [jakicu]“. Tento záměrný odkaz ke starším textům, které tomuto protirečí, je pozoruhodným dokladem, že autor si byl revolučnosti svého vidění v rámci židovského myšlení vědom.

Od koho se Daniel učil?

Jediné další dva biblické texty, které potvrzují vzkříšení mrtvých, jsou dva verše z Izajáše 25 a 26, jež jsou součástí delší pasáže (Iz 24–27) zvané Izajášova apokalypsa. Celý tento útvar živě popisuje bezprostředně hrozící soud, který Bůh sešle na celou zemi, nebeské zástupy a pozemské panovníky. Bůh, který bude poté korunován Bohem všech národů, obhájí Izrael a zničí jeho nepřátele. Do této apokalypsy jsou vloženy písně oslavující Boží vítězství. Text završuje slib, že židé budou svoláni zvukem beraního rohu ze zemí diaspory v Egyptě a Asýrii a shromáždí se k uctívání Boha v Jeruzalémě.

Zmínky o vzkříšení se u Izajáše objevují jako součást prorokova popisu Božího posledního soudu. V daném kontextu tyto pasáže znějí:

*...Na této hoře odstraní závoj,
který zahaluje všechny národy,
přikrývku, která přikrývá všechny pronárody.
Panovník Hospodin provždy odstraní smrt [mavet]
a setře slzu z každé tváře,
sejme potupu svého lidu
z celé země...
(Iz 25,7–8)*

A dále:

*Svíjeli jsme se jako těhotní,
a porodili jsme jen vít.
Zemi jsme vítězství nezískali,
nepadli obyvatelé světa. Tvoji mrtví obživnou,
má mrtvá těla vstanou!
Probuďte se, plesejte,
kdo přebýváte v prachu!
Vždyť tvá rosa je rosou světél,
porazíš i zemi stínů.
(Iz 26,18–19)*

Narozdíl od knihy Daniel se učenci zásadně rozcházejí v otázce stáří textu Iz 24–27 a jejich spekulace se pohybují v rozmezí od 7. století př. o. l. až po konec 2. stol. př. o. l.⁹ Otázka datace textů Izajáše je důležitá, protože nám může pomoci určit, které texty se objevily jako první, co bylo čím ovlivněno a, přesněji řečeno, kdy se učení o zmrtvýchvstání poprvé objevilo v židovských spisech. Zařazení těchto pasáží na konec 2. století př. o. l. by samozřejmě vyloučilo možnost jejich vlivu na autora knihy Daniel.

Paralely mezi Danielem a Izajášem jsou jasné. Vezmeme-li nejnázornější příklad, pak text „mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou“, jež nacházíme u Daniela, je ozvukem Izajášových slov „má mrtvá těla vstanou! Probuďte se, plesejte, kdo přebýváte v prachu!“ V obecnější rovině se obě pasáže zabývají Božím soudem nad nepřáteli Izraele, obnovou prosperity Izraele, obhajobou zbožných židů a potrestáním těch, kteří utlačují Izrael. Obě pasáže poskytují podklad a ospravedlnění myšlenky vzkříšení.

Při bližším zkoumání však existuje řada významných rozdílů mezi viděním zmrtvýchvstání, jak je líčí Daniel a Izajáš, a nabízí se myšlenka, že autor Da 10–12 je mladší než Izajáš, a navíc že text Izajáše znal a dále jej rozvedl.

Kniha Daniel přesahuje text Iz 26 ve dvou konkrétních směrech. Za prvé, pro Izajáše je samotné vzkříšení ospravedlněním Boží spravedlnosti a zbožných. Pro Daniela představuje vzkříšení prostředek, pomocí něhož spravedliví dostanou svou odměnu života věčného a zlovolní svůj trest věčného zatracení. Za druhé, Izajáš slibuje pouze vzkříšení spravedlivých; Daniel nabízí myšlenku vzkříšení zbožných a jejich utlačovatelů. Oba tyto detaily naznačují, že Daniel je mladší než Izajáš.¹⁰

Výraz „zatracení“ (hebrejsky *dera'on*) odhaluje další možnou inspiraci autora knihy Daniel, totiž text Iz 66,24, jedinou další pasáž, kde se v hebrejském písmu objevuje tento výraz :

*Jako nová nebesa a nová země,
které učiním,
budou stát přede mnou, je výrok Hospodinův,
tak nepohnutelně bude stát vaše potomstvo a vaše jméno.
O každém novoluní,
v každý den odpočinku,
přijde se sklonit veškeré tvorstvo přede mnou...
Až vyjdou,
spatří mrtvá těla mužů, kteří mi byli nevěrní.
Jejich červ neumírá,
jejich oheň neuhasne;
budou strašlivou výstrahou [*dera'on*]
všemu tvorstvu.
(Iz 66,22–24)*

Učenci se shodují v tom, že prorocství v Iz 40–66 nejsou dílem proroka Izajáše, který působil v 8. století př. o. l. Někteří tento oddíl dále dělí a tvrdí, že autorem textu Iz 56–66 je třetí osoba, takzvaný Třetí Izajáš, který se liší od autora kapitol 40–55, obvykle označovaného jako Druhý Izajáš nebo Deuteroizajáš. Deuteroizajáš se souhlasně klade na konec babylónského a začátek perského období (polovina 6. století př. o. l.). Ať už Třetí Izajáš tvoří oddíl výrazně se lišící od kapitol 40–55, pokud

vůbec jde o samostatný oddíl, a ať už je jeho přesné stáří stále nejasné, existuje zde do jisté míry shoda v tom, že se objevil o něco později než Deuteroizajáš a doba jeho vzniku se klade do období mezi koncem 6. a začátkem 5. století př. o. l.¹¹

Tématem textu Iz 66 je opět Boží ospravedlnění a obnova Izraele, které tvoří součást obecnějšího soudu, jež Bůh vyhlásí nad světem jako takovým („nová nebesa a nová země“). Opět se veškeré tvorstvo přijde sklonit před Bohem Izraele a opět bude Bůh soudit odbojné a utlačovatele Izraele. Zmrtvýchvstání se zde však nezmiňuje. Místo něj trest představuje ponechání mrtvých těl bez pohřbu; těla shnijí na slunci, a tak se stanou „výstrahou všemu tvorstvu“.

