

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

**Zmrtvýchvstání v židovském
a křesťanském pojetí**

Resurrection in Jewish and Christian view

Katedra judaistiky

Studijní obor: HT-JU

Forma studia: presenční

Vedoucí práce:
Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor:
Ing. Ivo Paulík

Praha 2007

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval zejména Doc. B. Noskovi za odborné vedení a předání alespoň částečné schopnosti četby hebrejských textů, a rovněž Prof. V. Sadkovi za velkou inspiraci a mnoho užitečných informací.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Zmrtvýchvstání v židovském a křesťanském pojetí napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 1. 5. 2007



Anotace

Tato práce si klade za cíl popsat téma zmrtvýchvstání jako nedílné součásti jak židovské i křesťanské víry. Podkladem jsou kromě sekundární literatury také původní hebrejské a aramejské texty; jde zejména o výňatky z hebrejské Bible, Babylonského Talmudu a některých rabínských textů.

V poznámkách i textu je místy uveden původní hebrejský text zejména tam, kde lze uvést jednoznačnou citaci, ale výklad již provádí práce sama; nebo v místech, kde je užitečné znát přepis v původním jazyce. Zdrojem hebrejských textů byly ve velké většině CD ROMy tradičních hebrejských děl a spisů. Je přirozené, že mé vlastní překlady nebo výklady si nemohou činit nárok na přesnost a závaznost.

Uvádím místy také delší české citace ze zmiňovaných děl pro dosažení lepší představy o jejich obsahu a pojetí, zejména v případě hebrejských textů, které nejsou doposud přeloženy.

Annotation

This Graduation thesis is focused onto resurrection as a topic, an integral part of Jewish and Christian belief. It is based, except of secondary sources, on primary hebrew and aramaic texts, mainly on parts from Hebrew Bible, Babylonian Talmud and some rabbinic texts.

At some places in bottom notes are used an original Hebrew text, mainly, where an explicit citation exists, but the explanation comes from this work. Hebrew texts are used from CD-ROMs with traditional Jewish sacred texts. It is natural, that my own translations or explanations cannot be taken as exactly correct and obligatory.

Longer citations in Hebrew or Czech translation are used, where it is useful for better understanding of their content and conception, mainly in case of Hebrew text, that have not been translated yet.

Obsah

Úvod	9
1. Pojem a chápání zmrtnýchvstání v židovské víře	10
1.1 Pohled Bible	11
1.2 Definice pojmu zmrtnýchvstání	13
1.3 Posmrtný život v Bibli	15
1.4 Mimobiblická svědectví	17
2. Rabínské období a středověk	19
2.1 Základní body tradičního židovského pojetí zmrtnýchvstání rabínského období a středověku	20
2.1.1 Rabínské pojetí zmrtnýchvstání	22
2.1.2 Globální pohled na situaci od raného judaismu	27
2.1.3 Mesiáš a pojetí eschatologie	28
2.1.4 Soudný den	30
2.1.5 Převtělení duší	31
3. Pohled židovské mystiky	33
3.1 Mystické chápání procesu převtělení duše	36
4. Alternativa středověkého židovského pojetí zmrtnýchvstání – Moše ben Maimon	39
5. Shrnutí židovského pohledu na téma zmrtnýchvstání	45
6. Základní schéma křesťanského chápání zmrtnýchvstání	47
6.1 Vliv řeckého myšlení	51
6.2 Vliv židovské tradice	52
6.2.1 Ústřední téma Ježíšovy zvěsti: Království Boží	53
6.3 Křesťanské představy o zmrtnýchvstání	55
7. Velikonoce - eschatologický zlom	65
8. Přejídný stav mezi smrtí a vzkříšením (křesťanský pohled)	70
9. Křesťanské podoby představ o nesmrtelnosti	71
9.1 Vzkříšení mrtvých a druhý příchod Krista v novodobém pohledu	74
9.2 Základní body tradičního novozákonního pohledu	76
10. Chápání vzkříšení v raně křesťanské tradici	78
10.1 Církevní otcové	79
11. Konec času a jeho vazba ke vzkříšení	82
11.1 Biblické svědectví o času druhého příchodu Kristově	84
12. Moderní chápání pojmu vzkříšení	87
Závěr	89
Seznam použité literatury	91
Summary	92

Seznam použitých zkratk

Aram.	Aramejsky, aramejský
BT	Babylonský Talmud
EJ	Encyclopaedia Judaica
Hebr.	Hebrejsky, hebrejský
Ibid.	Tamtéž
JT	Jeruzalémský Talmud
Sanh.	Traktát Sanhedrin Babylonského Talmudu
Srv.	Srovnej
Žid.	židovský

Zkratky názvů biblických knih

Knihy Starého zákona

Gn	1. kniha Mojžíšova
Ex	2. kniha Mojžíšova
Lv	3. kniha Mojžíšova
Nm	4. kniha Mojžíšova
Dt	5. kniha Mojžíšova
Joz	Kniha Jozue
Sd	Kniha Soudců
Rt	Kniha Rút
1 Sam	1. kniha Samuelova
2 Sam	2. kniha Samuelova
1 Král	1. kniha Královská
2 Král	2. kniha Královská
1 Kron	1. kniha Kronik
2 Kron	2. kniha Kronik
Ezd	Kniha Ezdrášova
Neh	Kniha Nehemiášova
Tob	Kniha Tobíáš
Jdt	Kniha Judit
Est	Kniha Ester
1 Mak	1. kniha Makabejská
2 Mak	2. kniha Makabejská
Job	Kniha Job
Ž	Kniha Žalmů
Př	Kniha Přísloví
Kaz	Kniha Kazatel
Pís	Píseň písní
Mdr	Kniha Moudrosti
Sir	Kniha Sirachovcova
Iz	Kniha proroka Izaiáše
Jer	Kniha proroka Jeremiáše
Pláč	Kniha Žalozpěvů
Bar	Kniha proroka Barucha
Ez	Kniha proroka Ezechiela
Dan	Kniha proroka Daniela

Oz	Kniha proroka Ozeáše
Jl	Kniha proroka Joela
Am	Kniha proroka Amosa
Abd	Kniha proroka Abdiáše
Jon	Kniha proroka Jonáše
Mich	Kniha proroka Micheáše
Nah	Kniha proroka Nahuma
Hab	Kniha proroka Habakuka
Sof	Kniha proroka Sofoniáše
Ag	Kniha proroka Aggea
Zach	Kniha proroka Zachariáše
Mal	Kniha proroka Malachiáše

Knihy Nového zákona

Mt	Evangelium podle Matouše
Mk	Evangelium podle Marka
Lk	Evangelium podle Lukáše
Jan	Evangelium podle Jana
Sk	Skutky apoštolů
Řím	List svatého apoštola Pavla Římanům
1 Kor	1. list svatého apoštola Pavla Korint'anům
2 Kor	2. list svatého apoštola Pavla Korint'anům
Gal	List svatého apoštola Pavla Galat'anům
Ef	List svatého apoštola Pavla Efesanům
Flp	List svatého apoštola Pavla Filipanům
Kol	List svatého apoštola Pavla Kolosanům
1 Sol	1. list svatého apoštola Pavla Soluňanům
2 Sol	2. list svatého apoštola Pavla Soluňanům
1 Tim	1. list svatého apoštola Pavla Timotejovi
2 Tim	2. list svatého apoštola Pavla Timotejovi
Tit	List svatého apoštola Pavla Titovi
Fln	List svatého apoštola Pavla Filemonovi
Žid	List Židům
Jak	List svatého apoštola Jakuba
1 Petr	1. list svatého apoštola Petra
2 Petr	2. list svatého apoštola Petra
1 Jan	1. list svatého apoštola Jana
2 Jan	2. list svatého apoštola Jana
3 Jan	3. list svatého apoštola Jana
Jud	List svatého apoštola Judy
Zj	Kniha Zjevení svatého apoštola Jana

Úvod

Muži pracovali v zahradě rabiho Nachmana. Tu zaslechli oddechnutí mrtvého z hrobu. Muži šli a řekli to rabimu. Ten vyšel do zahrady a řekl mrtvému: „Kdo jsi?“ Hlas odpověděl: „Jsem rabi Ašaj ben Jošija“ (...) Tu řekl rabi: „Vstaň pane a pojď do mého domu!”

On ale odpověděl: “Neznáš Písmo. Neboť je v Prorocích psáno: ...Toto praví Panovník Hospodin: Hle, já otevřu vaše hroby... A také je psáno: Prach jsi a v prach se obrátíš. To bude jednu hodinu před zmrtnýchvstáním mrtvých”, odpověděl.

(BT, Šabat 152b).

Myšlenka zmrtnýchvstání je jedním z nejdůležitějších bodů židovské i křesťanské víry. Objevuje se prakticky všude; na mnoha místech Starého i Nového zákona, v obou Talmudech i rabínské literatuře. Nemá jednotnou podobu ani během postupu dějin, ani z pohledu židovského a později vzniknuvšího křesťanského, a dokonce ani jednotlivých židovských směrů, ale základní odkaz této doktríny je společný: Mrtví jednoho dne vstanou.

1. Pojem a chápání zmrtevýchvstání v židovské víře

Podle židovského chápání je proces stvoření světa, existence i zániku dán od počátku všeho, co jest, a směřuje ke svému cíli v budoucnu. Narozdíl od jiných předovýchodních národů, jež tok dějin chápaly cyklicky, Izrael jej vnímal lineárně. Příroda se obrozuje každé jaro a zázrak životodárného deště je předobrazem zmrtevýchvstání. Nepřekvapuje nás tedy, že rabínská liturgie spojuje modlitbu za déšť s modlitbou velebící Boha, který oživuje mrtvé. Když tedy Žid vyznává vzkříšení, zapojuje se do velikého řetězu existence přírodního řádu.¹

Doktrína o zmrtevýchvstání je nedílnou součástí židovského náboženství, a i když se v něm setkáváme s velmi mnoha rozdílnými názory, podobami výkladu a místy si až protiřečícími výroky, bez ní si nelze judaismus jako celek představit. V hebrejštině se pojem zmrtevýchvstání označuje v podstatě shodně s naším překladem - *techiat ha metim* (תחיית המתים), tedy v překladu (znovu)vstání mrtvých. S myšlenkou zmrtevýchvstání, posmrtného života a mesiášského věku, tedy s pojmy spolu úzce souvisejícími, se setkáváme prakticky ve všech posvátných židovských textech – tedy především v Tóře, Tanachu, Mišně, obou Talmudech, rabínských textech i textech středověkých komentátorů. Postupně tedy rozebereme tyto zdroje a pokusíme se vyvodit stručné závěry a vyhodnocení.

