BIBLE, KŘESŤANSTVÍ A KULTURA

ESEJE K POCTĚ PROF. PETRA POKORNÉHO

PAVOL BARGÁR (ED.)

KAROLINUM



Bible, křesťanství a kultura
Eseje k poctě prof. Petra Pokorného

Pavol Bargár (ed.)

———

Recenzovali:
Prof. Stephen Bevans, Ph.D.
Michael Trainor, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
www.karolinum.cz
Praha 2024
Redakce Josef Táborský
Grafická úprava Jan Šerých
Obálka a sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

Na obálce: Ivana Noble, Praotec Jišaj

© Univerzita Karlova, 2024
© Pavol Bargár (ed.), 2024

ISBN 978-80-246-5704-2
ISBN 978-80-246-5736-3 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Predhovor (*Pavol Bargár*) **7**

Biblická doba a počátky křesťanství: Bible a raná církev **9**

Mojžíš jako prostředník (*Petr Sláma*) **10**
Vzkříšení v raném judaismu v kontextu dobových představ o posmrtné existenci (*Dávid Cielontko*) **21**
Kázání na hoře (*Jiří Mrázek*) **49**
„Kázal evangelium království Božího a uzdravoval každou nemoc“ (*Petr Pokorný*) **55**
Vzkříšení: Výklad základního výroku křesťanské víry (*Petr Pokorný*) **70**
Spravedlnost a ospravedlnění: Pavlovo „evangelium“ a problém práva (*Jan Roskovec*) **116**
Žalm 22 a biblické kořeny křesťanské kultury (*Jan Dušek*) **129**
Vzkříšení těla a konečná obnova všeho podle Origena a Augustina (*Lenka Karfíková*) **136**

Víra a dějiny: dějinné transformace velikonočního evangelia **159**

Křesťanská tradice v našem kalendáři (*Cilliers Breytenbach*) **160**
Corpus christianum? Od Eusebia a Augustina k Rahnerovi a Mádrovi, od Chelčického a Luthera k Barthovi a Hromádkovi (*Jan Štefan*) **166**
Světlo střetávající se s temnotou v pravoslavné teologii a spiritualitě v 20. století na Západě: Otec Sergej Bulgakov, matka Marie Skobcovová, Vladimir Lossky a archimandrita Sofronij Sacharov (*Kateřina Kočandrle Bauer a Ivana Noble*) **186**
Teologie Proměnění a raně křesťanská malba (*Anatolij A. Alexejev*) **209**
Robert Kalivoda: Křesťanský chiliasmus jako původce ideje dějinné emancipace člověka (*Jan Černý*) **220**
Biblické motivy v naší kultuře? Poznámky biblické a kulturní teologie o migraci a dominantní kultuře (*Leitkultur*) (*Gerd Theissen*) **236**
Kresťanstvo, kultúra a transformácia: Teologická reflexia (*Pavol Bargár*) **251**
Geneze náboženských a lidských práv (*Pavel Keřkovský*) **267**

Obraz Krista mezi božským majestátem a lidským ponížením
(*Kornélia Kolářová Takácsová*) **280**

Bibliografie **290**
O autorech **316**

PREDHOVOR

Počiatok prác na tejto knihe siaha k oceneniu *Donatio Universitatis Carolinae*, ktoré prof. Petr Pokorný dostal v roku 2017 a s ktorým sa viazala i finančná podpora na výskumný projekt. Tento projekt bol pôvodne koncipovaný a realizovaný so zameraním na skúmanie biblických koreňov kresťanskej kultúry. Experti z rozličných teologických a filozofických disciplín z Českej republiky i zo zahraničia sa v jeho rámci mali venovať analýze a reflexii danej témy z perspektívy svojej špecializácie. Zamýšľaným výstupom mala byť koherentná kolektívna štúdia.

Avšak v dôsledku nečakaného úmrtia prof. Pokorného na začiatku roka 2020 už nešlo projekt uskutočniť podľa pôvodného plánu. Táto kniha je preto skôr zbierkou odborných článkov skúmajúcich rozmanité aspekty Biblie a kresťanstva vo vzťahu ku kultúre ako všeobecnému ľudskému fenoménu.

Zväzok je rozdelený do dvoch častí. Zatiaľ čo prvá časť sa zameriava na konkrétne témy z oblasti biblistiky, druhá skúma historické, filozofické a kultúrne otázky. Keďže Petr Pokorný zohrával aktívnu a dôležitú úlohu v počiatočných fázach projektu, súčasťou knihy sú aj dva z jeho posledných článkov. Celá kniha je tiež venovaná k jeho pocte.

Som nesmierne vďačný prof. Pokornému za to, že mi umožnil byť súčasťou tohto projektu od jeho začiatku, ako administratívny asistent, editor a autor jednej z kapitol. Ďalej chcem poďakovať všetkým kolegyniam a kolegom, ktorí do knihy autorsky prispeli. Rovnako som zaviazaný prof. Stephenovi Bevansovi, SVD, z Catholic Theological Union v Chicagu a dr. Michaelovi Trainorovi z Australian Catholic University v Adelaide za ich recenzné posudky a cenné poznámky k finálnej úprave knihy. Napokon, mimoriadnu vďaku si zaslúži nakladateľstvo Karolinum a zvlášť dr. Josef Táborský za skvelé a profesionálne nakladateľské služby.

Praha
13. septembra 2023

Pavol Bargár

BIBLICKÁ DOBA A POČÁTKY KŘESŤANSTVÍ: BIBLE A RANÁ CÍRKEV

MOJŽÍŠ JAKO PROSTŘEDNÍK

PETR SLÁMA

SLUŽEBNÍK HOSPODINŮV

Spojení Mojžíše s epitetem *služebník Hospodinův* (עבד־יהוה) se v knize Exodus, která o Mojžíšovi poskytuje nejvíc biografických informací, neobjeví ani jednou. Jako služebník Hospodinův je Mojžíš označen na konci knihy Deuteronomium, a to překvapivě v rámci věty o tom, že zemřel (Dt 34,5). Hned nato se dozvídáme, že ho pohřbili v Moábsku, ale neví se přesně kde, že se dožil sto dvaceti let „a zrak mu přitom nepohasnul", že se sice po něm vrchního velení ujal Jozue, že však již „nikdy (…) v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář" (Dt 34,10). To, že nám přesto zní spojení *Mojžíš, služebník Hospodinův* povědomě, je díky tomu, že se ozve na desítkách míst v souvislém literárním díle o dějinách židovské monarchie, jež tvoří jeden ze základů židovské bible neboli Starého zákona, totiž v tzv. deuteronomistické historii, a v jejím rámci zejména v knize Jozue. V chronistické historii se v souvislosti s Mojžíšem – a pouze s ním – objevuje spojení *služebník Boží* (עבד־האלהים), což je mimochodem předchůdce arabského epiteta a později vlastního jména Abdulláh.

Spojení *služebník Hospodinův* se ovšem v Bibli objevuje na mnoha místech a zdaleka ne vždy ve spojení s Mojžíšem. Nejvýraznější a ovšem také nejvíce otázek provokující je použití tohoto označení v tzv. *ebedovských písních* v Deuteroizajášovi. Autor tohoto textu z přelomu 6. a 5. století př. n. l. představuje *služebníka Hospodinova* jako někoho, koho si Hospodin povolal k důležitému úkolu a on zůstává tichý (Iz 42). Tento úkol spočívá v tom, že „přivede zpátky Jákobovy kmeny" (Iz 49,6). Neznámý přitom zůstane věrný v situaci sporu a útlaku (Iz 50,5nn.). To ovšem bude mít za následek, že bude tak znetvořen, že nebude podoben člověku (Iz 52,14). V oddílu 52,13–53 je nakonec představen jako kdosi, kdo odporně trpí, takže to vypadá, že ho Hospodin zavrhl; ukáže se však, že jeho prohra a utrpení má – blíže nevysvětlený – záchranný význam pro dobro těch, kdo toto jeho utrpení pozorují. Ve Starém zákoně bychom nenašli výstižnější předobraz vyprávění o Ježíšových pašijích ani přesnější soteriologické zdůvodnění Ježíšovy zástupné smrti než právě v Iz 53,4–6: „Byly to naše nemoci, jež nesl (…). (…) domnívali jsme se, že je (…) ubit od Boha. Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost (…). Všichni jsme bloudili jako ovce (…), jej však Hospodin postihl pro nepravost nás všech."

Je proto překvapivé, jak málo Nový zákon tento motiv explicitně používá. Zejména u apoštola Pavla, jenž v Listu Římanům promýšlí zástupný význam Ježíšova utrpení, bychom čekali přímých a nepřímých odkazů na Iz 52–53 mnohem víc. Tam, kde z písně o trpícím služebníku cituje, vybírá si spíše vedlejší motiv, např. když v Ř 10,16 přemýšlí o tom, proč Izrael nepřijal Krista, ocituje jako vysvětlení rétorickou otázku „Kdo uvěří naší zprávě" (Iz 53,1). Samozřejmě je možné, že motiv trpícího služebníka z Iz 52–53 představuje tak jasnou hloubkovou strukturu Ježíšova příběhu, že se novozákonní autoři ani nenamáhají uvádět jednotlivé citace. Jiným možným vysvětlením slabého využití motivu z Iz 52–53 v Novém zákoně může být také skutečnost, že v prvém století n. l. byl už deuteroizajášovský trpící služebník do té míry spojen s nějakou biblickou postavou, že by ztotožnění s Ježíšem narazilo na odpor.