Smrt smrti?

U Daniela však takový trest není shledán dostatečným. Jeho utlačovatelé jsou také vzkříšeni, aby jim mohl být Boží trest vyměřen za života, i když už předtím zemřeli. Tento motiv vzkříšení zlovolníků svědčí o tom, že autor znal text Iz 66 a zašel ještě dál.¹²

Izajášovi zlovolníci se neshodují s Danielovými; historické reálie jsou zjevně rozdílné. Izajáš 66 však Danielovi poskytuje myšlenku, že odbojníci proti Bohu budou nakonec potrestáni a stanou se „výstrahou všemu tvorstvu“.

Pokud budeme brát výrok Iz 25,8 „Panovník Hospodin provždy odstraní smrt [*mavet*]“ doslova, pak by toto tvrzení bylo pozoruhodným předjímáním konečné fáze vývoje učení o zmrtvýchvstání: Bůh mrtvé nejen oživí, ale zničí i samotnou skutečnost smrti. Až mnohem později v židovské historii bylo toto tvrzení výslovně zformulováno. Co ale autor svým odkazem k „smrti“ míní? Vyložit ji jako abstraktní pojem, jak bychom my, moderní lidé, udělali, je poměrně v rozporu s biblickým myšlením a jazykem, jež se nikdy nezabývají abstraktními pojmy tohoto druhu. Neexistují například biblické výrazy pro „zrození“ nebo „stvoření“.

Proto někteří učenci navrhují, že autor nemyslel zničení smrti jako takové, ale spíše způsob masového umírání způsobeného válčením.¹³ Pokud by tomu tak bylo, pak by šlo o rozvinutí eschatologické vize

(Prvního) Izajáše (Iz 2,4), který popisuje, jak lidé překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože a „nebudou se již cvičit v boji“.

Nicméně třetí možný výklad tohoto těžko pochopitelného verše naznačuje, že v této pasáži není hebrejský výraz *mavet*, „smrt“, ani abstraktním pojmem, ani odkazem k masovému umírání. Spíše jde o pozůstatek pohanského boha podsvětí Móta, který zvítězil nad Baalem, bohem plodnosti, později byl zabit Baalovou sestrou a ještě později spolu s Baalem znovu ožil.

Dříve jsme využili tento výklad jako jedno možné biblické vysvětlení etiologie smrti, v níž se personifikovaná smrt objevuje jako pozůstatek starověké pohanské moci, která nezávisí na Bohu. V tomto kontextu pak náš verš z Izajáše předpovídá konečné vítězství Boha i nad touto nezávislou silou. Takovéto chápání textu v sobě nese totožné poselství jako náš první, výše uvedený výklad: v určitém okamžiku v budoucnosti Bůh zničí samotnou skutečnost smrti.

Další výslovný odkaz k Deuteroizajášovi se zachoval v Da 12,3. „Prozíraví“ (hebrejsky *maskilim*) a „ti, kteří mnohým dopomáhají ke spravedlnosti“ (hebrejsky *macdikej ha-rabim*) jsou jednoznačně odkazy k Božím „služebníku“, jak je vykreslen v „Písních o Božím služebníku“ v Iz 49–53; první termín najdeme ve verši Iz 52,13 a druhý ve verši Iz 53,11.

Kdo přesně je tímto Božím služebníkem, je předmětem vzrušené debaty biblistů: jde o jednotlivce, nebo o kolektivní označení?¹⁴ Autorův popis životní dráhy služebníka – je nevinný, ale trpí, je odsouzen a zabit, přesto bude nakonec ospravedlněn – poskytl autorovi Da 10–12 bohatý zdroj materiálu. Ten jej četl v souvislosti s událostmi, k nimž docházelo v jeho době, a Izajášovým „služebníkem“ rozuměl vůdce pietistického hnutí, kteří se postavili Antiochovi IV. a židovským příznivcům helénizace. Dostane se jim zvláštní odměny, dokonce ještě větší než ta, která je určena „některým“, kteří budou vzkříšeni k věčnému životu. To, že budou „jako hvězdy“, patrně znamená, že se stanou anděly.¹⁵

To, že prozíraví budou „zářít jako záře oblohy,“ zůstalo uchováno v židovském povědomí díky včlenění do *El male rachamim* („Bože, plný soucitu...“), modlitby, která se dodnes odříkává na každém židovském pohřbu a v bohoslužbě *Jizkor* (vzpomínkové bohoslužbě). Dnes se vztahuje na všechny židy.¹⁶

Autor textu Da 10–12 poté vytvořil komplikovaný midraš, kterým spojuje známé motivy ze starších biblických textů a významně je přesahuje.

Kulturní import nebo vnitřní vývoj

Pátrání po pramenech, z nichž autor knihy Daniel čerpal, však musí obsáhnout více než odkrývání starších nebo soudobých biblických textů, které mohl číst. Znamená to položit si ještě elementárnější otázku: Odkud pochází *myšlenka* vzkříšení? Jakým způsobem vůbec pronikla do myšlení těchto autorů? Jaký má původ?

Téměř intuitivní přístup k těmto otázkám znamená podívat se na literaturu kultur obklopujících biblický Izrael, hledat nějaký náznak přítomnosti tohoto konceptu, a poté předpokládat, že se později přenesl do Izraele. V případě posmrtného života mohou být předpokládaným zdrojem biblického myšlení dvě kultury Blízkého východu: Egypt a Persie. Starověký Egypt, kde věřili, že mrtví dále žijí v říši Osiridově, rozvinul propracované pohřební rity, jež připravovaly zemřelého na cestu do této říše. Problém spočívá v tom, že egyptské texty jsou podstatně starší (ze třetího tisíciletí př. o. l.) než biblický materiál a nelze vysledovat, po jakých cestách se mohly tyto názory přenést. Navíc, a to je ještě důležitější, tyto texty nehovoří o vzkříšení: jednoduše tvrdí, že mrtví se mohou nadále těšit jakési formě bytí v podsvětí.