¹ Srv. Kol. autorů, *Knihy tajemství a moudrostí I.*, Vyšehrad, Praha 1998, kap. 43

1.1 Pohled Bible

Jak již bylo zmíněno, myšlenka zmrtvýchvstání má své prameny již ve Starém zákoně, kde se vyskytuje na velmi mnoha místech, která nyní blíže zmíníme. Tato první vyjádření jsou pro další vývoj judaismu stěžejní; postupem času dochází k dalším a dalším výkladům, zdůvodňováním a rozšiřováním tohoto pojetí smrtelnosti resp. nesmrtelnosti člověka.

Avšak dnes, pravděpodobně stejně jako i dříve, velmi mnoho prostých Židů na otázku posmrtného života odpoví, že jejich učenci o něm příliš jasně nemluví a ani neučí. Častý postoj zní zhruba takto: „Jednou budu mrtev, tak jednoduše budu mrtev. Nikdo mi z onoho světa nepřijde říci, jestli posmrtný život skutečně je.“

Důvodem tohoto možná překvapivého zjištění je fakt, že ačkoliv židovství jako celek, stejně jako Bible sama, definitivně fakt zmrtvýchvstání potvrzuje, nepodává jasný a jednoznačný závěr. Není tedy pravdou, že by Bible či rabínská literatura existenci takového života jakkoliv zpochybňovala, jen o něm (jakožto celek) nehovoří přímočaře a jasně. Tanach jako autoritativní text se o něm hovoří zmiňuje v I. i II. Královské, Danielovi, Žalmech či Jobovi nebo Izajášovi. Prorok Daniel o něm hovoří ve 12. kapitole, 2. a 3. verši takto:

„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.“

Toto vyjádření zní velmi konkrétně a nedává příliš možnost pochyb či nejasných interpretací. Podobně je tomu v 1 Kr 17,19-24, kde se popisuje modlitba proroka Elijáše k Bohu a prosba za navrácení jeho duše synu vdovy poté, co již zemřel. Tento případ zmiňuji zejména pro jeho zvláštní a ojedinělou povahu, neboť se nejedná o vzkříšení mrtvých na konci světa:

On jí řekl: "Dej mi svého syna!" Vzal jí ho z klína, vynesl jej do pokojíka na střeše, kde bydlel, a položil ho na své lože. Pak volal k Hospodinu: "Hospodine, můj Bože, cožpak i té vdově, u které jsem hostem, způsobíš zlo a přivodíš jejímu synu smrt?" Třikrát se nad dítětem sklonil a volal k Hospodinu: "Hospodine, můj Bože, ať se prosím vrátí do tohoto dítěte život!" Hospodin Elijášův hlas vyslyšel, do dítěte se navrátil život a ožilo...

Podobně je tomu v 2 Kr 13,22, kde písmo popisuje případ obživnutí jednotlivce:

„Jakmile muž přišel do styku s Elišóvými kostmi, ožil a postavil se na nohy.“

Myšlenka zmrtvýchvstání se v židovství velmi úzce pojí s učením o mesiáši, který na konci věků přijde spasit svět. S tím také souvisí pojem *příštího světa* (olam ha ba), jemuž se budeme věnovat později. Uvedené verše je tedy skutečně možno považovat v tomto směru za velmi specifické. Jak je tedy vidět, chápání problematiky může být velmi široké a v rámci jednotlivých židovských frakcí se i může značně lišit. Pojd'me se

tedy podívat na spojitost židovského chápání zmrtvýchvstání a jeho souvislosti s příchodem mesiáše a příštího světa.

1.2 Definice pojmu zmrtvýchvstání

Nejobvyklejší biblická vyjádření lze vyjádřit vírou, že ke konci věků mrtví znovu ožijí a budou opět žít na zemi. V tomto pojetí bychom měli rozlišit mezi vírou v osobní existenci v jiném světě poté, co zemřeme, nebo ve víru v posmrtnou existenci lidské duše.

Bible chápe smrt jako poslední okamžik naší pozemské existence, jak to dokládá 2 S 14,14:

„Vždyť jsme smrtelní, jsme jako po zemi rozlitá voda, která se nedá sebrat. Bůh však nechce život odejmout a velmi se rozmýšlí, aby zapuzeného od sebe zapudil nadobro.“

Setkáváme se však i s místy, kde Písmo hovoří o výjimkách – lidech, které Bůh k sobě vyvýšil na nebesa. Jedná se o případ Enocha či Elijáše (Gn 5,24; 2 Kr 2,1). Teprve postupem dějin se začala zejména v rabínské literatuře formovat podrobnější doktrína o Boží odměně spravedlivých a odplatě za zlé skutky. Původně zdá se byla směřována do pojetí děje na tomto světě, ale zejména v době helénského vlivu se počala myšlenka zaměřovat na zúčtování na světě posmrtném. Co tedy Bible doposud praví časově neurčitě, to rabínské pojetí zpřesňuje a rozvíjí. Tóra praví:

„Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji, zdeptal jsem, a zase zhojím, není, kdo by vytrhl z mé ruky. Pozvedám ruku k nebi a pravím: Já jsem živ navěky!”²

Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.“³

Starý zákon ale zatím nestanovuje, kdo dojde vzkříšení, kdy se tak stane a jaký průběh bude událost mít. Pouze lze spatřit důraz a autoritu, s jakými je toto tvrzení zapsáno. Lze je spatřit zejména v duplicitním uvedení výrazu אֱנִי אֱנִי v biblickém textu zmíněného Dt 32.

Rovněž v Ez 37,1-14 a Iz 53,8 se setkáváme se zajímavými narážkami či podobenstvími na smrt; v prvním případě se jedná o část známou jako Údolí suchých kostí a v druhé zmiňované o nám křesťanům důvěrně známou pasáž o služebníkovi Božím, neboť v těchto verších je popsáno jeho umírání. Ezechiele později rozebírá Raši i Babylónský Talmud⁴.

Avšak myšlenka vzkříšení mrtvých se konkrétněji a úplněji objevuje až ve zmíněném Da 12,2-3:

„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.“

² Dt 32,39-40

³ 1S 2,6

⁴ Sanh. 92b

Podobně se jasnější výrazy objevují také u Iz 26,10, jenž již poměrně konkrétně říká:

„Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou! Probuďte se, plesejte, kdo přebýváte v prachu! Vždyť tvá rosa je rosou světél, porazíš i zemi stínů.“

Ani zde se ale ještě neobjevuje, kdo bude vzkříšen a kdo ne. Rovněž ještě není vidět přímá spojitost s příchodem mesiáše. Ovšem tato pasáž hovoří jasněji mimo jiné také proto, že se zdá být poměrně pozdní, pocházející až z helénského období.⁵

1.3 Posmrtný život v Bibli

Podobně se Starý zákon ještě nepříliš podrobně vyjadřuje o posmrtném životě, jenž se zmrtvýchvstáním úzce souvisí. Je však chápán jako individuální jev, tedy rozdílně od vzkříšení celého lidu, jak bude lépe vidět v pozdějších rabínských písemnostech.

Již v Nu 16, 33 se praví:

„Sestoupili do podsvětí zaživa se vším, co bylo jejich, a země se nad nimi zavřela; zmizeli z prostředku shromáždění.“

V podobném duchu podsvětí připomínají i další místa v Písmu, jako například Ž 6,6, Iz 38,18 či 1 S 28,8. V posledně jmenované knize se přímo objevuje zmínka o věštění pomocí ducha zemřelého člověka, což byl jev, jenž tehdejší společnost

⁵ EJ, heslo Resurrection

patrně dobře znala, neboť se k němu na mnoha místech vyjadřuje a zmiňuje jej běžně. Dobrou ukázkou postoje společnosti k takovýmto praktikám může být například Ex 22,17:

„Čarodějníci nenecháš naživu.“

Je zde zmíněna jakási kategorie čarodějníků, kteří mají být vymýceni a jednou z jejich praktik má být právě komunikace se záhrobím.

Ještě jasněji se o tématu zmrtvýchvstání vyjadřuje až zmíněný Daniel ve 12. kapitole, kde jasně líčí úděl mrtvých. Jasněji je myšleno v tom smyslu, že se již zřetelně rýsuje linie pojetí, dělící osudy mrtvých na dvě stezky – život věčný pro spravedlivé a pohanu pro hříšníky. Také se již ustavuje představa *šeolu* (שאוּל), podsvětí, kam sestupují duše hříšníků. Dokládá to například Ž 30,4:

„Vyvedl jsi mě z podsvětí, Hospodine, zachoval jsi mě při životě, abych neseštopil v jámu.“

Naopak Job v 19. kapitole naznačuje existenci jiného světa, kam po smrti přicházejí spravedliví a patří na Boha.⁶ Rovněž v 1 S 28 se již počíná rýsovat židovské pojetí, které se v zásadních bodech má udržet i do budoucna. Stanovuje, že po naší vezdejší existenci následuje posmrtný život v budoucím světě, mesiášské vykoupení a vzkříšení mrtvých.⁷

⁶ Job 19, 25-27

⁷ Kol. autorů, Slovník židovsko-křesťanského dialogu, OIKOYMENH, Praha 1994, str.

Pokud bychom ale téma pojali širěji a hledali v biblických knihách místa hovořící o posmrtném životě, našli bychom jich bezpočet. Zmíňme jen Gn 25,8 a 17, Gn 35,29, Gn 49,33, Lv 25,3, Dt 11,13, Dt 32,50, 2 Kr 22,20, Neh 9,5 či Da 12,2.