S kým tedy byla postava trpícího služebníka v prvém století nejčastěji spojována? Podle interní biblické chronologie, která ovšem samozřejmě ještě nic neví o dnešní konsenzuální dataci Deuteroizajáše do doby poexilní, by takovým kandidátem mohl být král Chizkijáš. Ve 2. polovině 8. stol. př. n. l. byl Izajášovým současníkem a patronem. Konec původního Izajáše (kap. 36–39) a paralely ve 2Kr přinášejí řadu scén z jejich vzájemných setkání. Chizkijáš přestál Sancheríbovo obléhání (2Kr 18–19) i smrtelnou nemoc (2Kr 20). Tam, kde chce rabínská literatura neutralizovat vznícená mesiášská očekávání, označí Chizkijáše jako mesiáše, který zde již byl.[1]

Ve druhé části knihy Izajáš jsou mezi *ebedovskými* zpěvy rozeseta oslovení *služebníku můj Jákobe* (44,2b; 48,20). To vedlo některé rabínské učence k tomu, že *služebníka* považují za šifru pro kolektivního hrdinu – lid Izraele.

Podle názoru některých badatelů[2] se za obrazem trpícího služebníka historicky skrývá Zerubábel, Peršany vybraný vůdce židovských navrátilců z babylónského exilu. S ustanovením tohoto vnuka posledního judského krále (1Pa 3,17) se zřejmě pojila odvážná očekávání obnovy davidovské dynastie. V Ag 2,23 ho Hospodin oslovuje „Zerubábel, syn Šealtielův, *můj služebník*". Jak ale naznačuje Za 4, tento Zerubábel v jisté chvíli záhadně mizí ze scény, snad zlikvidován domácími nebo cizími odpůrci. A právě tuto traumatickou událost podle Wattse reflektuje ebedovská píseň v Iz 52–53.

Podle názoru jiných je trpícím služebníkem sám perský vladař Kýros. Ebedovská píseň v Iz 52–53 prý zrcadlí úžas jeho vděčných židovských poddaných v okamžiku, kdy je zastihla zpráva o jeho smrti.[3]

Podle autora komentáře k Izajášovi Klause Baltzera je celý Deuteroizajáš libretem o šesti dějstvích, jehož hlavním hrdinou je Mojžíš.[4] Dílo je zhruba

1 Viz Bavli, Brachot 28b, ale zejména Sanh 94a.
2 J. W. Watts (ed.): *Persia and Torah*, s. 222, tam také přehled literatury.
3 Viz J. L. Berquist: *Judaism in Persia's Shadow*, s. 51nn.
4 Viz K. Baltzer: *Deutero-Isaiah*.

soudobé se vznikající Mojžíšovou Tórou jakožto sumou Mojžíšova učení, zachycenou v Pentateuchu. Právě v této době se Mojžíš stává integrující postavou, umožňující spojit dosud navzájem si konkurující důrazy. Za tohoto Mojžíšova postavení pak ovšem nepřekvapí, že by právě on byl opěvovaným služebníkem Hospodinovým. Ale ke které události jeho života by se měly vztahovat pasáže z Iz 52–53?

HISTORICKÉ OTAZNÍKY KOLEM MOJŽÍŠE

Otázka po „historickém Mojžíšovi" zaměstnává čtenáře od starověku. Již tehdy se Židé vyrovnávali s egyptskými historiky, kteří mapují neklidné soužití Egypta s asijským sousedem, jehož území považují za nárazníkové pohraničí. Exodus – útěk či vysvobození Izraele z egyptského otroctví – odpovídá v hrubých rysech vzorci vzájemného stýkání a potýkání nilské velmoci a jejích severovýchodních sousedů od 3. do 1. tisíciletí př. n. l. Tito sousedé, většinou semitští obyvatelé Levanty, se během pozdní doby bronzové (16.–12. stol. př. n. l.) a na začátku doby železné I (11.–10. stol.) nacházeli pod přímou nebo zprostředkovanou nadvládou Egypta.[5] Právě proto, že jde o vzorec, v jehož rámci opakovaně přicházely vlny semitské populace z Levanty – buď spontánně (z ekonomických důvodů, zhruba tak, jak to líčí Gn 41,57nn.), nebo přinuceny egyptskou mocí (např. jako zajatci po Merenptahově trestní výpravě[6]), či dokonce jako nájezdníci – a později samy odcházely, prchaly nebo byly vyháněny, není možné spojit nejstarší tradice o Mojžíšovi s jednou určitou událostí egyptských dějin. Vzpomínka na Mojžíše mohla být postupně svázána s tradicemi o semitských nájezdnících a uzurpátorech, které si vyprávěli sami Egypťané. Konkrétní rysy egyptského útlaku a vysvobození pak vyprávění vždy dostávalo podle historických okolností. Novou naléhavost získal příběh exodu např. v 7. století př. n. l. Více než 100 let po zániku severního Izraele, kde předtím vznikl, byl již tehdy ve své základní zápletce součástí judské kolektivní paměti. Egyptský faraón Neko tehdy zahájil grandiózní stavební akce. Jak shodně dokládají archeologické průzkumy v oblasti dnešního Vádí Tumilat ve východní nilské deltě[7] i Hérodotos,[8] pustil se Neko do stavby kanálu spojujícího Nil s Rudým mořem. K tomu angažoval množství cizích pracovních sil, evidentně také z Judska. Vyprávění první kapitoly knihy Exodus o stavbách a zotročení Izraelců obsahuje množství reálií odpovídajících právě této dějinné periodě.

5 Viz I. Finkelstein – N. A. Silberman: *Objevování Bible*, s. 58; A. Berlejung: *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, s. 112; I. Koch: *Colonial Encounters*; P. Sláma: *Exodus 1-15*, s. 42–53.

6 Viz H. Utzschneider – W. Oswald: *Exodus 1–15*, 76.

7 Viz I. Finkelstein – N. A. Silberman: *Objevování Bible*, s. 70.

8 Hérodotos: *Hist*. 2.158.

Papyrus Harris z 12. stol. př. n. l. popisuje chaos, který se Egypta zmocnil po smrti faraóna Sethiho II. Tehdy se prý nakrátko „chopil moci syrský náčelník Jarsu. Celou zemi donutil, aby ho poslouchala. Shromáždil své druhy a jal se rabovat poklady té země. Bohy učinili podobnými lidem. Uvnitř chrámu přestali přinášet oběti."[9] Vzpomínka na tohoto syrského uzurpátora možná poskytla základní vztahové konstelace a zápletku konfliktu Egypta a jeho levantských sousedů, jak o nich vypráví Manéthos a jak se mohly dostat i k předkům Izraele. Během více než třítisíciletých dějin egyptské nadvlády nad celým regionem se vícekrát vystřídal vzorec začínající *eisodem* nomádských obyvatel Levanty do Egypta, jejich usazením a vzmachem v rámci egyptské společnosti, někdy vrcholící pokusem zmocnit se vlády, ale každopádně vedoucí ke krizi, zápasu a nakonec *exodu* těchto Levantinců.

Přesto by bylo unáhlené prohlásit Mojžíše za zcela fiktivní postavu. Tím nejpádnějším argumentem pro existenci muže tohoto jména jsou totiž – poněkud paradoxně – právě ty jeho rysy, které nezapadají do teologického profilu tradic, v jejichž rámci jsou uchovány.[10]

Prvním argumentem je Mojžíšovo egyptské jméno מֹשֶׁה (*moše*), které je zkomolením egyptského *msj*, „zrozenec", jak je známe z teoforních jmen egyptských faraónů Ramses či Tutmoses.[11] Ať již jde v případě Mojžíše pouze o část původně teoforního jména, nebo o celé jméno (analogicky k modernímu arabskému jménu Walid), jisté je, že takové jméno by si tradice, pro niž je Egypt synonymem otroctví a před jehož vlivy varují proroci, prostě nevymyslela. Skutečnost, že měl zakladatel národa jméno Mojžíš, byla prostě v jeho kolektivní paměti zakořeněna tak silně, že nebylo možné ji nahradit.[12] Biblické vyprávění samozřejmě Mojžíšovo jméno v Ex 2,10 vykládá jako „vytahující", ale právě skutečnost, že zdůvodnění neodpovídá kontextu příběhu (chlapec, v tu chvíli vytažený, by se neměl jmenovat *moše,* ale *mašuj*), ukazuje že jde o ukázku teologické slovní hříčky.

Podobně skandální z hlediska pozdější deuteronomistické teologie je také Mojžíšův sňatek s dcerou midjánského velekněze, který je i dál v příběhu knih Exodus a Numeri jednoznačně kladnou postavou, a vůbec skutečnost, že k Mojžíšovu povolání a zjevení Hospodinova jména došlo v souvislosti s Midjánem. Také toto datum by si pozdější tradice nevymyslela. Sňatky s cizinkami v Nu 25 (verš 6 zmiňuje výslovně Midjánku i podivnou Mojžíšovu toleranci) jsou podnětem k fanatickému činu Pinchasovu ve v. 7 a 8 a odmítání smíšených sňatků patří k nejdůležitějším rysům poexilní restaurační politi-

9 J. H. Breasted: *Ancient Records of Egypt*, III, § 398, s. 198n.

10 P. Sláma: *Exodus 1-15*, s. 48–53.

11 Do izraelské kolektivní paměti se však dostalo mnohem dříve, takže v rámci jazykové apropriace prodělalo změnu ze „s" na „š". Viz E. A. Knauf: *Midian*, s. 105. Polemiku s tvrzením, že je jméno Mojžíš, předkládá T. Schneider: Moses the Egyptian?