Perský vliv je pravděpodobnější. Texty zoroastrismu jsou časově blíží Bibli (v rozmezí od devátého do druhého století př. o. l.), zmiňují vzkříšení a stejně jako v Bibli tvoří jejich širší rámec motiv soudu. Od poloviny 5. století př. o. l. židé navíc žili mezi Peršany. Pokud tu jde o kulturní import, pak by vhodnějším kandidátem byl zoroastrismus.¹⁷

Nicméně stejně tak přijatelná je i myšlenka, že nešlo o žádný kulturní import, nýbrž že idea vzkříšení se objevila v samém Izraeli jako zcela přirozený myšlenkový vývoj, jehož kořeny od počátku sahaly do biblického náboženství. Pokud skutečně Bůh na počátku stvořil svět a lidstvo, pokud Bůh je rozhodující silou, jejíž moc přesahuje přírodu a dějiny, pokud Bůh může poslat Izrael do vyhnanství a poté jej opět zachránit (z egyptského otroctví a v době Kýrově), pokud Bůh může každý rok

obnovovat běh přírody, pokud Bůh může, jak slibuje Izajáš 66, stvořit „nová nebesa a novou zemi“, proč by nemohl také vzkřísit mrtvé z hrobů? Proč Bůh, slovy Izajáše 25,8, nemůže „provždy odstranit smrt“? Proč by měla Boží moc nad lidským osudem končit smrtí? Proč je smrt mocnější než Bůh?

Ve starších vrstvách biblického náboženství nebylo možné rozjímat nad lidskou nesmrtelností, protože by se tím zřejmě rozostřila hranice mezi Bohem a lidmi. Nicméně v případě autorů knihy Daniel a Izajášovy apokalypsy potřeba teodiceje, jež by byla alternativou k Tóře a Jóbovi, potřeba sjednotit Boží spravedlnost s Boží mocí, sloužila jako existenciální podnět k naprosté změně klasického biblického poselství. Smrt již neznamena konec individuálního údělu. Boží moc nyní sahá až za hrob.

Ještě jedna poznámka k tomu, kdy myšlenka posmrtného života pronikla do židovského povědomí. Tvrdili jsme výše, že Daniel 12 musí pocházet nejpozději z roku 165 př. o. l. Mohl však tento text vzniknout podstatně dříve? Vycházíme-li z vlivu zoroastrismu, pak by k této výpůjčce mohlo dojít již na konci 6. století př. o. l. A pokud tato myšlenka představuje přirozenou evoluci biblického náboženství, pak by se objevení učení o posmrtném životě jednotlivců hodilo jen málokdy více než v době probíhající obnovy údajně mrtvého národa v exilu. Vynoření tohoto učení by v takovém případě zhruba odpovídalo proroctvím obnovy v Deuteroizajášovi (viz Iz 40) a rovněž ve Třetím Izajášovi. Je-li tomu tak, pak Ezechiel 37 a vidění suchých kostí, jež znovu ožijí, můžeme chápat jako něco víc než jen metaforu obrození národa. Mohlo by rovněž znamenat posun od zdůrazňování osudu národa k důrazu na osud jednotlivce.

Na tuto otázku není jednoznačná odpověď, protože je rovněž možné, že se řada faktorů – historické okolnosti, teologické podněty vlastní židovskému náboženství a potřeba vyřešit tíživé existenciální otázky týkající se Boží moci a spravedlnosti – spojily, aby rozšířily záběr židovského myšlení tímto novým a podstatným způsobem.¹⁸

Nový individualismus

K tomuto průlomů v chápání konečného osudu jednotlivce by nikdy nemohlo dojít, nebýt další zásadní revize biblického náboženství: plného uznání skutečnosti, že každý jedinec je chápán v plánu Boží spásy jako individualita.

Opět se setkáváme s tím, že podle převažujícího svědectví biblického náboženství se zájem Boha upírá k osudu společenství, k izraelské obci jako celku. Pentateuch se soustředí na zápas Boha s obcí, který se týká jeho přání, jak byla formulována ve smlouvě na Sínaji. Stejný důraz vyplývá z historiografie proroků a historických knih Bible (Jozue, Soudci a dvě Knihy Samuelovy, Královské a Letopisů). V těchto spisech se zájem soustředí na lid Izraele jako takový a jeho vztah k Bohu. Úskalí a zvraty tohoto vztahu podmiňují běh izraelských dějin: poslušnost je odměněna hmotným blahobytem, mírem, pokojem a vojenským vítězstvím; neposlušnost se trestá morem, hladem a porážkou. Bible jen zřídka popisuje, jak osud izraelského lidu zasahuje do života jednotlivců, protože ani celkové pozhelnání, ani rány nerozlišují mezi jednotlivci. Zasahují pouze celou komunitu.

Bible hovoří o konkrétních osobách, ale bez výjimky jde o příslušníky elity – krále, soudce a kněží. Sotva jde o obyčejné lidi a jejich stejně tak obyčejné osobní životní zkušenosti. Z tohoto pravidla výrazně vybočují dvě výjimky: řada žalmů jasně odráží osobní zkoušky a vítězství jejich převážně neznámých autorů; a samozřejmě kniha Jób, která vypovídá o tragické zkušenosti jednotlivce stíženého očividně nespravedlivým strádáním. Jde však o výjimky z širšího biblického rámce.