1.4 Mimobiblická svědectví

Měli bychom také zmínit, že vedle biblického kanonického pojetí existuje také výrazné a nepřehlédnutelné svědectví apokryfů, například 2. Henochovy knihy ze 2. st. př. n. l. V ní Henoch mimo jiné putuje "po nebi", hovoří s "anděly" atd.⁸

„Ve 22. kapitole nalézáme místo, kde pobývají duchové, respektive duše zemřelých. Představa *šeolu*, kdysi všeobecně prostoru existence stínů, je nyní členěna a diferencována. Je také určena přesněji prostorově: svět, kde se zdržují mrtví až do posledního soudu, neleží jednoduše v nitru země, nýbrž na západě v říši zapadajícího slunce v pohoří, kde jsou čtyři různé prostory (jeskyně). Spravedliví a hříšníci jsou odděleni; hříšníci čekají na soud v temnotě, zatímco spravedliví dlí ve světle shromáždění kolem životodárného pramene.“⁹

Podstatné ale je, že ačkoli se kanonická Bible o Henochovi vyjadřuje dosti stručně, přesto vyznává, že „... chodil Henoch s Bohem. A nebylo ho, neboť ho Bůh vzal.“¹⁰

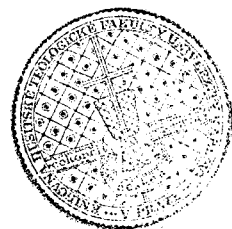
Ještě před tím, než židovská ústní tradice došla svého zafixování v Mišně a později obou Talmudech, objevují se ještě

⁸ Kol. autorů, *Knihy tajemství a moudrosti I.*, Vyšehrad, Praha 1998, kap. 43

⁹ Ratzinger, J., *Eschatologie, smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str.

74

¹⁰ Gn 5, 24



další představy jakoby na pomezí dvou období – biblického a rabínského. Zmiňme alespoň 4. knihu Ezdrášovu z období zhruba konce 1. století občanského letopočtu. „Také zde bydlí mrtví v různých komorách, také zde jsou duše zemřelých nositeli dalšího života.“

Společná s Henochem je myšlenka, že odměňování spravedlivých již započalo. Avšak zatímco v Henochovi je uvalen trest až posledním soudem, začíná trápení bezbožných a hříšníků u Ezdráše již v přechodném stavu, takže se jejich situace na mnoha místech zdá být už definitivním peklem.¹¹

O existenci podsvětí a záhrobního života v kultuře Starého Izraele tedy není pochyb již jak u starých částí Bible, tak i u novějších a apokryfních spisů, ale ještě není vidět důkladné zpracování myšlenky, které mělo přijít teprve s obdobím raného judaismu a ještě později s působením talmudických učenců a středověkých komentátorů a filosofů.

¹¹ Ratzinger, J., *Eschatologie, smrt a věčný život*, Barrister & Principal, Brno 1996, str.

2. Rabínské období a středověk

Jak již bylo naznačeno v předchozí kapitole, v obdobích prvních rabínů, během redakce Mišny a Talmudů i stoletích následujících se doktrína o zmrtvýchvstání vyhraňuje, dostává přesněji definovanou podobu a stává je jednou z důležitých součástí judaismu. Již v traktátu Sanhedrin Babylónského talmudu na počátku mišny čteme: „*Celý Izrael má podíl na budoucím světě...*“¹² Tento text se záhy odvolává na Iz 60, 21 a je patrné, že pojetí rabínů je oproti starozákonnímu textu již odvozené, značně vyhraněné a již samostatné. Text ale vzápětí vyjmenovává výjimky z tohoto pravidla, lidi, kteří právo na tento podíl ztratili v důsledku svých hříšných činů a myšlenek. Požehnání budoucího světa tedy musí být zasloužené a v širším slova smyslu to platí i pro *góje*. Podíl na *Olam ha-Ba* tedy mají *všichni* spravedliví na celém tomto světě.

Je ale nutno zmínit, že v rabínské době již zdaleka neexistoval jednotný názor ani jak v měřítku všeho židovstva, ale již ani mezi učenci samotnými. Jak historie ukázala, názorové sjednocení již nikdy nenastalo. Existují však základní body, v nichž se prakticky všichni učenci většinových směrů shodují a ty se v zásadě nemění již od dob redakce Mišny.

Například slavný Maimonides (12. st.) doktrínu o zmrtvýchvstání zahrnul do svých Třinácti článků víry, základní sumy dogmat středověkého židovství. Těchto pravd jsou pak všichni Židé povinni se držet a vyznávat je. Myšlenkovou koncepci Maimonida se bude samostatně zabývat pozdější

¹² BT, Sanh. 90a

kapitola, ale zmiňme zde alespoň náznak. V posledním, třináctém článku stojí:

„Věřím ve zmrtvýchvstání mrtvých, jež přijde od Boha, budiž požehnán.“

Pojďme se tedy blíže podívat na články a výroky, týkající se této záležitosti.

2.1 Základní body tradičního židovského pojetí zmrtvýchvstání rabínského období a středověku

Antonius řekl rabimu: „Tělo i duše se mohou osvobodit od soudu. Neboť tělo řekne: „Duše zhřešila, neboť ode dne, kdy se ode mne oddělila, jsem jako tichý kámen v hrobě.“ A duše řekne: „Tělo je hříšník, neboť ode dne, kdy jsem se od něho oddělila, létám jako pták.“ Rabi odpověděl: „Řeknu ti podobenství. Čemu se tento případ podobá? Králi z masa a kostí, který měl krásný ovocný sad s libým zralým plodem. Sem umístil dva strážce, aby jej hlídali. Chromého a slepého. Řekl pak chromý slepému: „Vidím krásný zralý plod. Pojď, zvedni mě, já jej utrhnu a pak jej sníme“. Slepý tedy vzal chromého na záda a tak utrhli plod a snědli ho. Za chvíli se vrátil vlastník a řekl jim: „Kde je můj plod?“ A chromý odpověděl: „Mám snad nohy, abych mohl chodit?“ A slepý mu řekl: „Mám snad oči, abych viděl?“ Co udělá majitel? Posadí chromého na záda slepému a odsoudí je jako jednoho - podobně Svatý, budiž požehnán, bude soudit tělo a duši jako jedno.

(BT, Sanh. 91a-b)

Období, jemuž se nyní budeme věnovat, je velmi časově i názorově obsáhlé. Není proto možné jej celé pochytit, ale budeme se snažit především o náčrt základních tezí nejvýznačnějších učeneckých autorit. Pomineme stranou okrajové postoje, různé heretické směry a obecně nekanonické prameny.

Raši i další velcí komentátoři interpretují výše uvedený Maimonidův text v zásadě shodně a to tezí, že spravedlivý mrtvý pak bude předurčen k věčnému životu na nebesích (přesněji řečeno v zahradě Eden), zatímco hříšný k věčnému zatracení v pekle (*gehinnon*, resp. aram. *gehena*). Toto pojetí rozvedeme později.

Raši se také společně s textem Talmudu vyjadřuje k případům, kdy člověk nemá tento podíl mít: „...Ale tito nemají podíl: ti, kdo tvrdí, že nauka o zmrtvýchvstání nepochází z Tóry, ti, kdo tvrdí, že Tóra nebyla seslána od Boha, a Epikurejec.“¹³ Podobně i jeden z nejvýraznějších učenců přelomu 9. a 10. století Saadia Gaón ve svém stěžejním díle *Emunot va Deot* píše:

„Všichni spravedliví, kteří litují svých hříchů, ožijí. Pouze nevěřící a ti, kdo zemřeli bez lítosti, zůstanou (*v zemi*).“¹⁴

Odkud se však přesně nese tato myšlenka, která se později stala doktrínou? Přímo Babylónský Talmud¹⁵ si klade tuto otázku velmi často. Odpovídá například odvoláním se na biblický text

¹³ BT, Sanhedrin 90a: ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס

¹⁴ *Emunot va Deot* 7

¹⁵ BT, Sanhedrin 90b

Nu 18,28¹⁶, ale odpovědí a dalších návazností na tuto pasáž se v něm i rabínské literatuře obecně vyskytuje velmi mnoho. Hned v témže talmudickém traktátu vstupuje do debaty rabi Simai stavící na doslovném znění jiného biblického verše:

„Ustavil jsem s nimi také svou smlouvu, že jim (*tj. praotcům*) dám kenaanskou zemi, zemi jejich putování, kde pobývali jako hosté.“¹⁷

Z plurálu v tomto textu usuzuje, že země byla dána jak konkrétním osobám, tak i jejich potomkům a pokud jim byla dána, je to zárukou jejich příštího života (v ní). Stejně tak toto místo vykládá i Raši.

2.1.1 Rabínské pojetí zmrtvýchvstání

Jak tedy bude podle židovské tradice zmrtvýchvstání vlastně probíhat? Patrně se nenajdou dva učenci, mající na tuto záležitost identický názor. Pohledy se různí ve všech ohledech, zmiňme proto jen nejdůležitější momenty a citace významných židovských osobností talmudické doby či středověku.

V midraších i jiných rabínských pramenech se objevuje hned několik variant toho, co se má stát v okamžiku zmrtvýchvstání. Vždy je ale stěžejní myšlenka příštího světa, hebrejsky *olam ha ba* (עולם הבא), jenž má v tento okamžik nastat.

¹⁶ „Tak budete pozdvihovat také vy oběť pozdvihování Hospodinu, totiž ze všech svých desátků, které od Izraelců přijmete, a z nich odevzdáte Hospodinovu oběť pozdvihování knězi Áronovi.“

¹⁷ Ex 6,4

Jaká má tedy být podoba této události? Předně, kdo bude vzkříšen? Odpovědí je již sám zmíněný výrok, že „Celý Izrael má podíl na budoucím světě“. Avšak vzápětí na to se objevuje mnoho variant tuto tezi upravujících. Sám Maimonides (který zmiňuje právě uvedený výrok) dodává, že existují skupiny lidí, kteří tuto možnost ztratili¹⁸. Jsou jimi zejména smrtelní hříšníci, kteří pro své ohavné činy do tohoto světa nevstoupí. Ale „(...) Bůh ve své nekonečné milosti vymezil prostor i pro ty, kteří nemají dost vlastních zásluh a díky nim i tito lidé mohou mít na budoucím světě podíl.“¹⁹

Další důležitou otázkou také je, jakou podobu bude tento budoucí svět mít; zda reálnou (fyzickou jako tento) nebo jinou. Rovněž v této věci se názory učenců různí. Rozpětí jejich pojetí je tak široké, že je ani nelze detailněji zmínit. Je však patrné, že lze tyto představy rozdělit právě do dvou hlavních kategorií, z nichž jedna představuje podobu reálnou a druhá jakýsi imaginární svět duší. Představitelem druhého zmíněného názorového směru je například Maimonides, hovořící o jakémsi světě duší (עולם הנשמות).²⁰ Právě takto má vypadat ona zahrada Eden, příbytek duší, odkud ony sestupují do těl při vtělení a zpět se vracejí po smrti.