12 Viz E. Blum: Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels, s. 41.

ky. Právě tyto rušivé skutečnosti Mojžíšovy biografie představují nejpádnější argument pro historickou podloženost postavy biblického Mojžíše.

MOJŽÍŠ V EX 32–34

Mojžíšova záchranná a prostřednická role se plně projeví v příběhu o zlatém teleti a tom, co vyvolal. Právě tento příběh kvalifikuje Mojžíše *jako služebníka Hospodinova*, jemuž *se dal Hospodin poznat tváří v tvář* (Dt 34,5a.10b). O Mojžíšových setkáních s Bohem vyprávějí již předchozí kapitoly, zejména příběh o Mojžíšově povolání z hořícího keře Ex 3–4. Mnohem závažnější je, že se tady Mojžíš stane zachráncem Izraele, svůj osud nabídne jako výkupné za Izrael a poté se sám stane Izraeli zjevením Boží tváře.

Kapitoly 32–34 jsou narativní vložkou v druhé části knihy Exodus. V prvé části Exodu lid úpěl v otroctví, Hospodin povolal Mojžíše, ten se stal prostředníkem Hospodinovým, který pomocí 9 + 1 rány donutil faraóna k propuštění Izraele, vedl Izrael pouští a přes Rudé moře (tam na Egypťany udeřila jedenáctá rána) až na úpatí Sinaje (kde už předtím byl – hořící keř Ex 3) a na samotnou horu Sinaj (Ex 24). A pak už v knize Exodus následují zákonná ustanovení: Desatero, Kniha smlouvy (Ex 21–23) a od 25. kapitoly až do konce knihy ustanovení o tom, jak má vypadat svatyně a bohoslužba, která se v ní bude konat (oltář, ornáty, ordinace kněží atd.).

A právě doprostřed ustanovení o kultu je jako bludný balvan (na první pohled) vsazen příběh o zlatém teleti. Do *halachy*, předpisů o tom, jak má vypadat bohoslužba a stánek, který Hospodin nařizuje vybudovat proto, aby přebýval (*š-k-n* Ex 25,8) v jejich středu, najednou zazní *agada* o tom, jak se lidé sami pokusili zajistit si Boží přítomnost. Protože o to jde od začátku až do konce našeho příběhu.

Ex 32–34 rozdělujeme na dvanáct částí podle formálních znaků, jakými jsou *setumy* a *petuchy* (masoretské odstavce), nebo podle změn aktérů. Stejně jako celá kniha Exodus jsou i tyto tři kapitoly výsledkem složité autorské práce a nakonec také kompromisu mezi různými skupinami, které tradice o vysvobození z Egypta a o Mojžíšovi pěstovaly. Základní dva tábory tvořily kněžské a nekněžské kruhy, všelijak dál odstíněné, reagující na sebe, imitující se a předkládající vlastní verzi něčeho, s čím přišla druhá strana. Podrobněji se zaměřím na druhou část příběhu, kdy se Mojžíš vrací na horu Sinaj k Hospodinu a vyjednává s ním.

Ná základě formálních znaků i obsahu těchto částí máme za to, že odstavce VI–XII vytvářejí společně koncentrickou stavbu, symetrické uspořádání, v jehož středu se – takto vyzdvižen – nachází oddíl IX (Ex 33,12–16), který představuje ústřední výpověď celé perikopy. V následující části předkládáme

stručnou anotaci těchto 12 odstavců oddílu. Jejich koncentrické uspořádání a dialog recipročních částí vyjadřuje tabulka na s. 20.

I. Ex 32,1–6: Zlaté tele

Požadavek lidu je motivován strachem ze samoty. Chtějí po Áronovi, aby jim udělal bohy, kteří půjdou před nimi. Předjímají, že s tím nějak souvisí Mojžíš, který zde teď není. Áron nařizuje sundat zlaté šperky, odlévá z nich sochu, představuje ji jako bohy, kteří lid vyvedli z Egypta. Na základě analogie s mnoha figurativními zobrazeními božstva Baala se i v tomto případě můžeme domnívat, že zřejmě mělo jít jen o podstavce neviditelného jezdce.[13] Každopádně Áron nadcházející den vyhlašuje „slavnost Hospodinu". Kdyby v té chvíli Izraelci znali Desatero, věděli by, že se prohřešují proti – evangelicky počítanému – druhému, nikoli prvému přikázání.

II. Ex 32,7–14: První rozhovor na hoře Sinaj

Hospodin Mojžíšovi popíše situaci dole v táboře. Mojžíše žádá, aby mohl lid zničit. Z něj samotného pak udělá národ. Mojžíš toto pokušení odmítne. Stojí za pozornost, jak chytře vede svůj argument. Bůh předtím mluvil Mojžíšovi o lidu, který vyvedl (v. 7). Mojžíš mu to vrací: Tys ten lid vyvedl (v. 11). Co by tomu řekli lidé v Egyptě (v. 12)? Rozpomeň se na své služebníky praotce. A Hospodin se smiloval (stejnou frází jako v Jon 3 nad Ninive).

III. Ex 32,15–18: Co to slyším

Mojžíš tedy sestupuje a v rukou má desky zákona, které jsou dílem Božím. Rabínská tradice na tomto místě vytváří slovní hříčku: ve slovech „zápis Boží vyrytý na deskách" čte konsonantní tvar slova חרות „vyrytý" (hebrejsky *charut*), jako by zde bylo slovo *cherut*, „svoboda". Mojžíš pak lidu přináší „zápis Boží, *totiž svobodu* na deskách". Takové čtení podtrhuje emancipační potenciál židovské tradice, ale zároveň zvýrazňuje závažnost selhání dole v údolí. Zazní ještě jedna slovní hříčka, a to v epizodě, kde se Jozue mylně domnívá, že jde o bojovou vřavu, ale zjišťuje, že jsou to rozpustilé písně (Ex 32,17).

IV. Ex 32,19–24: Mojžíš versus Áron

Mojžíš sice Hospodinu vymluvil jeho hněv, sám mu ale také propadne (v. 19b). Nastává zničení všeho: desek zákona i telete. Jednotlivé kroky logicky nena-

13 Viz D. R. Moulis: *Náboženský kult starověkého Izraele*, s. 149–154; Ch. Frevel: *History of Ancient Israel*, s. 236–238.

vazují, zato odpovídají ugaritské paralele naprosté likvidace (Anat anihiluje Móta), pití snad připomíná Numeri 5 (hořká voda prokletí, kterou musí vypít žena v případě mužovy žárlivosti). Na Mojžíšovo zničení telete navazuje Mojžíšův rozhovor s Áronem. Řečnickou otázkou „Co ti udělali?" vystihuje, že Áron lidu ublížil právě tím, že mu byl po vůli. Vyjevuje se kontrast mezi oběma: zatímco Mojžíš bojuje za svůj lid, Áron se o něj nestará (v. 22b: „je ve zlém"). A pak s příkladným alibismem líčí, jak jen na jejich žádost posbíral zlato a hodil ho do ohně, a tu z ohně vyšel býček.

V. Ex 32,25–29: Masakr v táboře

Lévijský masakr v táboře je kontrastem k tomu, že lid je nakloněný k modlářství (Ex 32,25): jako každý projev džihádu není ani tento čin projevem vysoké zbožnosti, ale reakcí na extrémní nevázanost.

Následuje sedm oddílů, v nichž s mnoha oklikami pokračuje vyjednávání Mojžíše s Hospodinem. Jednotlivé motivy se zde prolínají, opakují a obměňují. Složitá kompozice zřejmě zrcadlí situaci poexilního židovství, kdy si každý chce prosadit svůj kousek. Zdá se mi ale, že nadto text vykazuje překvapivé symetrie, že vytváří koncentrickou stavbu. Ta má mimo jiné tu vlastnost, že jako při hře na poklad ukrývá to nejdůležitější uprostřed, zarámované vždy dvěma souvisejícími částmi. Od odstavce VII proto vždy po odstavci vzestupné linie (tedy VII a VIII, viz tabulka) představíme odpovídající odstavec sestupné linie (tedy odstavce XI a X).

VI. Ex 32,30–35: Vymaž mě ze své knihy (druhý rozhovor)

V části VI pokračuje původní nekněžské vyprávění. Mojžíš se obrací na lid, který předtím donutil vypít prach z rozdrceného telete, a vyčítá mu jeho hřích. Pak ale odchází k Hospodinu, aby se přimlouval za odpuštění hříchu. Ve své přímluvě je ještě nevybíravější než ve vv. 11–12. Nejen že odmítá nabídku, že si Bůh vytvoří nový lid pouze z něho, z Mojžíše. Bohu říká (jako by parafrázoval *Sofiin svět* norského spisovatele Josteina Gaardera): Jestli jim neodpustíš, „vymaž mě ze své knihy, kterou píšeš" (v. 32b). Odmítá hrát ve hře, kde by spolu s ním nehrál lid Izraele. Na to Hospodin opáčí, že ze své knihy vymaže toho, kdo zhřešil (v. 33), a na lid – blíže neurčeným způsobem – udeří.