Jedním ze způsobů, jak vysledovat původ nového Božího zájmu o osud jednotlivce, je všimnout si geneze učení o tom, že trest za hříchy otců dopadne na jejich potomky. Otevřené vyjádření tohoto učení nacházíme v Ex 34,6–7, kde se Bůh zjeví Mojžíšovi poté, co se židé dopustili hříchu se zlatým teletem. Jako odpověď na Mojžíšovu žádost, aby mu Bůh vyjevil své plány, dostává Mojžíš příkaz vyrobit nové desky, jež by nahradily ty, které se rozbily, a čekat na Boží zjevení. Následně se zjevuje Bůh a prohlašuje:

Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích; avšak viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.¹⁹

To, že Bůh trestá děti za hříchy rodičů, znovu zaznívá v Ex 20,5 a Dt 5,9 – v oněch dvou variantách Desatera – s jednou podstatnou změnou. V obou textech Bůh trestá třetí a čtvrtou generaci „těch, kteří mě nenávidí“. Z toho vyplývá, že dopad trestu na děti není absolutním pravidlem, spíše je podmíněn chováním těchto dětí.

Tato drobná úprava odráží výraznou revizi učení, jak je vyjádřeno v Ex 34,6–7, protože teď si Bůh uvědomuje, že potomci hříšníků jsou samostatné bytosti, jejichž osud by mělo určovat jejich vlastní chování. Tři pozdější biblické texty pak výslovně odmítají starší učení jako takové:

Nebudou usmrcování otcové za syny a synové nebudou usmrcování za otce, každý bude usmrcen pro vlastní hřích. (Dt 24,16)

Jeremjáš 31,29–30 přebírá tuto revizi a „hřích“ nahrazuje „nepravostí“:

*V oněch dnech už nebudou říkat:
„Otcové jedli nezralé hrozny
a synům trnou zuby,
nýbrž každý zemře pro vlastní nepravost.
Každému, kdo jí nezralé hrozny,
budou trnout zuby.“*

Tento názor, i s příslovím, téměř doslova opakuje Ezechiel 18,2–4:

*Co si myslíte, když říkáte o izraelské zemi toto přísloví:
„Otcové jedli nezralé hrozny
a synům trnou zuby?*

Jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, toto přísloví se už nebude mezi vámi v Izraeli říkat. Hle, mně patří všechny duše; jak duše otcova, tak duše synova jsou mé. Zemře ta duše, která hřeší.“

Bůh je nyní vykreslován ve vztahu ke každému člověku s ohledem na jeho individuální osud. Scéna je připravena pro ještě pozdější prohlášení, že Boží moc utvářet tento osud přesahuje smrt jednotlivce.

Mimobiblické paralely

Pozoruhodné odkazy ke vzkříšení najdeme v apokryfní a pseudepigrafické literatuře. Tyto knihy jsou časově vymezeny obdobím od 2. stol. př. o. l. do 2. stol. o. l. a – patrně pro své pozdní datum vzniku – nepatří do židovského biblického kánonu, ačkoli řada z nich je součástí některých variant křesťanského kánonu.²⁰

Některá tato díla potvrzují, že myšlenka vzkříšení, s níž přišel Daniel, pronikla do židovského povědomí. Jejich prostřednictvím můžeme přejít k mnohem propracovanější teologii posmrtného života, jak se nakonec od 1. stol. o. l. začala objevovat v literatuře talmudických rabinů.

I když je přesné časové zařazení těchto textů diskutabilní, některé odkazy mohou pocházet přibližně z téže doby, v jaké psal Daniel.²¹ V knize Henochově (1 Hen 91,10n) čteme:*

Ze spánku potom vstane spravedlivý; probudí se a lidem bude dána moudrost. Poté bude bezpráví vykořeněno a hříšníci budou vyhlazeni...

A v 1 Hen 92,3 čteme:

Spravedlivý se probudí ze spánku, povstane a bude se ubírat po cestách spravedlnosti...

Oba texty používají metaforu pro vzkříšení, jímž je probuzení ze spánku, což známe z Da 12,2, a oba příklady jsou zasazeny do kontextu konečného Božího soudu nad bezbožníky.

Mnohem živější je však příběh matky a jejích sedmi synů, jak je podán v 7. kapitole Druhé Makabejské knihy, jež vznikla asi o sto let později než Daniel 10–12.²²

Příběh vypráví o utrpení sedmi bratrů, kteří spolu se svou matkou odmítli přijmout Antiochova nařízení proti dodržování Tóry. Každý z bratrů před smrtí promluví, přičemž mezi jejich výpovědi jsou vloženy dvě matčiny promluvy. Čtyři z uvedených proklamací – jedna matčina řeč

* Český překlad pseudepigrafických knih dle vyd. *Knihy tajemství a moudrosti I–III*, Praha, Vyšehrad 1998–1999. – *Pozn. překl.*

a tři prohlášení synů – se zabývají připraveností mluvčího přijmout smrt na základě Božího příslibu vzkříšení.

Tak druhý syn tvrdí:

„Ty ničemo, ty nás vyhániš z tohoto života, ale Král světa nás, kteří umíráme za jeho Zákony, vzkřísí k věčnému životu.“ (2 Mak 7,9)

Třetí si dobrovolně nechá useknout jazyk a ruce, protože „mi je dalo nebe ... a doufám, že je od něho zase dostanu nazpět“ (2 Mak 7,11). Čtvrtý syn dodává – v rozporu s Danielem, který věřil, že hříšníci budou vzkříšeni k věčnému trestu –, že i když on bude vzkříšen, „ty (ničemo) vzkříšen k životu nebudeš“ (2 Mak 7,14).

Na závěr matka prohlašuje:

„Nevím, jak jste se ocitli v mých útrobach. Já jsem vás neobdářila duchem ani životem ... vždyť Stvořitel světa, který způsobil zrození člověka... vám ve svém milosrdenství navrátí jak ducha, tak život...“ (2 Mak 7,22–23)

Matka se zde zdánlivě uchyluje k logické argumentaci: pokud je Bůh nadán mocí od počátku stvořit lidské bytosti, patrně z ničeho, pak má Bůh jistě i moc přivést lidi, kteří již žili, zpátky k životu. Okolnosti příběhu jsou stejné jako u Daniela – jde o odplatu. Na rozdíl od něj se zde ale důraz téměř nepostřehnutelně posunuje: Daniel klade důraz na odplatu, zatímco zde vzkříšení slouží jako doklad Boží moci.