Případy názorů o příchodu reálného světa jsou však mnohem častější a učenci řeší, jak bude tento svět vypadat včetně nejmenších detailů ze všedního života.

¹⁸ Maimonides, Laws of Repentance online <http://isfsp.org/sages/rambam5.html> (25. 4. 2005)

¹⁹ Midraš Talpiot 27a

²⁰ Maimonides, Hilchot Tešuva 8,8; Midraš Tanchuma, Va Jikra 8

Midraš praví, že zemřelý vstane tak, jak zemřel. Tedy kdo zemřel němý, povstane němý atd. Bůh podle Midraše Raba i Zoharu říká: „Ať povstanou tímtež způsobem, jako zemřeli a po zmrtvýchvstání já je uzdravím.“²¹ Tato myšlenka je postavena na talmudickém výroku, že Bůh při stvoření světa skryl část slunečního svitu a jeho léčivou sílu nechal zčásti pro svět příští a spravedlivé v něm.²² Důležité je zmínit, že tento náhled se opírá o další výrok, tentokrát ze Zoharu. Pokud se totiž lidé mají znovuzrovnat ve svých starých tělech, musí být nějakým způsobem zajištěno, aby proces chátrání lidské schránky toto pojetí nezpochybňoval. S tím se Židé vyrovnávají výrokem, že tělo obsahuje jednu základní kost *ecem luz* (עצם לוז), která takovéto zkáze nikterak nepodléhá. Na základě této kosti pak Bůh znovu vybuduje tělo spravedlivého.²³

Talmud také řeší, jak budou vstalí z mrtvých oblečeni. Pochopitelně, že i v tomto nastávají mezi učenci značné rozpory. Jeden například tvrdí, že každý povstane ve svém rubáši. V textu stojí:

*Rabi Natan řekl: „oblečení, ve kterém byl člověk pohřben, povstane s ním“.*²⁴

Opačný postoj ale zaujímá rebe (Jehuda Ha Násí) tvrdící, že „mrtvý vstane v obleku, v němž obvykle za života chodil“.²⁵

²¹ Midraš Raba, Berešit 95

²² BT, Nedarim 8b: אין גיהנם לעולם הבא אלא הקדוש ברוך הוא מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה...

²³ Zohar 2,28b:

...דהא גרמא חד ישתאר מן גופא תחות ארעא, וההוא לא אתרקב וגא אתבלי בעפרא לעלמין.

²⁴ BT, Nida 61b

²⁵ JT, Ketubot 12,3

Podobně jako výčet těch, kteří povstanou a kteří ne, rabíni také řeší, v jakém pořadí budou mrtví vstávat. V traktátu Klajím jeruzalémského Talmudu stojí:

„První vstanou pohřbení v Izraeli, následovat budou ti pohřbení mimo něj a nakonec (povstane) Mojžíšova generace, jež vyšla z Egypta.“²⁶

Myšlenka, že jako poslední budou vzkříšeni praotci Abrahám, Izák a Jákob (označení jako *ti, kdo spí v Hebronu*), se rovněž v Babylónském Talmudu objevuje vcelku jasně.

V každém případě ale podle Zoharu první budou vzkříšeni v uvedených oblastech spravedliví.²⁷ Rovněž podle tohoto spisu vzkříšení těch, kteří vynikali ve studiu Tóry, bude předcházet vzkříšení osob jen plnicích micvot.²⁸ Objevují se ale i jiné varianty, například že zmrtvýchvstání nastane podle sledu alefbetu či podobně, ale to jsou již pouze menšinové názory.

Důležitá otázka se také vznáší v okamžiku, kdy se ptáme po osudu těch, kdo budou v době vzkříšení žít. Zemřou i oni jen proto, aby zase povstali? Saadia Gaón v *Emunot va deot* přímo praví, že toto téma je obecně velmi nejasné, neboť Židé nemají text, o který by se bylo možno pevněji opřít.²⁹

Pozdější Zohar ale tuto událost popisuje poměrně detailně, ovšem mystický spis toto může učinit bez potřeby opory jiných textů, narozdíl například od Talmudu či Mišny.

²⁶ JT, Klajím 9,3; Ketubot 12,3; Zohar I, 113a

²⁷ Zohar 2,140a

²⁸ Zohar 2,182a

²⁹ *Emunot va-deot* 47

(...) vše mimo Boha bude poraženo a již nebude více; dokonce i smrt, do tohoto času spojená s druhou stranou bude nyní přímo od Boha. (Bude) pro ty, kteří do tohoto okamžiku nezemřeli a on je ihned pozvedne, aby na světě nezbylo nic ze špíny hříchu, který je příčinou smrti a bude nový svět, dokonalý z rukou Svatého, budiž požehnán.³⁰

Z tohoto textu jasně vidíme, že podle mystického pohledu všichni, kdo budou v ten okamžik naživu, zažijí na okamžik smrt, aby se očistili a do nového světa vstoupili bez poskvrny, aby se dále nepřenesla stopa hříchu kazícího starý svět. Ale Všemocný tyto mrtvé opět hned vzkřísí, aby měli podíl na budoucím světě.

Co se však přesněji stane s těmi, kdo budou naživu v okamžik tohoto hromadného vzkříšení mrtvých? Pokud budou hříšní a nebudou se moci stihnout očistit v geheně, budou muset projít velkým soudem? Jedna z odpovědí je, že ne a jen proces jejich čištění bude velmi urychlen a zintenzivněn. I velmi hříchy zašpiněné duše se tak stihnou připravit na vstup do *Olam ha-Ba*, ale přesnější popis či odůvodnění takovéto hypotézy již schází.

Podle rozšířené židovské tradice po smrti duše nejprve putuje do Geheny, aby se očistila. Zde je ale třeba zdůraznit rozdíl od křesťanského pojetí pekla, kam putují jen zlé duše, aby zde trpěly. Podle židovského pojetí tomu tak není, avšak hovoří se mimo jiné o tom, že duše na takovémto místě může setrvat až dvanáct měsíců, pokud je hříchy zatížena (jakoby zašpiněna) hodně. Hřích je tedy jednoznačně vnímán jako špína, jak již

³⁰ Zohar 2,108b:

...ראו כי אני הוא סגי, מאי עתה, אלא דלא הוה קדם לכן, והווא זמנא ליהוי, אמר קודשא בריך הוא, עתה ראו מה דלא יכלתון למיחמי מקדמת דנא, כי אני אני תרי זמני אמאי, אלא לדייקא דהא לית תמן אלהי"ם...

zmiňuje Zohar výše. Tento proces, zdá se, může být bolestný, ale účelem není utrpení, nýbrž ono čištění a příprava duše na vstup do zahrady Eden.

2.1.2 Globální pohled na situaci od raného judaismu

V návaznosti na předchozí kapitoly je třeba zmínit podstatnou skutečnost. Je jí fakt, že kromě farizeů, tanaitů, amorejců a pozdějších rabinů existovaly také jiné židovské frakce, které s nimi tyto postoje nesdílely. Jmenujme alespoň saduceje a později karaity, kteří se vyznačovali mimo jiné jedním společným znakem – odmítali totiž ústní židovský zákon, tradici. Považovali ji (narozdíl od Tanachu) za výtvor lidí a proto nehodný respektu a autority. To má značný dopad i na jejich názory na posmrtný život a zmrtvýchvstání, neboť, jak již bylo řečeno, právě v Talmudu dochází k přesnějšímu formování těchto představ, které později přebírá a dále posouvá kabala i středověká filosofie.

Tyto okruhy měly patrně vlastní, případ od případu jiný názor na uvedená témata. Zmíňme jen, že například v Ježíšově době, kdy se tyto pohledy v židovství formovaly, saduceové ve vzkříšení naprosto nevěřili.³¹ V zásadě vyznávali, že tělo a duše umírají společně.³²

³¹ Eliade, M., Dějiny náboženského myšlení, OIKOYMENH, Praha 1996, str. 239

³² Kol. autorů, Slovník židovsko-křesťanského dialogu, OIKOYMENH, Praha 1994, heslo Posmrtný život, str. 106

2.1.3 Mesiáš a pojetí eschatologie

S myšlenkou příštího světa a souvisejícího vzkříšení mrtvých je postava mesiáše velmi těsně spjata. Bylo to již naznačeno výše, ale zde tento fakt upřesněme.

Myšlenka apokalypsy v židovském chápání má velmi blízko k jiným dřívějším či soudobým směrům. Velmi mnoho společných znaků můžeme nalézt mj. v iránské mytologii, což bezpochyby není náhoda. Tamní staré kultury měly jistě na vývoj mnoha židovských pohledů značný vliv; zejména zmiňme dualistické chápání dobra a zla či hříšných a spravedlivých.

Důležitým momentem je Danielovo vidění *Věkovitého*³³ a soudu, kde prorok spatřuje z nebe sestupující bytost, jakoby *Syna člověka*.

„Viděl jsem v nočním vidění, hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka; došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctivali všichni lidé různých národností a jazyků. Jeho vladařská moc je věčná, která nepomine, a jeho království nebude zničeno.“³⁴

Zde se velmi zřetelně nabízí souvislost s představou Prvotního člověka, pocházející již z kaldejských mýtů. Tu později převzalo židovství a rozpracovalo ji do představ *adama kadmona* (אדם קדמון), prvně se objevující ve 13. století n. l., avšak mající základ v Gn. 1,26. Rozdíl ovšem je, že

³³ Dan 7,9-14

³⁴ Dan 7,13-14

v kabalistickém pojetí existoval tento prvotní člověk již *před* stvořením.