VII. Ex 33,1–6: Nepotáhnu uprostřed vás (třetí rozhovor)

Hospodin ohlašuje návrat k dennímu pořádku: Mojžíš má zaujmout místo v čele lidu a táhnout dál do země zaslíbené. Špinavou práci vyhnání původních obyvatel vykoná Hospodinův anděl (v. 3b), což zde ve srovnání s přímým Božím vedením vypadá jako nouzové řešení, ačkoli v Ex 23,23 je to líčeno jako

ideální stav. Tuto ztrátu dosavadních jistot vyjadřuje také to, že Izraelci – jako kdysi na tomto místě Mojžíš své boty – odloží své šperky.

VIII. Ex 33,7–11: Mojžíšův prorocký stánek setkávání

Mojžíš si za táborem buduje stánek a setkává se v něm s Hospodinem tváří v tvář. V kompozici Ex 32–34 je stánek skutečnou záhadou. Jednak tím, co dělá na tomto místě, když se otázka Hospodinovy blízkosti ještě zdaleka nevyřešila. Ale také tím, jaký slovesný čas (modus) je zde použit. Oproti obvyklému vyprávěcímu způsobu (narativu, *vaj-jiktol*) je zde použito forem *ve-katal* (perfektum), takže – navzdory ČEP i B21 – bych celý pasus překládal jako opakující se stav, který nastal v důsledku něčeho. Text se sem evidentně nehodí, což znamená, že sem byl vsazen odjinud. Odkud? V úvahu by připadal konec 34. kapitoly, kde je řeč o „rohatém" Mojžíšovi se zářící tváří. Stejně jako zde je i tam použito onoho zvláštního tvaru *ve-katal* – viz XII. Erhard Blum se domnívá, že epizoda o stanu setkávání byla přemístěna proto, že na konci 34. kapitoly pokračuje kněžské líčení toho, jak Becalel a Oholíb vybudují svatyni podle kněžských představ, a tak by bylo hloupé, kdyby těsně předtím byla svatyně už hotová.[14] Je otázka, jestli si tedy redaktoři pomohli zařazením na toto místo. Odpověď vidím v koncentrické stavbě. Oddíl VIII odpovídá oddílu X. Oba tyto oddíly tematizují otázku, jestli jde Boha vidět tváří v tvář.

IX. Ex 33,12–16: Kdyby s námi neměla jít tvá tvář

Dostáváme se na samotný vrchol pyramidy, do prostřední části koncentrické stavby. Mojžíš se dovolává dřívější Hospodinovy iniciativy: Vyvést Izrael byl tvůj nápad (v. 12), říkáš, že jsem nalezl milost ve tvých očích (v. 13), tak mi ale řekni, kudy půjdeš a jestli půjdeš s námi. Jádrem celé dlouhé rozpravy je Mojžíšova prosba o přímé, nezprostředkované společenství s Bohem, bez kterého nic nemá cenu (v. 15). Zní trochu tautologicky: „Jestliže jsem nalezl v tvých očích milost, dej mi prosím poznat svou cestu, abych tě poznal, abych nalezl v tvých očích milost." Ale právě: Mojžíšovi už nezáleží jen na záchraně lidu před Božím hněvem, nezáleží mu už ani jen na tom, jestli Izraelci zdárně dojdou do zaslíbené země. Záleží mu na tom, jestli Hospodin půjde s nimi.

X. Ex 33,17–23: Hospodinova záda (pátý rozhovor)

Oddíl X vytváří dialektický rozhovor s oddílem VIII. Tématem je Mojžíšova prosba vidět Boha tváří v tvář (resp. zahlédnout jeho slávu). Tam, kde to

14 E. Blum: *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, s. 71–77.

oddíl VIII výslovně odsouhlasil (Ex 33,11), oddíl X, který je pozdní chronistickou korekturou, sděluje jednoznačně: „Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nemůže vidět a zůstat naživu“ (Ex 33,20).

XI. Ex 34,1–26: Nové desky (šestý rozhovor)

V oddíle XI se objevují podobná témata jako v oddíle VII: odkaz na praotce a motiv vypuzení pronárodů, které nyní slibuje provést sám Hospodin (v. 11). Tam, kde Hospodin odmítl být uprostřed lidu, o to nyní Mojžíš prosí. Používá při tom stejný argument, který vedl k odmítnutí Hospodinova doprovodu (mají tvrdou šíji: Ex 34,11). Oddíl neúměrně narůstá množstvím předpisů, ale nám se zde začíná ukazovat, v čem bude řešení Hospodinovy hrozící vzdálenosti (Ex 34,23): „Třikrát za rok se každý muž ukáže před tváří Panovníka Hospodina, Boha Izraele.“

XII. 34,27–35: Mojžíšova zářící a zahalená tvář

V posledním oddílu se vyprávění ve srovnání s časem vyprávěného děje zrychluje. V osmi verších obsáhne čtyřicet dní (poprvé už v Ex 24,2) na hoře Sinaj, kde má Mojžíš za úkol napsat slova, podle nichž s ním a Izraelem Hospodin uzavře smlouvu (v. 27). Motiv psaní zde odpovídá oddílu I. Fráze tohoto verše je zdůvodněním rabínské teorie dvojí Tóry. Od mluvení s Hospodinem Mojžíšovi začala zářit tvář (v. 29b). Povolává Árona, knížata národa i celý lid a vyřizuje jim vše, co mu Bůh ukázal (*c-v-h*, dává jim micvy, příkazy).

Zajímavé je, co Mojžíš podnikne nakonec. Když domluví k lidu, dá si na tvář závoj (v. 33). A bude ho tam mít tak dlouho, než zase předstoupí před Hospodina a potom před Izrael s tím, co mu bylo nařízeno (v. 34). Když k nim nebude mluvit Boží slovo, zakryje si tvář. Co má závoj znamenat? Podle apoštola Pavla tím chce Mojžíš maskovat okamžik, kdy záře vyprchá (2K 3,13). To je ale dost škodolibý výklad, který neodpovídá vyprávění Exodu. Když Mojžíš mluví s Bohem a poté s lidmi, závoj nemá. Když s touto prostřednickou rolí skončí, závoj si vezme. Obraz je třeba chápat tak, že Mojžíš zahaluje všechny své aspekty kromě těch, které z něho dělají prostředníka Hospodinova. Jako by se zářící tváří stal ztělesněním tváře Boží. Tvář je nejfrekventovanějším termínem našich tří kapitol. Boží tvář ovšem Mojžíš ztělesňuje jen a pouze jako zvěstovatel Hospodinova učení. Jako by se v našem příběhu proměnil ve svitek Tóry, který se také v synagoze zahaluje závojem, když se zrovna nepoužívá k předčítání.