Druhá Makabejská se od Daniela odchyluje i v dalším ohledu. Pro Daniela je vzkříšení prostředkem, jak s konečnou platností rehabilitovat spravedlivé. Ve Druhé Makabejské je touto rehabilitací vzkříšení samo o sobě; názorově se tedy blíží spíše výše zmiňovaným pasážím z Izajáše 25–26.

Konečně několik textů, jejichž vznik se klade nejméně na sklonek 1. stol. př. o. l, Danielův text překonává a předvídá všeobecné vzkříšení.

Čtvrtá kniha Ezdrášova 7,32 opakuje Danielovu metaforu, která přirovnává vzkříšení k probouzení:

Země vydá ty, kdo v ní spí, a prach ty, kdo v něm přebývají v mlčeních.

V Sibyliných věštbách IV,180 se opakuje promluva čtvrtého syna ze Druhé Makabejské:

Bůh zas dá sám živé tvary kostem a lidskému prachu – vzkříšením oživí smrtelné lidi, jak bývali dříve. Potom nastane soud ...

Závěť Benjamínova X,6–8 jde ještě nad rámec ostatních textů:

Tehdy uzříte Henocha, Noeho i Šéma, Abrahama, Izáka i Jákoba, jak stojí v radosti na pravici Boží. Tehdy budete vzkříšeni i vy, každý podle svého kmene, a budete se klanět Králi nebes... Všichni tehdy povstanou, jedni k slávě a druzí k hanbě...

Obrat „jedni k slávě a druzí k hanbě“ pochází opět z Da 12,2, ale v našem případě se vzkříšení neomezuje jen na oběti a vykonavatele Antiochových perzekucí, ale vztahuje se minimálně na elitu minulých generací a již záhy získá zcela univerzální rozměr.

Výše uvedené jsou jenom některé příklady odkazů ke vzkříšení v této literatuře.²³ Je jich ale dost na to, aby naznačily, že přinejmenším od poloviny 2. století př. o. l. bylo učení o vzkříšení v obecném povědomí a že se mu také zásadním způsobem dostalo rozšíření proti relativně úzkému vymezení v knize Daniel. Jsme na dobré cestě k jeho nesrovnatelně bohatšímu vykreslení v talmudické literatuře.

Vzkříšení získává univerzální rozměr

Rozšíření učení o vzkříšení lze ukázat ještě v jednom typu židovské literatury z této doby – jde o svitky od Mrtvého moře. Odkazů je v nich ale málo a většina z nich je nejasná.²⁴ Jeden text, „Mesiášova apokalypsa“, pocházející z období mezi lety 100–80 př. o. l., však obsahuje i popis Božích skutků, který opakuje biblické líčení (Ž 146,5–9), a navíc k výčtu přidává i vzkříšení, čímž předjímá paralelní verzi, která se objeví v rabínské liturgii:

*Hospodin osvobozuje vězně, otvírá oči slepým,
sehnuté napřimuje...*

Neboť On uzdraví nemocné, oživí mrtvé a přinese dobré

*zprávy poníženým
A nasytí chudé, povede opuštěné
a hladové učiní bohatými...²⁵*

Vzkříšení již není vyhrazeno pouze zbožným a zlovolným, a není ani jen pro osobnosti z židovské historie. Teď patří mezi jednu z Božích mocí, jež se principiálně vztahuje na každého. Během dvou set let tak revoluční učení vešlo ve známost a získalo demokratický rozměr. Spíše omezené zmrtvýchvstání, jak je předvídal autor Da 12, se rozšířilo, aby zahrnulo všechny.

I když vzkříšení jako forma odplaty zůstává ústředním tématem, uvedené texty jednoznačně předvídají výrazný teologický posun, který zaujme klíčové místo v rabínské literatuře. Nyní se neoslavuje pouze Boží spravedlnost, ale Boží moc, konečná fáze vývoje myšlenky monoteismu. Bůh je v tomto okamžiku mocnější než sama smrt.

Nesmrtelnost duše

Druhá teorie posmrtného života jednotlivce se v judaismu objevuje v době, která je spojovacím článkem mezi biblickým obdobím a formováním rabínskému judaismu. Jde o koncept, že každá lidská bytost se skládá z hmotného těla a nehmotné „duše“; že duše, právě protože jde o duchovní substanci, je nezničitelná; a že v okamžiku smrti opouští tělo a těší se věčnému životu kdesi v nadpřirozenu.

Takovéto dualistické pojetí člověka v Bibli nenajdeme. Viděli jsme, že tři hebrejské výrazy začaly během doby označovat lidskou duši: *nefeš*, *nešama* a *ru'ach*. V Bibli ale první uvedený výraz znamená v první řadě „krk“ nebo „hrdlo“, poté „krev“ nebo „dech“ (jenž prochází krkem nebo hrdlem) a konečně v přeneseném smyslu označuje entitu, která je obdařena krví a dechem, „živou bytost“ (Ex 1,5), a dokonce i osobu, která žila v minulosti (Nu 6,6). Druhý výraz opět příznačně označuje „dech“ nebo „někoho dýchajícího“ (Ž 150,6) a opět přeneseně živou bytost. Třetí výraz zpravidla znamená „vítr“ nebo „dech“ a v Jb 34,14–15 je synonymem slova *nešama*. Ani jeden z pojmů přitom neoznačuje entitu srovnatelnou s „duší“ z pozdější tradice, která je odlišná od těla a po smrti se může těšit existencí na těle nezávislé.