Podobná změna je vidět ve srovnání zmíněného Daniele a Henocha oproti pozdější apokalyptické literatuře. Zprvu není totiž zlo personifikováno, kdežto postupem vzniká představa *Satana* (שטן), již konkrétní bytosti, symbolu zla a odpůrce Boha. Podle 4. knihy Ezdrášovy „Bůh stvořil ne jeden věk, ale dva.“³⁵ Před příchodem mesiášského věku moc Satana vrcholí a nastanou všemožné pohromy, oznamující brzký konec světa a příchod světa nového, kde bude vládnout sám Bůh. „V rozhodující eschatologické bitvě Bůh Satana porazí, zničí nebo zkrotí všechny demony a nakonec ustanoví své království a bude rozdávat věčný život, radost a mír.“³⁶

Rovněž zde je vidět nápadná podobnost s íránským dualismem a symbolem boje dobra proti zlu. Ovšem není zde patrný důraz na postavu mesiáše, který je chápán spíše jako král tohoto Božího lidu a světa. Objevují se ale i takové názory, že mesiášský věk bude *předcházet* konci tohoto světa a „...bude tedy jakousi přechodnou vládou, *milleniem*. Toto mesiášské království má trvat 400, 500 nebo 1000 let. Po něm přijde všeobecný soud a zánik světa. Sám mesiáš zemře a vše se navrátí do primordiálního ticha, totiž do chaosu. Po sedmi dnech se probudí věk, který do té doby spal (...), jinými slovy tu bude nové stvoření, vzkříšení mrtvých a věčná blaženost.“³⁷

Kdo však bude onen mesiáš? Pomiňme nyní křesťanský pohled a spatříme, že pozdější středověké židovství poměrně běžně zná spasitele dva; Syna Josefa (nebo také Efrajima),

³⁵ 4 Ezd. 7,5

³⁶ Eliade, M., *Dějiny náboženského myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1996, str. 241

³⁷ *ibid.*, str. 242

vycházejícího z Izajášova líčení trpícího služebníka Hospodinova (עַבְדֵי יְהוָה) a syna Davidova. První, menší mesiáš bude dočasně v boji se silami zla poražen, ale právě tato porážka připraví příchod Spasitele velkého a konečného, který oživí zabitého předchůdce, pak celý Izrael a nastolí příští svět.³⁸

Některá pojetí radí mesiáše mezi věčné bytosti, po bok Elijáše a jiných osobností, které byly (či budou) Bohem vzaty do nebe. Podle některých rabínských zdrojů byl mesiáš ihned po svém narození ukryt v ráji, nebo s Elijášem v nebi.³⁹

2.1.4 Soudný den

Otázkou ale nadále zůstává, zda a jak bude podle židovských představ probíhat poslední soud, o kterém vidíme mnoho zvěstí také v Novém zákoně. Rovněž zde se stanoviska učenců značně různí a pohybují se v podstatě mezi dvěma krajními variantami: buď žádný soudný den nebude a duše je souzena každá zvlášť po své pozemské smrti, nebo naopak.

V zásadě je ale možno rozeznat tři názorové směry: Podle Maimonida, Nachmanida a jiných, velký soudný den nastane po zmrtvýchvstání a všechny žijící bytosti budou souzeny pro své skutky. Další velký učenec Ramban (Maimonides) ve svém díle Sefer HaGemul přímo odpovídá: „Ano, v tento den bude každý souzen jednotlivě podle svých činů.“⁴⁰

³⁸ Sadek, V., Židovská mystika, FRA, 2003, str. 163

³⁹ Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, Mnichov 1961, str.

340

⁴⁰ R. Nissan Dovid Dubov: To Live And Live Again, 1995 (verze online

<http://www.sichosinenglish.org/books/to-live-and-live-again/index.html>, 15. 2. 2007)

Každá živá bytost je souzena po své individuální smrti a není proto důvod očekávat nějaký další soud, ale zmínky, které máme, nás upozorňují na den dobré či zlé odplaty.⁴¹

Rabi Izák Luria píše: „A kdyby ses ptal - poté, co tato duše prošla mnohými dny smíření (Jom kipur) stejně jako fyzickým utrpením a očištěním stejně jako nefyzickým (po smrti), proč by musela přijít k jinému soudu v den velkého soudu? Odpověď je, že soudný den je kvůli nežidům.“ Luria ve své knize Nišmas chajim (1:17) píše, že když jednou duše došla na Jom Kipur smíření s Bohem skrze utrpení a přerození, není již důvod k dalšímu soudu v soudném dni. Ten tedy existuje kvůli pronárodům.

Jiný významný učenec 15. století, Abarbanel, odpovídá v podobném duchu, že „...když je člověk souzen po své smrti, není již důvod pro nějaký další soud po zmrtvýchvstání. Když učenci hovoří o soudném dni v příštím světě (*tedy po zmrtvýchvstání*), míní tím odplatu a potrestání již stanovené, ale nikoliv další soud.“⁴²

2.1.5 Převtělení duší

Ortodoxní judaismus věří, že lidská duše se na zem vrací tak dlouho, dokud nesplní všech 613 *micvot* (náboženských příkázání). Je tomu tak proto, že podle tradičního chápání se právě díky plnění *micvot* duše povznáší k Bohu, což je její úděl a povinnost. Jak se ale nauka staví k variantě, že by duše mohla pobývat i ve více než jednom těle současně? Zohar se ptá:

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

„Rabi Chizkia řekl: ‚Kdybys řekl, že všechna (lidská) těla povstanou z prachu a ožijí, co bude s těmi těly, jejichž duše se usadila v jiném těle dříve?‘⁴³

Zohar sám neodpovídá, ale mnoho významných učenců a kabalistů se touto otázkou pochopitelně zabývá. Rabi Izák Luria vykládá, že každý člověk v každém momentě očišťuje alespoň nepatrnou část své duše a tak se postupně tato duše stává skutečně jeho vlastní součástí, jež bude v okamžiku znovuzrození přidána nové bytosti. Naopak podle ortodoxního pojetí zlé skutky vytvářejí zlé demony, které nejsou součástí člověka a navíc při dalším vtělení nově zrozenou duši pokouší a trápí.

⁴³ Zohar 1,131a:

אמר רבי חזקיה, אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערוון מעפרא, אינון גופין דאתנטיעו
בנשמתא חדא מה תהא מנייהו

3. Pohled židovské mystiky

Židovská mystika je velmi obsáhlým a různorodým celkem, který je možno zmínit jen okrajově. Přináší ovšem důležité výpovědi také o lidské duši, jejím životu, zmrtvýchvstání i posmrtném životě, ale i mnoho dalších souvisejících tématech.

Ve stěžejním židovském mystickém díle, knize Zohar ze 16. století, se odrážejí myšlenky Bible, palestinských mystiků z doby vzniku Sefer Jeciry (16. století), ale i španělských a německých kabalistů třináctého století i věků pozdějších. Je tedy obširným kompilátem poznatků generací mystiků, kteří nemalou měrou přispěli k pozdějšímu celku náhledu židovství také na otázku zmrtvýchvstání. Odsud také pochází mnoho závěrů o tom, co se děje například s duší těsně po smrti. Zmiňme proto na okraj některé formulace, se kterými se zde setkáváme, pro dokreslení rámce židovského pohledu.

Hebrejské pojmosloví rozlišuje náš pojem duše ve třech úrovních. Všechny tři jsou v sobě navzájem obsaženy, ale mají různé atributy. Je důležité nastínit, jaké označení pro náš pojem duše hebrejské pojmosloví používá. Tradiční nauky rozlišují tři druhy resp. úrovně duše – *nefeš* (נפש), *ruach* (רוח) a *nešama* (נשמה). Objevují se i jiná pojetí, ale toto lze považovat za zdaleka nejrozšířenější a hovoří o něm právě mimo jiné kniha Zohar⁴⁴. Nefeš je duší živočišnou, jež oživuje tělo a jejím nositelem je podle Bible krev, která se patrně proto nesmí jíst ani pít.⁴⁵ Aby

⁴⁴ Zohar, 206a:

תלת שמהן איגון לנשמתא כגוונא דרזא עלאה, נפש רוח נשמה, נפש הא אוקמה דאיהי תחאה
מכלא, רוח איהו קיומא דשלטא על נפש...

⁴⁵ Lv 17,14

však člověk získal možnost posmrtného života, musí získat další vyšší duši, *ruach*.⁴⁶ Tu zpravidla překládáme pojmem *duch* a chápeme ji jako jakýsi spojující článek duše živočišné a duše nebeské, obvykle označované jako *nešama*. Celý tento systém má blízkou souvislost s kabalistickým chápáním soustav *sefir*, jemuž se zde ale nemůžeme věnovat. Jen dodejme, že toto schéma je naprostým základem mystického chápání židovské nauky a tvoří základ všech jeho částí.

Zohar se poměrně podrobně myšlenkou existence duše ve všech jejích podobách zaobírá a popisuje, co se s mrtvým člověkem a jeho duší děje. Je to v židovských textech poměrně ojedinělá věc, neboť se s takto detailními popisy podobných témat příliš často nesetkáváme. Zohar tedy praví:

„Nefeš se zdržuje v hrobě, dokud se lidské tělo nerozpadne na prach. Mezitím ale krouží na tomto světě, aby vyhledávala živé, poznávala jejich trápení, a pokud je to třeba, prosila je o odpuštění. Ruach vystupuje do dolní Zahrady (Eden) v zemi a přijímá na sebe lidskou podobu z tohoto světa, v jednom šatu. Zde se těší slastem, které ji zde čekají, a o šabatech, novoluních a výročích vystupuje do horní Zahrady Eden, aby se potěšila i zde a vrátila se na své místo“⁴⁷.