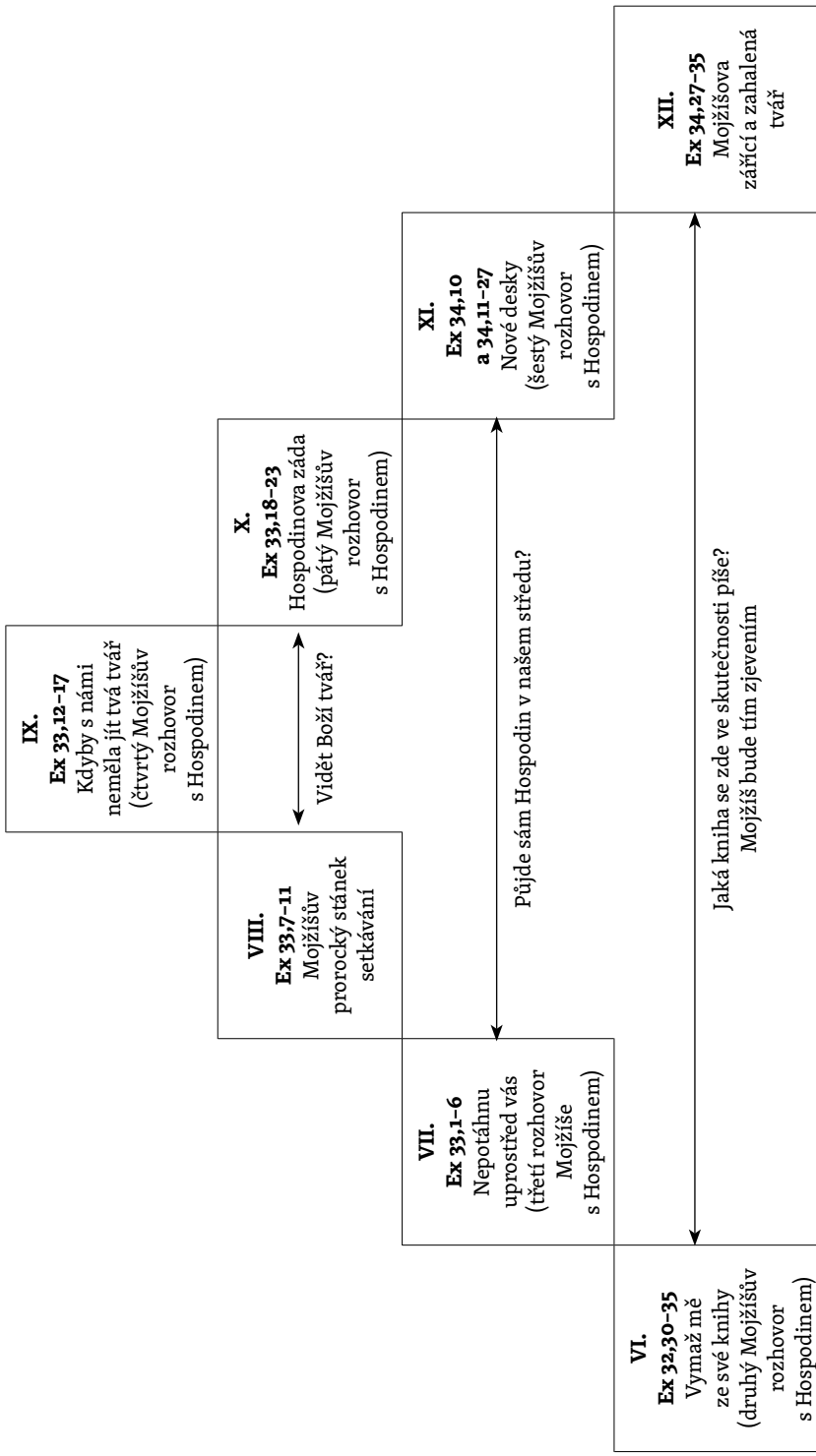
PROSTŘEDKUJÍCÍ ROLE MOJŽÍŠE

Shrňme tedy, čím si Mojžíš zasloužil, že je nazván služebníkem Hospodinovým, který podle Dt 34 mluvil s Bohem tváří v tvář. Na počátku byla „nouze spasení", nejistota Izraelců, co s nimi bude bez Mojžíše (I). Prvním řešením jsou býčci, reprezentanti Boží přítomnosti. To bylo špatné řešení. V nastalé krizi odmítl Mojžíš nabídku stát se otcem nového Izraele a srdnatě zápasí za Izraelské, které vyvedl z Egypta (II). Svou roli dává všanc v Božím příběhu (VI). To kontrastuje s alibismem Árona. Napínavá je dialektika bloků VIII a X, která otevírá otázku, zda je možné vidět Boží tvář nějakým přímým zjevením – a nechává ji otevřenou. Ústřední blok IX na pozadí této dialektiky konstatuje, že bez Boží tváře veškeré snažení Izraele nemá cenu. Schody vedoucí z kopce až k bloku XII pak vysvětlují, že se Boží tvář Izraeli zjevuje v Mojžíšově Tóře. A v této své teologické mohutnosti je Mojžíš služebníkem Hospodina i lidí. To je jedno z několika závažných shrnutí poselství židovské Bible (Zákona a Proroků), na něž navázal Ježíš i křesťanská Bible novou interpretací Mojžíšova zákona.

Mojžíš, multilaterální mediátor

12 zastavení příběhu o zlatém teleti

I.	II.	III.	IV.	V.
Ex 32,1–6 Zlaté tele	**Ex 32,7–14 První rozhovor Hospodina s Mojžíšem na Sinaji**	**Ex 32,15–18 Co to slyším**	**Ex 32,19–24 Mojžíš versus Áron**	**Ex 32,25–29 Masakr v táboře**
(1) Lid Áronovi: Vstaň, udělej nám bohy, kteří půjdou před námi. Vždyť tenhle Mojžíš, ten muž, který nás vyvedl z Egypta, nevíme, co se mu stalo. (5) Tu Áron zvolal a řekl: Zítra je slavnost Hospodinu	(10) Hospodin Mojžíšovi: Skoncuji s nimi, ale z tebe udělám velký národ. (11) Mojžíš Hospodinu: Proč tvůj hněv proti lidu, který jsi vyvedl ze země egyptské? (12) Proč mají Egypťané říkat…? (13) Rozpomeň se na Abraháma, Izáka a Jákoba (Izraele), své služebníky.	(16) A ty desky byly dílem Božím a ten nápis byl nápisem Božím vyrytým (svobodou) na deskách. (18) To není hlas vítězství, to není hlas porážky. Já slyším hlas úpadku (nebo: začátku vinobraní – viz LXX).	(19) Mojžíš roztříštil desky a (20) rozemlel tele (21) Mojžíš: Co ti udělali? (22) Áron: Je to zlý lid… (24) Vyšlo toto tele.	(25–29) Lévijský masakr v táboře


VI.
Ex 32,30–35
Vymaž mě ze své knihy (druhý Mojžíšův rozhovor s Hospodinem)
VII.
Ex 33,1–6
Nepotáhnu uprostřed vás (třetí rozhovor Mojžíše s Hospodinem)
VIII.
Ex 33,7–11
Mojžíšův prorocký stánek setkávání
IX.
Ex 33,12–17
Kdyby s námi neměla jít tvá tvář (čtvrtý Mojžíšův rozhovor s Hospodinem)
X.
Ex 33,18–23
Hospodinova záda (pátý Mojžíšův rozhovor s Hospodinem)
XI.
Ex 34,10 a 34,11–27
Nové desky (šestý Mojžíšův rozhovor s Hospodinem)
XII.
Ex 34,27–35
Mojžíšova zářící a zahalená tvář
Vidět Boží tvář?
Půjde sám Hospodin v našem středu?
Jaká kniha se zde ve skutečnosti píše? Mojžíš bude tím zjevením

VZKŘÍŠENÍ V RANÉM JUDAISMU V KONTEXTU DOBOVÝCH PŘEDSTAV O POSMRTNÉ EXISTENCI[1]

DÁVID CIELONTKO

Naděje křesťanů je vzkříšení mrtvých – vše, co jsme, jsme v této víře.
(Tertullianus, De resurrectione carnis 1)

Hodně štěstí s vaším vzkříšením![2]
(náhrobní nápis z židovských katakomb v Bejt-Še'arim)

ÚVOD

Cílem předkládané studie je popsat „dějiny" ideje vzkříšení v raném judaismu[3] jako předpoklad pro porozumění významu vzkříšení v křesťanství. Vzkříšení stojí na počátku křesťanského vyznání a je i základem z něj vycházejících kulturních hodnot, jak přesvědčivě a opakovaně ve svém díle doložil Petr Pokorný.[4] Vyznání, že Ježíš byl vzkříšen, by však nebylo možné bez předchozího působení této ideje v judaismu. Proto je tato studie důležitou součástí úvahy o křesťanství a jeho vlivu v dějinách myšlení a kultury.

Tato studie přirozeně není první svého druhu.[5] Přesto se do stejného úkolu pouštíme i zde. Chceme podat přehled jednotlivých textů, které o vzkříšení referují, a na jejich pozadí vyložit vývoj a proměny víry ve vzkříšení v kontextu představ o posmrtném životě v raném judaismu. Zároveň se pokusíme naznačit důležité posuny v bádání, jež v posledních desetiletích nastaly pod

1 Tato studie vznikla za podpory programu Primus Univerzity Karlovy v rámci projektu PRIMUS/20/HUM/10 a programu Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 „εὐτυχῶς τῇ ὑμῶν ἀναστάσει" (BS 194). Tento nápis je z první poloviny 2. stol. n. l. Viz M. Schwabe – B. Lifschitz: *Beth She'arim*, s. 180–181. Někteří badatelé se domnívají, že význam tohoto nápisu byl sarkastický.

3 V tomto textu užíváme označení raný judaismus/raně židovská literatura pro korpus židovských textů a náboženských představ z helénistické a římské doby (cca 3. stol. př. n. l. – 2. stol. n. l.). V našem zkoumání nehraje žádnou roli kanonický status jednotlivých textů v různých náboženských tradicích; všem zmíněným textům rozumíme jako svědkům různých podob judaismu dané historické epochy.

4 Viz jeho kapitolu o vzkříšení.

5 Např. J. Collins: The Afterlife in Apocalyptic Literature; C. Elledge: *Resurrection*; N. Gillman: *Vzkříšení*; J. Neusner – A. Avery-Peck: *Death, Life-After-Death, Resurrection*; G. Nickelsburg: *Resurrection and Immortality*; E. Puech: *Le croyance des esséniens*; G. Stemberger: *Der Leib der Auferstehung* a další.

vlivem nových rukopisných objevů a jejich výzkumu. Věříme, že tato studie bude moct sloužit pro další domýšlení významu vzkříšení v křesťanství i judaismu.