V samotné Bibli člověk nesestává ze dvou rozdílných entit, představuje spíše jedinou bytost, dýchající, „živý“ prach ze země. Smrt se chápe jako „odchod“ nebo únik dechu života z těla, dechu, který podle Gn 2,7 vdechl prachu ze země Bůh a tím jej oživil. Tento dech života nemá žádnou z vlastností, jež byly později spojovány s duší: vědomí, smysl pro vědomí vlastní identity a paměť.

Platón k otázce těla a duše

Na rozdíl od nejistoty, která halí původ myšlenky tělesného vzkříšení, pochází koncept nesmrtelnosti duše jednoznačně z řecké filosofie a náboženství sahajícího do 6. století př. o. l., a v rozvinuté podobě se objevuje ve spisech Platónových z konce 5. a začátku 4. století př. o. l.

Platónovo jasné rozlišení mezi tělem a duší je jen jedním z řady dualismů, které se spojují s jeho myšlením. Rozlišuje mezi „skutečnými“ formami neboli idejemi a konkrétními „jednotlivostmi“, jež vyplňují náš každodenní svět; mezi vjemem (který zprostředkovává nedokonalé poznání) a rozumem (jenž jako jediný je zdrojem pravdy), potažmo tedy mezi „vírou“ nebo „domněnkou“ a skutečným „vědáním“; a mezi autentickým životem filosofa a triviálním životem většiny lidí. Filosof hledá pravdu, zatímco prostý lid se spokojí s domněnkou.

Pro Platóna je duše ze své podstaty nesmrtelná: existuje dříve než tělo, do nějž je později vtělena jako do vězení. Pokud je duše za života šlechtěna činnostmi filosofické povahy, pak bude předjímat smrt jako konečné vysvobození a bude se těšit nerušenému bytí ve světě idejí.²⁶

Platónův názor na smrt a nesmrtelnost se nejjasněji projevuje v jeho dialogu *Faidón*. Dialog se odehrává jen několik okamžiků předtím, než Sókratés vypije jed. Když je tázán, jakým způsobem se zamýšlí nad svou bezprostředně hrozící smrtí, Sókratés odpoví, že skutečný filosof se zabýval smrtí celý život; že samotná filosofie je aktem umírání; a že prost strachu ze smrti smrt vítá jako svou konečnou odměnu.

To, že filosofie je umíráním, se vztahuje k Platónovu názoru, že pravdy dosáhneme jen tehdy, když se naše duše oddělí od těla a tělesných smyslů a naváže vztah s duchovními substancemi, platónským světem idejí, jež jsou samy o osobě nesmrtelné. Podle tohoto názoru je

tělo zdrojem bolesti, rozkoše a touhy, jež brání hledání pravdy, a naše tělesné smysly jsou zdrojem omylů a nepochopení. K získání pravého vědění musíme opustit tělo a nechat duši vstoupit do světa opravdových a nejzazších skutečností, do světa idejí. Tento vrcholný filosofický akt je tím, čím by se filosofové měli zabývat neustále. Během života toho dosáhneme jen částečně a pomíjivě. Po smrti můžeme daného cíle dosáhnout navždy. Proto:

...je-li toto pravda, přáteli, je velká naděje, že až přijdu, kam se ubírám, že právě tam, ač jestliže vůbec kde, náležitě získám to, oč jsem se po celý život tolik napracoval. Proto se tento odchod nyní mi uložený děje s dobrou nadějí a stejně je tomu tak i u každého jiného muže, který má za to, že jeho duch jest jakoby očištěn a tak připraven.²⁷

Filosofie je tedy víc než intelektuální cvičení. Má spásnou moc, je branou k opravdovému bytí a zdrojem konečné a věčné odměny.

Tento názor – že lidé se skládají ze dvou entit, těla a duše; přehlížení tělesné existence; myšlenka smrti jako vítaného vysvobození; příslib, že duše je ze své podstaty nesmrtelná – měl nedozírný vliv na vývoj západního myšlení až do našich dnů, a to převážně proto, že jej později přejalo křesťanství.

Judaismus jako takový tento plně rozvinutý dualismus nikdy nepřijal, i když si z něj přisvojil některé prvky. Nikdy se neztotožnil s Platónovým zavržením těla a tělesné existence, ani neučil, že duše je z podstaty nesmrtelná. Nikdy se neztotožnil s tím, že smrt by měla být vítána jako vysvobození z útrap tělesného bytí. Postupně však, v talmudické tradici, učil, že lidská duše je oddělená entita, že se v okamžik smrti oddělí od těla a nadále se těší z existence spolu s Bohem až do okamžiku vzkříšení, kdy se znovu připojí k tělu a předstoupí před Boží soud. Platón nikdy nepřijal učení, jež by předpovídalo případný návrat duše k tělu. To by bylo v naprostém rozporu s jeho přesvědčením.

Tou osobností judaismu, která přijala myšlenku jasného antropologického dualismu i s jeho důsledky, byl Maimonides. Maimonides dochází k závěru, že ačkoli těla budou vzkříšena, konečný osud jednotlivce je vyhrazen pouze duši. K potvrzení vlastních stanovisek, jež byla jak v jeho době, tak později v židovských kruzích nesmírně kontroverzní, byl schopen doložit text z Talmudu. Učení o duchovní nesmrtelnosti

a „putování“ duše po smrti se nicméně stalo ústředním tématem židovské mystiky a v moderní době je pak přijali liberálně smýšlející židé, pro něž bylo mnohem přijatelnější než učení o tělesném vzkříšení.