Tento názor se opírá o text Kaz 12,7, jenž praví, že "... duch se vrací k Bohu, který jej dal." Setkáváme se zde tedy s představami zahrnujícími přímé výpovědi o podobách duše, i o tom, co činí po smrti. A Zohar pokračuje: "Nešama ihned (myšleno po smrti) stoupá ze svého místa na místo, odkud vyšla

⁴⁶ Sadek, V., Židovská mystika, FRA, 2003, str. 92

⁴⁷ Zohar II. Fol. 141b-142a

(tedy k Malkut), a kvůli ní se rozzáří Lampa (Malkut), aby se shora svítila. A ta již nikdy nesešoupí.... A dokud nešama nevystoupí, aby se spojila s Trůnem, duch (ruach) nemůže být korunován v Zahradě Eden v Zemi a duše nespočine na svém místě."⁴⁸

Podobně detailně se Zohar vyjadřuje i k tématu vtělení duše, jemuž se rovněž věnuje. Nejedná se ovšem o prosté pojednání o duši a jejím vtělení, které by se zdálo příbuzné naukám o převtělení známým z jiných kultur, ale o přímou spojnici s příštím světem, mimo jiné také na základě rozboru gematrie a zápisu hebrejského písma:

"... Jako kdyby někdo rouboval jabloně či palmy vlastním druhem, ale je zakázáno roubovat jeden druh cizím druhem. Tom stojí psáno: Vždyť člověk je strom polní⁴⁹. Ale v jevamě (povinnosti bratra zemřelého vzít si za manželku jeho vdovu a zplodit s ní syna) se roubuje jeden druh cizím druhem, aby nezanikla duše zemřelého a jeho jméno nebylo vymazáno z Izraele"⁵⁰.

A následuje rozbor hebrejského zápisu: "A to je tajemství gilgúlu. Gilgúl se nemůže hnout, nemá-li alespoň za loket vody. A loket vody, to je tajemství hlásky "ו", v níž probíhá vlna gilgúlu. Tak jako se gilgúl nemůže hnout, nemá-li na loket vody, je rovněž gilgúlem hláska "י", která se nemůže hnout bez lokte vody, což je hláska "ו". Jevama je hláska "ה". A proto je Bina

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Dt 20,19

⁵⁰ Dt 25,6, Zohar: Bereshit, I/187b

(בינה) Syn Jah (בן יה). V hlásce "י" stvořil Svátý, budiž požehnán, svět příští, Dlouhý svět, což je hláska "ו". A proto ten, kdo nemá syna, nenáleží k synům světa příštího, neboť hlásce "ו" odpovídá Moře (tj. Bina) vytékající zpomezí nich (tedy „ו“ a „ה“) a z něho pak "ו"...⁵¹

Povšimněme si, že se uvedená stať již nápadně dotýká myšlenky převtělování duší, která je v judaismu rovněž obsažena. Nejedná se zde ale o zásadní doktrínu, jak je tomu např. u hinduismu nebo buddhismu, nýbrž o doplněk celku chápání podstaty duše jako takové.

3.1 Mystické chápání procesu převtělení duše

S tématem převtělení také úzce souvisí myšlenka objevující se zejména v židovské kabale. Jedná se o složitý a poměrně komplexní pohled na pojetí lidské duše a její existenci na světě tomto i příštím. Poprvé se zdá se objevuje v knize Bahir⁵² a v zásadě judaismus tvrdí, že „duše preexistuje a je součástí božské světelné říše (*pléróma*), odkud sestupuje jednou svou částí do nitra člověka. Její druhý konec a původní domov je však mimo náš svět a nalézá se v horních světech, udílející život nižším jevům.“⁵³

V tomto okamžiku je již ale třeba rozlišovat, zda je řeč o znovuzrození individuální duše či o vzkříšení mrtvých při

⁵¹ Zohar, Reayia Mehimna

⁵² Sadek, V., Židovská mystika, FRA, 2003, str. 57

⁵³ ibid, str. 91

příchodu mesiáše. V následujícím odstavci se budeme věnovat pojetí duše jako takové.

Podstatné je, že Zohar učí, že „člověk může (ale nemusí) získat střední duši ruach ve třinácti letech, zatímco nejvyšší duše nešama sestupuje do jeho nitra po dosažení věku 20 let.“⁵⁴ V otázce dalších osudů duší se Židé velmi různí a zejména v oblasti mystiky se objevuje mnoho verzí teorií o postupu, převtělování i vzájemné příbuznosti duší. V této souvislosti ale zmíním pouze tu část, pojednávající o návratech duše na tento svět. Kabala totiž hovoří o specifickém druhu převtělování, pro nějž užívá označení *ibur* (עִיבּוּר) a souvisí s pojmem pro vývoj lidského plodu. Proces probíhá v dospělém věku a jsou ho schopny jen „duše zesnulých spravedlivých, jež se mohou připojit k jiné slabší lidské duši (...), které pomáhá určitou dobu při jejím duchovním vývoji a pak z něj opět odchází.“⁵⁵ Předpokladem je ale, že jsou si tyto dvě duše vzájemně příbuzné, tj. pocházejí ze stejné *rodiny*. Myslí se tím jakási rodina duší, zvláštní příbuznost duší, jež v jiných naukách patrně nemá obdoby.

Jinou podobou převtělování je tzv. *gilgul* (גִּלְגּוּל), tedy jakýsi oběh v kruhu znovuzrození za účelem postupného plnění poslání jednotlivé lidské duše, tedy vzestup k Bohu.

Velmi důležité svědectví pro naše pochopení problematiky židovského vnímání posmrtného života nám přináší zmíněný Zohar hned za základní definicí pojmů nefeš, ruach, nešama.⁵⁶ Zde je detailně popsáno, co se s jakou částí duše po smrti děje,

⁵⁴ ibid

⁵⁵ ibid, str. 96, 97

⁵⁶ ibid, str. 100, 101

ovšem opět na základě ryze kabalistického chápání sefirotického systému. Velmi podstatným momentem je však zejména konstatování, že proces převtělování končí teprve tehdy, kdy lidstvo splní svůj kosmický účel (...) a jako poslední sestoupí na svět duše mesiáše, jehož závěrečným vystoupením se svět opět vrátí do původního stavu před svou katastrofou.⁵⁷ Onou katastrofou se myslí bájná událost tzv. rozbití nádob, kdy došlo k porušení původního stavu dokonalého systému božských emanací. Důležité zde ale je, že se zde opět objevuje souvislost s příchodem Spasitele, což je obecně záležitost se vzkříšením velmi blízce související a táhnoucí se celou linií judaismu.



⁵⁷ ibid, str. 101

4. Alternativa středověkého židovského pojetí zmrtychvstání – Moše ben Maimon

Ve druhé polovině 12. století působil ve španělské Cordobě jeden z největších židovských učenců vůbec, Moše ben Maimon, latinsky označovaný jako Maimonides. Vynikal mimořádnými znalostmi v oborech teologie, matematiky, astronomie, lékařství a přírodních věd vůbec, což bylo na tehdejší dobu naprosto mimořádné. Navíc díky svému širokému okruhu znalostí dokázal tvořit velmi nadčasové myšlenkové syntézy, v otázkách základních židovských náboženských dogmat nevyjímaje.

Ačkoliv byl tento mimořádný učenec snad největším ze židovských filosofů a z našeho pohledu rozvíjel klasickým směrem židovské učení, ve své době byly jeho názory vnímány spíše jako alternativní nebo dokonce heretické. Jeho pojetí otázky nesmrtnosti a posmrtného života jsou ale velkým přínosem celému židovstvu a nelze je proto v popisu tohoto tématu opomenout. Naopak, je vhodné jeho chápání tématu zmrtychvstání uvést zvlášť pro jeho význačnost a odlišnost od ostatních myšlenkových směrů.

Maimonides rozlišuje mezi dvěma lidskými inteligencemi, jednou materiální (ve smyslu být na ní závislý, pod jejím vlivem, v podstatě pojem blízký tělesné bytosti), a nemateriální, na tělesné bytosti nezávislou. Ta je přímou emanací jakéhosi vesmírného intelektu a odpovídá interpretaci Aristotelova pojmu *nous poietikós* (νοῦς ποιητικός).

Člověk ji získává jako výsledek snahy své duše získat pravé poznání absolutní, čisté Boží inteligence.

Poznání Boha je tedy podle Maimonida typem poznání, jež v nás rozvíjí nemateriální inteligenci a člověku uděluje rovněž nemateriální, duchovní přirozenost. Lidské duši se pak postupně dostává jakési dokonalosti, v níž spočívá i lidské štěstí, ale také duši obdarovává nesmrtelností.

Člověk, který docílí pravého poznání Boha, je také schopen být nezávislý na náhodném dění, dopadů hříchů, a tedy dokonce i smrti jako jejich následku.

Je zajímavostí, že o mnoho později, v 17. století v Evropě, se podobná myšlenková schémata objevují i u jiného židovského myslitele, Barucha Spinozy. Jeho pojetí nebudeme obšírněji rozebírat, ale omezíme se na konstatování, že s se největší pravděpodobností jedná o rozvíjení Maimonidových myšlenek, byť se v mnoha bodech obě pojetí také liší. Spinoza učí, že proces získávání poznání Boha, jež udílí člověku nesmrtelnost, je založen na schopnostech smyslů, znalostí řekněme vědeckého typu, a také filosofickému nadání, Maimonides zastává z pohledu této studie mnohem klasičtější postoj: cesta k dokonalosti a nesmrtelnosti je totožná s cestou plnění příkazů Tóry, a to jak psané, tak ústní ve smyslu rabínského pojetí.

Maimonidovo pojetí je význačné především faktem, že v době, ve které naprostá většina Židů věřila v příští svět a mesiášskou dobu v běžném, zde již nastíněném pojetí, Moše,

ačkoliv se i této stránce věnoval, zaměřil se právě především na rozvíjení myšlenek o dokonalém intelektu.

Jeho přínos tedy tkví ne příliš v posunu ve směru, který bychom mohli označit jako klasický nebo ortodoxní, ale naopak velmi okrajový a výjimečný. Ovšem ne tak, že by běžné představy a názory popíral, ale naopak na nich staví a patrně velmi nadčasově rozvíjí. Nelze se ale divit, že ve své době si od rabínů vysloužil především kritiku a přívlastek kontroverznosti.