VÍRA V POSMRTNÝ ŽIVOT VE STARÉM ZÁKONĚ A STAROVĚKÉM IZRAELI

Hebrejská bible (HB) je sbírka různorodých textů, které vznikaly několik staletí. Přesto velice často a zcela legitimně slouží k rekonstrukci náboženských idejí a praxe starověkého Izraele. Takové počínání však naráží na zřejmý problém s historickým zasazením jednotlivých vrstev HB. Protože nás v této studii zajímá téma vzkříšení a víry v posmrtný život v historické, a tedy diachronní perspektivě, je zkoumání tohoto tématu v celé HB metodologicky sporné. Je dobře známo, že HB se jen velmi skromně zabývá otázkou smrti a ještě míň tím, co bude po ní. Jistou výjimku tvoří kniha Daniel, v níž se zmínka o vzkříšení vyskytuje zcela nezpochybnitelně (12,1–3).[6] Podobně někteří považují pro tuto diskusi za relevantní prorocké texty Izajáše (kap. 24–27), Ezechiele (kap. 37) nebo Ozeáše (6,1–3), které užívají obrazu vzkříšení, avšak jako metafory pro obnovu lidu Izraele.[7] Obecně ale můžeme konstatovat, že svědectví HB o našem tématu je neuspokojivé. Hlas zaznívající ze starozákonních látek spíše napovídá, že smrt je konečným údělem všech lidí a nic dalšího už není. Toto dominantní přesvědčení je velice úzce spojeno s tím, že tradiční formy příslibů požehnání nebo zlořečení – které se odvíjí od toho, zda lid Izraele naslouchá Hospodinovým nařízením, nebo ne – se orientují na budoucnost lidu v podobě budoucích generací. Tato perspektiva – vyjádřená především v deuteronomistické teologii[8] (viz třeba Dt 27,11–28,44), ale nejen tam (viz např. Lv 26,1–39) – se neobrací k jednotlivci, nýbrž k celé pospolitosti Izraele. Obecně je Tóra, jako výsledek podeuteronomistické a pokněžské redakce, teologicky orientovaná na celek Izraele.[9] Podobně proroci zprostředkují poselství Hospodina jeho lidu nebo králi, který lid zastupuje; případně vynáší soudy nad jinými národy. Perspektiva konečnosti a smrti se však objevuje také v textech, které vyjadřují pohled jednotlivce – jako v případě Žalmů (např. Ž 6; 30; 39; 49; 146) nebo Joba (10,20–22; 14,1–10).

6 Knihou Daniel, jejíž finální podoba pochází přibližně z let 167–164 př. n. l., se budeme zabývat společně s ostatními texty ze stejného období níže.

7 Diskuse, zda číst tyto texty jako metafory pro obnovení Izraele, se týká především textu z tzv. Izajášovy apokalypsy (24–27). V ostatních případech je toto čtení obecně přijímáno. V případě Iz viz velice důkladnou analýzu metaforického čtení v B. Doyle: *Apocalypse of Isaiah*. Ze současných komentářů např. Roberts: *First Isaiah*, s. 332–333.

8 Viz D. Olson: Deuteronomy, s. 657–658; M. Rose: Deuteronomium, s. 281–283.

9 Viz C. Nihan – T. Römer: Die Entstehung des Pentateuch.

Klasickým obrazem smrti je odcházení nebo sestoupení do místa stínů, zvaného שְׁאוֹל *še'ól* (Jb 26,6; Př 15,11; 27,20), často paralelně nebo synonymicky označovaného i jako אֲבַדּוֹן *abaddón*, שַׁחַת *šachat* nebo בּוֹר *bór*. Z tohoto místa není návratu a mrtvý v něm ztrácí všechen vztah ke světu, Bohu i k vědomí (Jb 7,9; 10,21; Ž 88,12; Kaz 9,5–10). HB popisuje *še'ól* jako místo definitivního konce všeho, co dělá člověka člověkem. A přesto nemusí jít o pesimistickou nebo negativní představu. V částečném napětí k temnotě *še'ólu* zná HB i jiný obraz umírání. Smrt, pokud jí předchází dlouhý a požehnaný život, je nahlížena jako přirozená součást života (Jb 21,13; viz i smrt Abrahama v Gn 28,5) a zemřelý zaujímá místo v příběhu a paměti lidu. Tak třeba Izák a Jákob byli smrtí „připojeni ke svému lidu" (Gn 35,29; 49,33) a David „ulehl ke svým otcům" (1Kr 2,10).[10]

Samostatnou a závažnou otázkou je vztah starozákonních textů k víře starověkých Izraelitů. Richard Friedman a Shawna Overton ve své studii[11] poukazují na to, že tajuplné mlčení ohledně tak zásadní náboženské otázky v HB je problematické. Smrt byla neoddělitelnou součástí každodenního života starověkého člověka. Většina lidí se nedožívala více než 40 let, úmrtnost dětí byla ohromná a schopnost poradit si s běžnou nemocí malá. Zdá se být těžko představitelné, že by některá starověká společnost mohla otázce smrti věnovat tak malou pozornost. Toto podezření ještě prohlubuje bohatá evidence zájmu o tuto otázku u okolních kultur Mezopotámie nebo Egypta. Je tedy namístě se ptát, zda obraz, který HB nabízí, odpovídá žité praxi Izraelitů. V tomto kontextu Friedman a Overton poukazují na archeologickou evidenci, a to především na nálezy hrobů z Judska a severního Izraele doby železné.[12] Mnohé z těchto hrobů svědčí o tom, že Izraelité pohřbívali své mrtvé společně s různými předměty denní potřeby, jídlem, amulety, šperky, figurínami, lampami a podobně. Šlo o předměty, jež mohly sloužit jak k výživě, tak k magické ochraně pohřbených.[13] Samotné pohřbívání se dělo ve dvou fázích – v první bylo tělo zemřelého uloženo do hrobu (typickým judským hrobem byl lavicový hrob vysekaný do skály) a v druhé byly kosti přemístěny do repozitoria (ve formě jámy nebo výklenku) a přidány na kopu kostí předků.[14] Je však otázkou, do jaké míry lze tuto péči o mrtvé interpretovat jako kult předků.[15] Ve starověkém Izraeli nejspíše neexistoval kult předků ve smyslu zbožšťo-

10 K tomu M. Suriano: Sheol, s. 1–31; N. Gillman: *Vzkříšení*, s. 57–58.

11 R. Friedman – S. Overton: Death and Afterlife, s. 35–59.

12 R. Friedman – S. Overton: Death and Afterlife, s. 36–40; viz důležitou studii E. Bloch-Smith: *Judahite Burial Practices*. K diskusi a polemice R. Tappy: Did the Dead Ever Die, s. 59–68; J. Kamlah: Grab und Begräbnis, s. 257–297.

13 Viz E. Bloch-Smith: *Judahite Burial Practices*, s. 63–108, 140–141. Některé tyto předměty (především lampy) mohly být zanechány v hrobce proto, že byly nečisté, protože je pozůstalí přinesli společně s mrtvým. Jejich přítomnost by pak nemusela souviset se starostlivostí o zesnulého.

14 E. Bloch-Smith: *Judahite Burial Practices*, s. 48–49.

15 Tak E. Bloch-Smith: The Cult of the Dead, s. 222–224.

vání zemřelých, avšak pozůstalí se o své mrtvé dále starali, připomínali si je a v některých případech se s nimi nejspíš snažili i komunikovat.[16] Archeologické doklady tedy naznačují, že představy Izraelitů ohledně posmrtné existence byly v předexilní době nejspíše bohatší, než napovídá HB. Friedman a Overton dále poukazují na některé náznaky v textech HB, které odkazují ke kuriózním místům, osobám a předmětům, jež jsou etymologicky spojeny se sférou posmrtné existence v příbuzných semitských jazycích. Tak především už zmiňovaný *še'ól*, tajemné bytosti רְפָאִים *refa'ím*, תְּרָפִים *terafím*, אִטִּים *'ittím* nebo profese zabývající se nekromancií אוֹב וְיִדְּעֹנִי *'ób wejidd'oní*.[17] Toto „mlčení" je tedy nejspíše vhodné vysvětlit tím, že za většinou literatury HB stojí kněžské kruhy, které prosazovaly monoteistický jahvistický kult, a oficiální instituce, které se vůči lidové a rodinné zbožnosti stavěly polemicky.[18] Jak již bylo řečeno, důležitým rysem pojetí izraelské víry před helénistickou dobou je důraz na společenství. Zatímco třeba v egyptské víře v posmrtný život je kladen důraz na jednotlivce a jeho osud, biblické přísliby se orientují na pospolitost lidu a národ.[19] V tomto kontextu lze posmrtnou starostlivost o předky interpretovat jako protiváhu vůči krátkosti a křehkosti života jednotlivce zdůrazněním dlouhého trvání rodu. Naším úkolem není dopodrobna přezkoumat náboženské představy starověkého Izraele, považujeme však za nedostatečné, když si studie zabývající se vývojem náboženských představ o posmrtné existenci a vzkříšení v judaismu vystačí s konstatováním, že HB k tématu mlčí, a že se tedy zájem o tyto představy objevuje až v době pozdější.[20]

OTÁZKA PŮVODU IDEJE VZKŘÍŠENÍ

Viděli jsme, že i přes mlčení HB je možné se domnívat, že ve starověkém Izraeli nějaké představy o posmrtném životě existovaly. Odkud se ale v judaismu objevila idea vzkříšení? Tato otázka zaměstnává mysl badatelů už přes sto let. Standardní řešení osciluje mezi těmi, co argumentují pro „interní" vývoj v rámci teologie Izraele a těmi, co upřednostňují „externí" vliv z jiných náboženských tradic. Reprezentativním hlasem první skupiny je Jon Levenson, který ve své vlivné knize[21] tvrdí, že i když HB neobsahuje učení o posmrt-

16 Viz R. Albertz – R. Schmitt: *Family and Houshold Religion*, s. 429–473.

17 K diskusi i výskytům viz R. Friedman – S. Overton: Death and Afterlife, s. 41–45; B. Schmidt: Memory as Immortality, s. 87–100.