Moudrost Šalomounonova a nesmrtelnost duše

Tento helénistický dualismus odráží jedna apokryfní kniha: Moudrost Šalomounonova, o níž se obecně má za to, že vznikla v Alexandrii přibližně uprostřed 1. stol. o. l., kdy ji sepsal veskrze helénizovaný žid. Z hlediska formy jde o pojednání zatracující bezbožné pro jejich prostopášnost a pronásledování spravedlivých, kdežto spravedlivé pobízející ke zbožnému chování.²⁸

K útoku zlovolníků na spravedlivé autor uvádí:

*Nepoznali Boží tajemství
ani nepočítali s odměnou za zbožnost
a neuvážili, jaké odplaty dojdou bezúhonné duše.
Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti
a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.
Ďáblou závistí však vešla do světa smrt,
a kdo patří k němu, zakusí ji.
(Mdr 2,22–24)*

Povšimněme si, že autorovo tvrzení „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti“ se jasně odchyluje od Platóna, pro něhož je duše nesmrtelná ze své podstaty. Rovněž si povšimněme, že duše je „obrazem“ Boží bytosti jako takové, což je odkaz k „obrazu Božímu“, k němuž, podle Gn 1,27, Bůh stvořil člověka. Maimonides tento výklad verše z Genesis později zopakuje. Konečně věnujme pozornost tomu, že podle tohoto autora Bůh nestvořil smrt. Smrt je dílem satana, který ze závisti navedl Adama, aby neuposlechl Boha a byl potrestán smrtí.

Spravedliví jsou však podle autora Moudrosti Šalomounonovy vůči smrti imunní:

*Duše spravedlivých jsou však v Boží ruce
a trýzeň smrti se jich nedotkne.*

*V očích nemoudrých vypadali jako mrtví,
v jejich skonu se spatřovala záhuba,
v jejich odchodu od nás jejich zánik.
Oni však jsou v pokoji.
I kdyby se lidem zdálo, že jsou trestáni,
mají plnou naději na nesmrtelnost.
(Mdr 3,1–4)*

Pro tohoto autora odměna spravedlivých nevyžaduje vzkříšení. Učení o něm v této knize ve skutečnosti nenajdeme. Místo něj spočívají duše spravedlivých zásluhou svých skutků během života v Božích rukou. Po smrti se mohou zdát mrtví, ale zemřela jen jejich těla. Duše jsou nesmrtelné a „v pokoji“. Bůh nyní nemusí nic činit – což by v případě vzkříšení musel –, protože duše, pokud se nespojí se Satanem a smrtí, je ze své podstaty nesmrtelná. Bůh udělal vše, co bylo potřeba vykonat, již na začátku, když stvořil nesmrtelnou lidskou duši. Nesmrtelnost je přínosem pro spravedlivé.

Spravedliví mohou za života trpět, ale to je zkrátka způsob, kterým je Bůh očisťuje během příprav jejich konečné rehabilitace:

*V čas Božího navštívení zazáří
a rozletí se jako jiskry po strnisku.
Budou soudit pronárody a vládnout nad lidmi
a Hospodin bude jejich králem navěky.
(Mdr 3,7–8)*

Máme zde před sebou komplikované spojení platonismu a klasičtějších biblických učeních. Autor Moudrosti Šalomounonovy si od Platóna vypůjčil dualismus těla a duše a lehké přezírání fyzického těla: „Neboť pomíjivé tělo zatěžuje duši a pozemský stan je břemenem pro mysl naplněnou starostmi“ (Mdr 9,15). Z Platóna pochází rovněž myšlenka, že duše je „skutečnou“ osobou; že jen tělo umírá a duše je nositelkou lidské nesmrtelnosti.

Nikde tu však není ani náznak toho, že by se smrt měla vítat. Bránu k nesmrtelnosti pro autora nepředstavuje filosofie, ale zbožný život – což je myšlenka, jež jasně vychází z Bible. Spásnou moc nemá získání pravého vědění, jako u Platóna, ale spíše poslušnost Boží vůli. Nikde

také nenajdeme Platónovu myšlenku, že duše je nesmrtelná ze své podstaty; její nesmrtelnost je spíše odvozena od toho, že ji tak stvořil Bůh. A konečně ona velká eschatologická událost, při které Bůh a nesmrtelní spravedliví budou ospravedlněni a budou soudit národy, opakuje podobné eschatologické výjevy soudu, jaké nacházíme v Da 12 a Iz 66. Podrobností je zde oproti biblickým textům mnohem méně a existenciální situace autora není nikde vymezena se stejnou intenzitou jako v případě Daniela. Rovněž zde ani v náznaku nenajdeme, kdy a kde k této zásadní události dojde. Navzdory tomu, že v textu není ani zmínka o tělesném vzkříšení, biblické kořeny autora jsou jasně patrné.²⁹

Spojení dualistického pojetí člověka s učením o duchovní nesmrtelnosti najdeme i v dalších raných pramenech, například ve spisech současníka autora Moudrosti Šalomounonovy, Filóna Alexandrijského, jehož dílo předznamenalo Maimonidův pozdější pokus o smíření Tóry a řecké filosofie. Ačkoli Filónovy spisy si získaly v nežidovských kruzích velký vliv, židé o něm až do renesance vůbec nevěděli.³⁰ Dualismus a duchovní nesmrtelnost mají své místo i v dalších textech z tohoto období³¹ a rovněž ve víře esejců – židovské školy z 2. a 1. století př. o. l., z níž možná pocházejí svitky od Mrtvého moře³² –, jak ji (později) zachytil Josephus Flavius. Časem, například v Maimonidových spisech, a mnohem později s úsvitem židovského osvícenství, zastíní učení o duchovní nesmrtelnosti nauku o tělesném vzkříšení a stane se jádrem židovského myšlení na téma posmrtného života.