Někteří židovští učenci, kteří působili v Maimonidově době, ale již také učili, že židovství přímo nevyžaduje víru ve fyzické vzkříšení mrtvých a že budoucí život lze chápat jako čistě spirituální téma. Jako oporu svých názorů již také používali některé Maimonovy výroky a pojmy. Na druhou stranu se přirozeně utvářel i opoziční proud, jenž takovéto názory otevřeně označoval za heretické a nadále se držel pojetí, v němž Bůh opět vzkřísí mrtvé k dalšímu, věčnému fyzickému životu na tomto světě. Maimonides se účastnil disputací obou uvedených směrů a za této situace v něm patrně uzrálo přesvědčení vytvořit dílo, v němž by pojednal o tomto tématu uceleně a ve všech jeho aspektech. Hovoříme nyní o dílu Ma'amar Tehiyyat Ha-Metim", tedy Pojednání o zmrtvýchvstání. Právě toto pojednání vnáší do tématu, jímž se tato práce zabývá, velmi důležité aspekty. Zmiňme proto alespoň některé z nich jako doplnění židovského pohledu na téma zmrtvýchvstání a posmrtného života.

Ve druhé kapitole Maimonides výslovně praví, že ti, kdo věří v druhý fyzický příchod vzkříšených těl, jsou hlupáci a jejich víra je "hloupá".

Také zde zaznívá, že pokud někdo věří, že andělé mají tělo, nebo že jedí, jak lze vyvodit z Gn 18,8, jeho názor je rovněž pošetilý. Moše na druhou stranu nechce tvrdit, že takovéto názory jsou heretické nebo jinak nepravé, ale stejně nereálné, jako domnívat se, že i sám Stvořitel má fyzické tělo. Také ale konstatuje, že kdo tvrdí, že smysl biblických veršů odkazujících na zmrtvýchvstání je pouze alegorický, se rovněž mylí. Tuto nauku považuje nadále za jeden ze základních kamenů judaismu a je toho názoru, že žádný Žid ji nemůže odmítnout nebo popírat. Na podporu tohoto názoru cituje verše z knihy proroka Daniela, kde Písmo hovoří takto:

"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."⁵⁸

(...)

„Ty vytrvej do konce. Pak odpočineš, ale na konci dnů povstaneš ke svému údělu“⁵⁹

Jakkoliv se text těchto veršů může zdát jako protikladný jeho postojům, Maimonides je naopak využívá k vytvoření tehdy unikátního řešení. Tvrdí v něm, že toto zmrtvýchvstání není stálé nebo obecné, pro všechny naráz a navždy. Podle něj Bůh nikdy ze své přirozenosti nejedná v rozporu s přírodními a přirozenými zákony a spíše by se dalo hovořit o podobnosti k činům andělů, které Moše používá jako výraz pro aplikaci přírodních zákonů, jako podobu chodu fyzického světa. Tedy, pokud se vyskytne

⁵⁸ Dan 12,2-3

⁵⁹ Dan 12,13

mimořádná událost, nebo dokonce zázrak, není to porušení řádu světa a přírodních zákonů, ale naopak jejich potvrzení⁶⁰. Je nepochybné, že ve 12. století je takovéto pojetí skutečně velmi neobvyklé a neuvěřitelně nadčasové.

Z uvedeného pohledu lze vyvodit, že mrtví, kteří jsou vzkříšeni, jednou opět zemřou. Ve svém díle 13 principů víry se v prvních pěti Maimonides zabývá právě otázkou poznávání Boha, v dalších čtyřech se věnuje proroctví a Tóře, a poslední čtyři věnuje právě otázce odměny, trestu a konečnému vykoupení. Není zde ale ani zmínka o nějaké všeobecném zmrtvýchvstání. Vše, co je o něm řečeno, se omezuje na sdělení, že ať už proběhne jakkoliv, bude to v neurčeném čase před příchodem světa příštího, který bude (jak učenec znovu opakuje) čistě duchovní, nehmotný.

Maimonides doslova píše: "Na základě veršů Daniel 12,2 a 12,13 se nám jeví, že ti, kdo se vrátí zpět, budou jíst, pít, souložit, plodit a opět umírat po velmi dlouhém životě, jako život, který přijde ve dnech Mesiáše." Zmrtvýchvstání se zde tedy ve výsledku nespojuje ani s příštím světem, a dokonce ani s mesiášským věkem. To je naprosto zásadní moment, neboť veškeré židovstvo Maimonidovy doby věřilo, že fyzické vzkříšení je identické nebo alespoň nezbytně související s příštím světem. Popření tohoto vzkříšení se tedy prakticky rovnalo popření tradičního učení reprezentovaného běžnými výklady Bible nebo Talmudu. Ovšem skutečnost byla jiná, Maimonides zastával jakousi třetí cestu: Že zmrtvýchvstání není spojeno s příchodem Mesiáše (na tento svět) a tedy ani s příštím světem,

⁶⁰ Maimonides, Komentář k Mišně, Avot 5,6

který bude čistě duchovní a od tohoto hmotného bytostně odlišný. Vzkříšení naproti tomu považoval za zázrak, jenž byl v knize proroka Daniela předpovězen a v nějaké neurčitě budoucím čase se odehraje v dočasném slova smyslu. Příští svět ani věčný život tedy nemá spojitost s pojmem věčného života spravedlivých, jak jej Židé tehdy chápali.

5. Shrnutí židovského pohledu na téma zmrtvýchvstání

Židovským myšlením je idea zmrtvýchvstání prodchnuta naprosto všudypřítomně a neoddělitelně. Váže se k základním principům této víry, přešla do nich z vlivů dřívějších a její linie se táhne do podob nově vzniknuvších, tedy i křesťanství. Naděje na lepší svět je vlastní patrně všem lidem, ale Židům se stala integrální součástí náhledu na svět a tedy i jistotou. Jistotou, že i kdyby všechny naděje na zlepšení ve světě vezdejšími byly plané, není třeba pochybovat o smyslu dobrého konání a pevné víry, která s ním jde ruku v ruce.

Obecně zmrtvýchvstání má v judaismu své prototypy. Rabínská argumentace našla v příbězích Eliáše, Elíši a Ezechiela podporu, na níž staví očekávání budoucího zmrtvýchvstání. K upevnění věrohodnosti této představy sloužila nejen tradice, ale i každodenní zkušenost. Příroda je podle židovské liturgie obnovována každodenně a tento motiv nalezneme později i v křesťanství, kterému se budeme věnovat ve druhé části práce. Křesťanským předobrazem budoucnosti je zázrak zmrtvýchvstání Ježíše Krista, a tak zatímco judaismus hledá podklady pro zmrtvýchvstání především v Tóře, křesťanství odvíjí svou nauku od Ježíšova fyzického vstání z hrobu, tedy od Nového zákona. V židovské tradici, která si však šla nadále vlastní cestou, nalézáme celkové konstatování, že zmrtvýchvstání jako jev nelze popřít, byť se setkáváme s nesčetnými a vzájemně se místy velmi odlišujícími způsoby chápání a výkladu. Vzkříšení mrtvých je v Božím plánu,

svědectví nám o tom podávají všechny autoritativní texty i ústní židovská tradice.

Z našeho (tedy moderního a nežidovského) pohledu se jeví, že jestliže texty o formách posmrtného života působily ze židovské strany relativně strážlivě, v případě zmrtvýchvstání podléhají i rabíni řeckému naturalismu a překračují onu imaginární hranici, ke které ještě dohlédne lidský rozum. Židovské texty popisují vzkříšení mrtvých nanejvýš symbolickým jazykem, neříkají nám, jak a z čeho se stane. Lze se proto domnívat, že proces zmrtvýchvstání je jedním z neodhalitelných tajemství Božího úmyslu s člověkem a vesmírem, kterým patrně zůstane.

6. Základní schéma křesťanského chápání zmrtvýchvstání

*„Amen, amen, pravím vám, kdo zachovává mé slovo,
nezemře navěky.“ (Jan 8, 51)*

Křesťanství jako nový směr vzniklý velmi složitým procesem a skládající se často z velmi různorodých směrů nově uchopovalo původní židovské i jiné pojmy a vytvářelo z nich vlastní mozaiku. Pokusím se nyní zachytit vývoj a podobu křesťanského chápání zmrtvýchvstání, ale i posmrtného života. Předem je třeba říci, že úmyslně vynechávám směry, které lze označit jako menšinové, heretické, nebo jiným způsobem okrajové. Naopak cílem je popsat tradici prvokřesťanskou a pak ty křesťanské směry, které se drží základních ekumenicky uznávaných dogmat a myšlenkových rámců.

Biblická eschatologie se i z pohledu dnešního moderního člověka jeví poměrně srozumitelně, zkoumáme-li jakési dvě její hlavní linie a s nimi spojené intence z historické perspektivy. Jedna z obou zmíněných linií začíná v pozdních částech Starého zákona. V pozdních proto, že rané části byly co do popisu posmrtného života až nápadně zdrženlivé, čímž se mimo jiné distancovaly od okolních náboženství, která chápala smrt a zmrtvýchvstání lidí často jako analogii přírodního dění. Postupně můžeme pozorovat stále sílící naději, že nakonec bude Boží spravedlnost triumfovat a dobré odmění, zatímco zlé potrestá.

Vyvíjela se představa dvojího zmrtvýchvstání – buď k životu anebo ke druhé, nyní definitivní smrti, popř. záhubě. Vzniká zvláštní literární druh, apokalypsy („zjevení“), ve kterých

se odhaluje Boží plán příchodu mesiášského království a nadcházejících katastrof konce světa, mesiášských porodních bolestí.

V Novém zákoně k tomu přistupuje ještě druhá ze dvou zmíněných základních linií, kterou je naděje, že individuální společenství křesťana s Kristem přetrvá smrt. V Kristu – tak zní vyznání víry raného křesťanstva – se zjevil sám život. Můžeme hovořit o jakémsi posunu středobodu tématu zmrtnýchvstání směrem k postavě Ježíše, který se stává ústředním momentem celé nové zvěsti. Jako skrze Adama postihl lidstvo osud smrti, tak nyní skrze Krista přichází spravedlnost a věčný život. Především v Janově evangeliu a janovských listech není věčný život pouze předmětem naděje, ale současnou skutečností: Ve víře v Krista má člověk věčný život; kdo miluje bratra, přešel již ze smrti do života. Také u Pavla se tento přechod neuskutečňuje až po tělesné smrti, nýbrž v „lázni znovuzrození“ (*παλιγγένεσις*), ve smrti a zmrtnýchvstání křesťana s Kristem.