18 Viz polemika proti vyvolávání zemřelých (Dt 18,11; Lv 19,31; 20,6.27; Iz 8,19; 65,4; 1S 28) či obětem pro zemřelé (Dt 26,14). Viz R. Friedman – S. Overton: Death and Afterlife, s. 48–51.

19 J. Assmann: *Panství a spása*, s. 165.

20 Kupříkladu H. Cavallin: *Life after Death* nebo N. Wright: *Resurrection of the Son of God*.

21 J. Levenson: *Resurrection*; ale také třeba G. Hasel: Resurrection.

ném životě v takové podobě, v jaké se později vyvine v „pobiblické židovské literatuře“ (jeho označení), obsahuje všechny komponenty nutné k tomuto vyjádření. Zásadní rozdíl je už ve zmiňovaném důrazu na kolektiv – tedy komunitu, rodinu a národ –, v němž se realizuje „spása“ jednotlivce. Jinými slovy, starozákonní koncept obnovy je jakýmsi předobrazem pozdějšího konceptu vzkříšení. Kupříkladu i starozákonní *locus classicus* vzkříšení, tedy Da 12,1–3, je, pokud jde o použitý jazyk a motivy, výrazně ovlivněn Iz 26 a 65–66.[22]

Druhou skupinu tvoří badatelé, kteří jsou přesvědčeni, že lze v judaismu vysledovat historicky zásadní zlom a změnu v nahlížení na posmrtný život a že za tento zlom je zodpovědný konceptuální import z jiného náboženského prostředí. Jednoznačně nejvlivnější je přesvědčení, že idea vzkříšení pochází z perského zoroastrismu.[23] Ve prospěch této teze hovoří fakt, že stejně jako v případě zoroastrismu je i v judaismu myšlenka vzkříšení neoddělitelně spojená s posledním soudem. Takovýto vliv je dobře myslitelný i vzhledem k tomu, že exilní Židé pobývali v Persii. Tzv. „perská teze“ byla opakovaně zpochybňována především pro problematické datování pramenných textů zoroastrismu, avšak v posledních letech odborníci na perskou literaturu přinesli potřebné důkazy o stáří této ideje a „vzkřísili“ plauzibilitu teze.[24] Je proto dobře možné, že perská eschatologie skutečně poskytla konceptuální impulz,[25] ale jak uvidíme při výkladu jednotlivých textů, jenom s obtížemi lze mluvit o jakémkoliv konkrétnějším vlivu – s výjimkou textů, které i v jiných případech vykazují přímé ovlivnění perským myšlením.

Podnět k přehodnocení vlivu řecké kultury a náboženství nabídl ve své provokativní knize Dag Endsjø, který demonstroval překvapivou podobnost řeckých konceptů posmrtné existence s ideou tělesného vzkříšení.[26] Endsjø se ohrazuje vůči převažujícímu mýtu, že Řekové se soustředili jenom na duši a tělo je nezajímalo.[27] Naopak tvrdí, že pro staré Řeky je život možný jenom v těle a známé příběhy o řeckých hrdinech a bozích jsou toho dokladem. Právě v těchto příbězích se objevuje opakující se motiv, že hrdina (např. Asklépios,

22 J. Collins: *Daniel*, s. 391–394; C. Elledge: *Resurrection*, s. 66–71.

23 Viz klasickou práci W. Bousset: Religion des Judentums.

24 Viz Y. Vevaina: Resurrecting the Resurrection, s. 217–220.

25 Důkladnou přehledovou studií o perské eschatologii je např. A. Hultgård: Persian Apocalypticism, s. 39–83.

26 D. Endsjø: *Greek Resurrection Beliefs*.

27 „The idea that the soul could be immortal independently of the body appears to have been completely unknown to most ancient Greeks“ (D. Endsjø: *Greek Resurrection Beliefs*, s. 105). Podobně Bremmer, který představu o nezávislé nesmrtelné duši považuje za „relative latecomer“ ve starověkém světě. J. Bremmer: *The Rise and Fall of the Afterlife*, s. 1. Také starověcí autoři považovali ideu o nesmrtelnosti duše za cizí řeckým představám a domnívali se, že jde o import z Egypta, Babylonu nebo Indie (viz Hérodotos, *Hist.* 2.123; Pausaniás, *Descript. Graec.* 4.32.4; Filostratos, *Vita Apoll.* 8.7.4).

Héraklés, Memnón, Meneláos, Dionýsos, Hektór a další) je po smrti oživen („vzkříšen“) a následně získává tělesnou nesmrtelnost a pobývá mezi bohy. Jak zdůrazňuje Endsjø, jejich nesmrtelnost je demonstrována především skrze získání nezničitelného těla.[28] Obecně převládající mýtus o řecké víře v nesmrtelnost duše (v protikladu k tělu) je podle Endsjøho až důsledkem úspěchu platonismu v křesťanské kultuře.[29] Pro staré Řeky, dobře obeznámené s mytologickými příběhy o vzkříšených hrdinech, bylo zvěstování o vzkříšení Ježíše srozumitelné, a právě proto mělo u nich takový úspěch.

Důležité je zmínit, že Endsjø se nesnaží argumentovat ve prospěch vlivu řeckého „vzkříšení“ na koncept vzkříšení v judaismu – vnímá je spíše paralelně, přičemž ale tvrdí, že na rozdíl od řecké interpretace mluví raně židovské texty převážně o vzkříšení duše/ducha. I když tedy představy o řeckém posmrtném životě zasluhují důkladnou revizi v obecném povědomí, idea eschatologického vzkříšení jako součásti posledního soudu zde nenachází takovou oporu jako v případě perských představ. Zásadní rozdíl je právě v bezprostředním propojení smrti s otázkou spravedlnosti. Původní impulz snad tedy skutečně mohl pocházet ze zoroastrismu v perském období. Tyto ideje však nebyly přejaty přímo, ale byly kreativně přetvořeny a vyjádřeny jazykem vlastní náboženské tradice. Levenson má pravdu minimálně do té míry, že biblické tradice byly s novou ideou kompatibilní, a dokonce v nich měla na co navazovat. Přesto, pokud se nyní podíváme na několik vybraných příkladů, uvidíme, že situace je mnohem komplikovanější a je nutné rozlišovat mezi prvotním impulzem pro koncept vzkříšení a ideovým kontextem, resp. inspirací jednotlivých autorů dochovaných textů.

Nejstarším dochovaným židovským apokalyptickým textem zmiňujícím vzkříšení, který také barvitě mluví o posmrtném životě, je *Kniha strážců* (1Hen 1–36),[30] která pravděpodobně pochází z 3. stol. př. n. l.[31] V tomto textu Henoch vystupuje do nebe, kde se vydává na pouť v doprovodu andělů. V průběhu této cesty vidí „na západě obrovskou vysokou horu, mohutnou skálu a čtyři líbezná místa“ (22,1).[32] Anděl Rafael mu následně vysvětluje, že jde o místa, v „nichž jsou shromážděni duchové zemřelých duší (…) [až] do

28 D. Endsjø: *Greek Resurrection Beliefs*, s. 57.

29 Plútarchos (*Moralia* 328de) nebo Órigenés (*Contra Cels.* 6.2) se zmiňují o tom, že Platón nebyl v jejich dobách příliš čten a znám.

30 *1. kniha Henochova* je moderní označení pro knihu *Maṣḥafa Henok* biblického kánonu etiopské ortodoxní církve, která se dochovala v etiopském dialektu ge'ez. Tato kniha sestává z několika původně samostatných starověkých textů, psaných v aramejštině, které vznikaly v různých dobách a nejspíše byly spojeny až v křesťanském kontextu. Viz F. Siegert: *Einleitung*, s. 190–216.

31 Nejstarší dochovaný fragment tohoto textu (4Q201=4QEn[a]) byl paleograficky datován přibližně do roku 200 př. n. l. Viz J. Milik: *The Books of Enoch*, s. 140.

32 Český text *1. knihy Henochovy* vychází z překladu Z. Poláčka (*Knihy tajemství a moudrosti*, I), avšak často jde o mnou upravený překlad.

dne jejich soudu“ (22,3–4). Dále následuje popis této hory včetně toho, jak jsou v ní duše zemřelých rozděleny:

> Duše spravedlivých jsou odděleny od ostatních, a to fontánou vody a světlem nad ní. Podobně jsou rozděleni i hříšnici, kteří zemřou a jsou pochováni v zemi, aniž byl nad nimi za jejich života vynesen rozsudek. Zde budou jejich duše prodlévat odděleně ve velkých mukách až do posledního dne soudu a stihne je trest a muka zlořečených na věky (…). Tak jsou rozděleny i duše těch, kdo si stěžují a vystavují na odiv svůj zánik poté, co byli usmrceni za dnů hříšníků. A toto bylo stvořeno pro duše lidí, kteří nežili spravedlivě; dokonalé v hříšném jednání: budou odsouzeni spolu s hříšníky, jako jsou oni sami, ale v den soudu jejich duše nebudou poškozeny, ale ani odsud nepovstanou (22,9–13).