Tato dvě učení – o tělesném vzkříšení a duchovní nesmrtelnosti – do judaismu zdánlivě pronikla nezávisle na sobě. Nemáme doklady o tom, že by autor knihy Daniel měl povědomí o duchovní nesmrtelnosti, ani že by autor Moudrosti Šalomounonovy věděl o tělesném vzkříšení. Ve skutečnosti by tato dvě učení mohla být nahlížena jako protichůdná: první přisuzuje posmrtný život tělu; druhé duši. První neříká nic o duši; druhé ignoruje úděl těla. V pozdější tradici se však tato dvě učení spojí a spojena zůstanou základním kamenem židovské eschatologie až do moderní doby.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- Abraham 57, 85, 107, 205n
 Abudraham, David 172
 Adam a Eva 89, 205, 208, 216
 Achab 109
 Akilas, rabi 114
 Akiva, rabi 191
 Alexandr Veliký 69n
 Ámos 214
 Antiochos IV. 69–72, 78, 83, 137, 148
 Aristotelés 119, 144, 152
 Avraham ben David z Posquières (Rabed) 127n, 138
 Avraham ibn Ezra 138
 Barbour, Ian 24
 Barr, James 36–38, 46
 Benjamín 56, 85
 Bickerman, Elias 72, 96n, 103
 Birnbaum, Philip 171
 Borowitz, Eugen B. 175, 187–191
 Buber, Martin 38, 179, 183, 209, 212
 Cohen, Arthur A. 183nn, 191
 Daniel 69, 74nn, 79–85, 93n, 99–107, 139, 144, 148, 202
 David 57, 59
 De Sola Pool, David 171
 Deuteroizajáš 76, 78, 80
 Einhorn, David 161–165
 Eliezer ben Hyrcanus 109
 Elijáš 49, 128
 Epifanés 71
 Ezdráš 84
 Ezechiel 61, 80
 Filón Alexandrijský 91, 186
 Finkelstein, Louis 102
 Gamliel z Javne, raban 101, 105
 Gaón z Vilna 191
 Geertz, Clifford 18n, 201
 Geiger, Abraham 160n
 Gordis, Robert 166nn
 Graetz, Heinrich 151
 Greenberg, Irving 209
 Henoch 49, 83, 85
 Herberg, Will 179–184, 186, 191–193, 213
 Heschel, Abraham Joshua 29, 179
 Hick, John 24, 26, 201n, 217n
 Hitler 164
 Hyatt, J. P. 213
 Chasdaj Crescas 139
 Chija ben Josef 108
 Chizkijáš 55
 Izajáš 69, 74nn, 78, 80, 102, 105, 107, 142
 Izák (Jicchak) Luria 146nn, 150, 151
 Izák 57, 85, 107, 205n
 Jacobs, Louis 185n, 194
 Jákob 53, 56n, 62, 85
 James, William 200
 Jarobeám 109
 Jastrow, Marcus 162
 Ježíš 98n, 203
 Jób 51n, 53–55, 63, 70, 72, 74, 80n
 Jochanan ben Zakaj 101
 Jochanan 71
 Jonáš 58
 Jones, Rufus 142
 Josef Albo 139, 144
 Josef 53, 56
 Josephus Flavius 91, 94–99, 106,

- 111n, 135*
 Jošua ben Chananja *108n*
 Juda, rabi *45*
 Kaplan, Mordecai *156, 168nn*
 Kaufmann, Yehezkel *214*
 Kohler, Kaufman *163–165*
 Küble-Rossová, Elisabeth *194*
 Kýros *69n, 79*
 Langerová, Susanne K. *19*
 Levenson, Jon D. *42*
 Lévinas, Emmanuel *178*
 Levy, Richard N. *189nn*
 Madariaga, Salvador de *18*
 Maimonides *65, 88n, 91, 93, 109n, 113, 117–132, 139–143, 151, 154, 161, 164, 172, 182, 184–186, 191, 218*
 Matatijáš *71*
 Matt, Hershel *192n*
 May, Rollo *23n*
 Meir, rabi *46*
 Menaše *109*
 Mendelssohn, Moses *154nn, 161, 186*
 Mendes-Flohr, Paul *183*
 Meyer, Michael *161*
 Míkael *70*
 Mojžíš *53, 57, 60, 81, 95, 106, 111n, 119, 191, 203, 205*
 Moše ben Nachman *138n*
 Nachmanides viz Moše ben Nachman (Ramban)
 Niebuhr, Reinhold *179*
 Noe *85*
 Nuland, Sherwin B. *15, 17, 31, 199, 201*
 Osiris *79*
 Pavel, apoštol *46, 65*
 Petuchowski, Jakob *159*
 Platón *62, 87n–91, 152, 154, 173, 181, 185, 216*
 Rabad viz Avraham ben David z Posquières
 Ramban viz Moše ben Nachman
 Raphael, Simcha Paul *194n*
 Ricoeur, Paul *27n, 222*
 Rosenzweig, Franz *179, 183*
 Sadia ben Josef (Gaón) *137–139, 144*
 Saladin *133*
 Samuel, rabi *131*
 Samuel *59n*
 Saul *59n*
 Scholem, Gershom *143, 146–152*
 Schwarzschild, Steven *184n, 191*
 Sibylla *85*
 Silverman, Morris *166*
 Simai, rabi *106*
 Sókratés *62, 65, 87n, 154n*
 Sonsino, Rifat *191*
 Spinoza *134*
 Steinberg, Milton *170n*
 Strauss, Leo *134n*
 Syme, Daniel *191*
 Šabtai Cvi *150*
 Šalomoun *89, 91, 98, 135*
 Šelomo Alkabec *141*
 Šém *85*
 Šimon Lnář *101*
 Tcherikover, Victor *72*
 Tillich, Paul *182*
 Tolstoj, L. N. *15, 31*
 Twersky *128, 133*
 Wise, Isaac Mayer *162*
 Wyschogrod, Michael *185*
 Zacharjáš *183n*

EDICE SVĚTOVÁ NÁBOŽENSTVÍ

NEIL GILLMAN

VZKŘÍŠENÍ
A NESMRTELNOST
V ŽIDOVSKÉM
MYŠLENÍ

Z anglického originálu *The Death of Death. Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, vydaného v roce 2000 nakladatelstvím *Jewish Lights Publishing*, přeložila Kateřina Kofroňová. Typografie Zbyněk Kočvar. Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o., roku 2007 jako svou 769. publikaci. Odpovědný redaktor Martin Žemla. Vydání první. AA 12,34. Stran 256. Vytiskla tiskárna Ekon, Jihlava. Doporučená cena 268 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz
ISBN 978-80-7021-871-6