Toto popisované místo je místem přechodného pobytu zemřelých do soudu. Je rozděleno na čtyři části pro spravedlivé a hříšníky, přičemž v případě hříšníků se dále rozlišují okolnosti jejich životů a skutků.[33] Co nás v tuto chvíli zajímá především, je nábožensko-dějinné pozadí popisu tohoto místa. Marie-Theres Wackerová ve své precizní analýze ukázala, že vyobrazení z 1Hen 22 je výrazně ovlivněno babylonskou mytologií a řeckými (především orfickými) tradicemi.[34] Jak lokalita podsvětí na západě, tak popis tohoto místa jako veliké hory odpovídá babylonské mytologické topografii a geografii.[35] Orfickým tradicím pak odpovídá především rozdělení „podsvětí“ na několik částí pro odlišné skupiny a také umístění fontány a světla v oddělení pro spravedlivé.[36] Autor *Knihy strážců* se tedy při popisu posmrtného bytí duší nechal bohatě inspirovat.[37] Přesto se však nelze jednoduše domnívat, že právě v těchto tradicích máme hledat původ samotné ideje. Pokud se totiž podíváme do dalších textů, zjistíme, že můžou vycházet z různých kontextů a diskurzů, které však o původu ideje vzkříšení vypovídat nemusí.

Tak kupříkladu v případě knihy *Daniel* je text zmiňující vzkříšení (Da 12,1–3) intertextuálně závislý na textech Iz 26,19 a 66,24.[38] Přestože někteří komentátoři čtou 12,2 („mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou“)[39]

---

33 K rozdílům viz G. Nickelsburg: *1 Enoch 1*, s. 306–309.

34 M.-T. Wacker: *Weltordnung und Gericht*.

35 Pro detailní analýzu včetně referencí viz M.-T. Wacker: *Weltordnung und Gericht*, s. 146–177.

36 M.-T. Wacker: *Weltordnung und Gericht*, s. 211–219. Ve stejné tradici může mít svůj původ podobenství z L 16,19–31.

37 Nejstarší henochovské texty, tj. *Astronomická kniha* a *Kniha strážců*, mají obecně blízko k myšlenkovému dědictví babylonské diaspory. Viz J. Vanderkam: *Enoch*, s. 23–75.

38 Day mluví o Da 12 jako o remytologizaci starší látky z Iz 24–27, která je závislá na Oz 13,14 a 6,1–3. Následně demonstruje, jak tato tradice kreativně demytologizuje dobře známý a rozšířený kanaánský válečný mýtus o bitvě mezi Baalem a Motem. Druhotně tedy v tomto textu vstupuje do hry starší vliv kanaánského mýtu. Viz J. Day: Development, s. 245–257.

39 Biblické texty včetně apokryfů vycházejí z českého ekumenického překladu.

jako odkaz na tělesné vzkříšení,[40] to se v textu neobjevuje. Tito autoři zde hermeneuticky pochybně vidí odkaz na vzkříšení těla právě na základě toho, že se objevuje v Iz 26,19. Jediný explicitní popis formy, ve které spravedliví povstanou, se týká „prozíravých" (מַשְׂכִּילִים *maskilím*), kteří budou po vzkříšení zářit jako záře oblohy a hvězdy (12,3). V Da 8,10 jsou ke hvězdám připodobněni andělé a je možné zde uvažovat o významu, že prozíraví budou vzkříšeni a proměněni v andělské bytosti, což, jak pojednáme níže, je v raném judaismu docela rozšířená představa. Proměnění ve hvězdy je však známo i z řecké koncepce astrální nesmrtelnosti, jejíž popularitu dokládají epitafy z helénistické a římské doby.[41]

Posledním příkladem, který poslouží k ilustraci, je fragmentární text nazvaný *Mesiášská apokalypsa* (4Q521), dochovaný mezi svitky od Mrtvého moře. Jeho rukopis byl paleograficky datován do let 125–75 př. n. l.[42] Název je odvozen od přítomnosti mesiášské postavy v textu (frg. 2 ii 1) a na jiném místě nacházíme i zmínku o vzkříšení mrtvých (frg. 2 ii 12). Nás však v této chvíli zajímá především frg. 5+7 ř. 11–15:[43]

A údolí smrti v [	]וגי מוֹת בֿ
A most pro[pastí	וגשר תהֿ[ומות
Zmrzli prokla[tí	קפאו ארור[ים
A potkali nebesa[	]וקדמו שמים
A vš]ichni andělé	]כ[ל מֿלאכיֿם

Jak postřehl editor textu Émile Puech, popis je velice blízký konceptu mostu soudu Činvat nad údolím smrti, na kterém jsou odděleny duše dobrých od špatných v zoroastrismu (tak *Jasna* 46,10–11; 51,13; *Vidévdát* 19,29–36).[44] Pro spravedlivého je most široký a vede do domu písně, kde duše splývá s Ahurou Mazdou; pro zlého je most úzký a nemůže ho tedy projít – místo toho končí v domu lží, kde ho čekají věčná muka. Zajímavostí je, že v popisech tohoto temného místa pro věčné utrpení se kupříkladu v textu *Mēnōg ī xrad* objevuje představa, že poslední (čtvrté) „peklo" je místem nekonečného mrazu.[45] I když je málo rozšířená, zdá se, že má paralelu zde v ř. 13.[46] Je tedy možné, že

40 Např. H. Cavallin: *Life after Death*, s. 27.

41 J. Collins: *Daniel*, s. 393–394.

42 E. Puech: *Qumran Cave 4.XVIII*, s. 5.

43 Tam, kde to bylo možné, vychází překlady svitků od Mrtvého moře z české edice (S. Segert a kol.). Často však jde o upravený překlad.

44 E. Puech: *Qumran Cave 4.XVIII*, s. 27–28; viz podrobnější výklad v E. Puech: *La croyance des esséniens*, II, s. 688–692.

45 Frg. 7 ř. 13 obsahuje sloveso קפא *q-p-'*, které znamená „zhoustnout". Jakým způsobem toto zhoustnutí nastává, je nutno vyčíst z kontextu. Ve smyslu „zamrznout" se toto sloveso objevuje např. v Sír 43,20. Viz i další doklady v E. Puech: *Qumran Cave 4.XVIII*, s. 28.

46 C. Elledge: *Resurrection*, s. 50–51.

v tomto eschatologickém popisu se autor *Mesiášské apokalypsy* přímo inspiroval kosmologií a eschatologií zoroastrismu.

Uvedené příklady relativně starých svědků vzkříšení demonstrují, že podobná koncepce posmrtného života může být vyjádřena různými způsoby a ovlivněna odlišnými diskurzy a kontexty. I když texty mluví o vzkříšení, jednotlivosti, kterých se tyto koncepce týkají, se mohou značně lišit a jednotliví autoři mohou čerpat z úplně odlišných ideových světů. Tedy i pokud pochází prvotní podnět a inspirace z prostředí perského zoroastrismu, nemusel se tento vliv nutně uplatňovat na konkrétní texty. Jejich zdroje inspirace je vhodné vidět v kontextu otevřeného světa helénismu, ve kterém, i díky společnému jazyku a obecnému zájmu o poznání, nastává míchání kultur i čilá výměna náboženských představ. Zajímavostí je, že v helénistické době pozorujeme i proměny pohřebních zvyklostí Židů. Ty jsou v této době výrazně ovlivněny helénistickou kulturou a postupně se prosazuje individuální pohřbívání do osuárií nebo rakví, jež může odrážet individualizaci posmrtného života.[47] Zároveň je důležité docenit pluralitu společenských a historických kontextů jednotlivých textů a nesnažit se o metodologicky pochybnou rekonstrukci jakési společné teologie judaismu tohoto období. Raný judaismus byl velice různorodý a jeho jednotlivé podoby vycházely z různých zdrojů inspirace (dokonce i z jiných korpusů autoritativních textů) a byly v různé míře otevřené „cizím" vlivům.

ŽIDOVSKÁ APOKALYPTIKA A VZKŘÍŠENÍ

Pokud se snažíme zachytit místo v životě „Izraele", kde se s ideou vzkříšení potkáváme nejzásadněji, dotýkáme se přirozeně fenoménu židovské apokalyptiky. Právě v židovských apokalypsách nacházíme počátek i následující proměny židovských představ o posmrtné existenci a vzkříšení. Nové světlo do studia židovské apokalyptiky přinesl objev svitků od Mrtvého moře a především aramejské rukopisy jednotlivých části *1. knihy Henochovy*, konkrétně *Astronomické knihy* (kap. 72–82) a již zmiňované *Knihy strážců*.[48] Na základě těchto rukopisů bylo totiž doloženo, že tyto dvě apokalypsy jsou svým původem starší než kniha *Daniel*,[49] která byla do té doby považována za nejstarší

47 Viz R. Hachlili: Jewish Funerary Customs.

48 Viz J. Frey: Qumran Discoveries, s. 195–241.

49 Milik paleograficky datoval nejstarší fragment, pocházející snad z původní verze *Astronomické knihy* (4QEnastr[a]), do konce 3. stol. př. n. l. (J. Milik: *The Books of Enoch*, s. 7). Ke *Knize strážců* viz pozn. 31. Všechny části *1. knihy Henochovy* jsou kompletně dochované jenom v etiopském překladu řecké předlohy, která vychází z původní aramejštiny. V některých případech máme k dispozici jak aramejské fragmenty, tak řecký text. V jiných případech jenom etiopský překlad překladu.