Zmrtnýchvstání a posmrtný život hrály tedy stejně jako v židovské tradici i v nové tradici křesťanské naprosto zásadní roli. Jsou přímo spojeny s příchodem Mesiáše, v křesťanském pojetí tedy Ježíše Krista, jehož odkaz je mezníkem těchto dvou světů; jednoho, který si dál jde svou cestou, a druhého, který se právě zrodil a hledá si vlastní prostor.

Křesťanská nauka o posmrtném životě přímo navazuje na představy judaismu a volně je přetváří světlem evangelia. Proto je vhodné na tomto místě nastínit vývoj uvnitř judaismu, který jej dovedl do stadia, do kterého bylo křesťanství historicky usazeno.

ms Předem pátrání po kořenech a podobách křesťanské podoby nauky o zmrtvýchvstání a posmrtném životě je nejprve třeba se zaměřit na článek, který židovský i křesťanský náboženský svět spojuje. Je jím samozřejmě především Ježíš Kristus, ale například i zřejmě sekta Esejců, starověcí Chasidim a také židokřesťanské směry, které se v prvních letech a dekadách po Kristově smrti začaly objevovat.

Ovšem souvislosti jsou mnohem širší; podobně, jako se téma mesiášství, vykoupení a posmrtného života do křesťanství přenášela z judaismu, můžeme pozorovat též vlivy helénského světa například v tématu apokalyptiky, která byla nedílnou součástí pozdního řeckého myšlení.

Apokalypsa, jak ji ale vnímá Blízký východ, je spíše reakcí proti západním kulturám, a je nositelkou nadějí na zvrát v nedobré situaci, ve které se Izrael díky řeckému vlivu a nadvládě nacházel. Ve výsledku však apokalyptika přinesla pozoruhodné umožnění komunikace mezi řeckým a hebrejským myšlením a vyjádřila některé závažné problémy. Proto se k ní obraceli i první křesťané a vedli s ní vnitřní rozhovor.

Zaměříme se však především na moment obratu chápání mesianismu, jak jej podle nám dostupných pramenů mohl chápat Ježíš, a jak jej vnímali pozdější křesťané. Zdá se totiž, že právě zde nastal největší zlom, utvářelo se nové náboženství, jež v sobě pochopitelně novým, svébytným způsobem zahrnovalo i různorodé prvky, které jej ovlivňovaly a které se v něm sloučily.

Podle svědectví evangelií Ježíš usiloval především o obnovu Izraele⁶¹. Naznačuje to především fakt, že nekázal mezi

⁶¹ Mt 10,5, Mk 7,27 par

pohany, ale mezi Izraelity, kteří však zatím nebyli aktivní součástí tehdejšího náboženského života (nebyli kněžími, zákoníky apod.). Nelze opomenout ani skutečnost, že učedníků bylo právě dvanáct, stejně jako pokolení Izraele, jehož obnovu snad měli symbolizovat. Co je však patrně nejpodstatnější, je, jak Kristus sám vnímal pojem Mesiáše, zda se s ním sám ztotožňoval, a co mělo vliv na jeho postoje. Je nesporné, že se nemůžeme dobrat spolehlivých odpovědí na tyto otázky, které jsou pravděpodobně základním kamenem všeho dalšího chápání pojmu spásy v křesťanském pojetí. Nicméně se zdá, že je třeba upozornit na značný rozdíl, jenž patrně byl mezi *Kristovým náboženstvím* a tím i jeho chápání mesianismu, spásy a posmrtného života, a později vzniknuvším *náboženstvím o Kristu* a náhledu křesťanstva na tato témata. Tato skutečnost bývá dodnes často opomíjena, byť se zdá nepochybnou. Upozorňuje na ni i kardinál Ratzinger ve své knize *Eschatologie - smrt a věčný život*.

Od momentu ukřižování Nazaretského a jeho vzkříšení se právě on stává ústředním bodem těchto nauk, kdežto předtím byla situace značně jiná. Mesiáš byl anonymní, mnohé názory na průběh vykoupění a spásy se lišily způsobem, který je pro židovství typický. Nyní však první křesťané počali formulovat nové pohledy a skládat mozaiku s novými prvky. Ta se vycházela přirozeně z textů evangelií, ale kromě nich vznikalo ještě mnoho jiných tradic a textů, které teprve značně později prošly redakcí a staly se kánonem nebo byly naopak zavrženy. Z těchto svědectví pak vznikala dogmata, mimo jiné také o mesiášské spáse, vykoupění, životě v ráji a podobně, ale Kristus v nich hrál roli

patrně zcela jinou, než jak sám sebe v dějinném a náboženském kontextu vnímal. Pojd'me se nyní podívat blíže na aspekty, které známe z dob přelomu letopočtu, a porovnejme je s vývody, které z nich učinila křesťanská tradice.

6.1 Vliv řeckého myšlení

Původní židovské náhledy na témata zmrtvýchvstání a posmrtného života, a také hebrejské výrazové prostředky, které tyto pojmy vystihovaly, byly v období nadvlády Řecka nad Izraelem nepochybně obohaceny nebo přinejmenším ovlivněny pojmy a myšlenkovými schémata řeckými. Je patrný zejména vliv platonismu, který pracoval s pojmy těla a duše a toto rozlišení mimo jiné "... vyjádřilo, i když ne zcela přesně, příznačnou lidskou schopnost vztahovat se k sobě samému jako k předmětu"⁶². Tyto myšlenky, zdá se, patrně definitivně oddělily od sebe objekt duše od objektu těla a nutně tedy vedly k hypotézám, co se po tomto oddělení děje. Vliv se projevuje v evangeliích např. v úvahách apoštola Pavla o hříchu⁶³, v Lukášových textech má místy řecký pojem *pneuma* (πνεῦμα) význam vnitřního já lidské osobnosti⁶⁴. Také například v Janově evangeliu můžeme nalézt body, kde se Písmo snaží o nový výklad řeckých pojmů ve světle velikonočních událostí. Nápadná je zejména role pojmu *logos* (Λόγος) obdobně jako hebrejského *davar* (דבר), které nakonec hraje v křesťanské nauce naprosto zásadní roli. V prologu Jana můžeme číst, že "Ježíš je Logos" (J

⁶² Pokorný, Veselý – Úvod do eschatologie, str. 52

⁶³ Ř 7,14-25

⁶⁴ Sk 7,55n.59; L 23,46 a 8,55a srv. 2K 5,6

1,1a.3a), tedy podle běžného filosofického výkladu tohoto pojmu základní princip celého stvoření, tedy že "smysl veškerenstva a jeho bytí se soustřeďuje v Ježíšově příběhu, tedy ne tak, že Slovo tělem učiněné (J 1,14) by bylo jen znázorněním obecnější pravdy, která je nad ním."⁶⁵ Podobných míst lze ale v Novém zákoně nalézt poměrně mnoho. Nepochybné je, že řecké pojmy a představy značně ovlivnily i pozdější učení o duši i křesťanskou eschatologii.

Můžeme se například setkat s náznakem představ o pekle, kde je vliv helénistických představ patrný - je například zmíněn například charakteristický zápach síry, který se objevuje v řeckých představách o podsvětí v mýtech, zde dokonce v kombinaci s představou židovskou: „...z onoho ohnivého měkkého kovu a z otřesů, jež oním místem zmítaly, vycházel sirný zápach...“⁶⁶ a představa nehasnoucího ohně, který je v Gehenně za účelem trestání duší hříšníků a „který je šedesátkrát silnější než běžný oheň.“⁶⁷

6.2 Vliv židovské tradice

Jak již bylo zmíněno, tradiční židovské představy o zmrtvýchvstání a posmrtném životě měly naprosto zásadní vliv na pozdější křesťanské nauky a dogmata, včetně trojiční nauky i dalších základních prvků křesťanství. Jejich středem se sice stal Kristus jako Syn Boží, ale vždy je patrná snaha křesťanstva

⁶⁵ Ibid., str. 53

⁶⁶ Hen. 67,6

⁶⁷ Everyman's Talmud Chap. XI; Ber. 57b

poukazovat na skutečnost, že jejich nauky pocházejí ze židovství, přesněji řečeno z pohledu, jak podle něj Ježíš tato témata chápal.

Například apoštol Pavel vyvodil ze svého setkání s Kristem u Damašku, že "Bůj je ten, který křísí mrtvé"⁶⁸. Tato formulace má patrně kořeny v tradičním židovském pohledu, konkrétně ve faktu, že lid takto nazýval Boha již v této době ve šmone-esre, kde ovšem nebylo o Synu Božím ani řeči. Můžeme zde tedy spatřovat křesťanskou snahu o výklad starších židovských pojmů v novém, snad reformním světle.

Takových míst v Novém zákoně nalézáme velmi mnoho. Pro rané křesťanství je přirozené a typické, že se snažilo o navázání na židovské učení, přesněji řečeno proklamovalo nepřerušenosť a pokračování pravým směrem dále tak, jak křesťané Ježíšův odkaz pochopili. Setkáváme se tedy i s novými výklady prorocství, zejména Izajáše nebo Ezechiele, ale obecně celé židovské tradice, která se stala naprostým základem i pro nové představy o tom, co se děje s člověkem po smrti. Tento vliv je tedy zdaleka nejzásadnější a je třeba jej rozebrat detailněji.

6.2.1 Ústřední téma Ježíšovy zvěsti: Království Boží

V tématu pozemského a posmrtného života, a tedy i zmrtevýchvstání, hraje velmi důležitou roli mimo jiné i pojem království Božího. Tento pojem má na chápání smrti a posmrtného života v křesťanské podobě zásadní vliv, byť jde již o pojem velmi starý a existující dávno předtím, než Nazaretský se svým učením vystoupil.

⁶⁸ 2K 1,9, Ř 4,17

Židovství znalo tento pojem především z aramejského kadiše, součásti židovské liturgie. Zde formulace zněla "Budiž velebone a posvěceno Jeho velké jméno ve věku, který nastolil podle své vůle. Ať nastolí své království za našeho života a za dnů života celého domu izraelského rychle a v brzké lhůtě - Amen". Zdá se také, že i modlitba Otčenáš na kadiš navazuje⁶⁹, ale i zde již můžeme spatřit odklon od dosavadního chápání pojmů, kterých se týká. Ježíšův pojem království Božího, tak, jak jej známe, již nemůžeme vyložit jen použitím židovských představ. V těch vidíme pojem jako Boží vládu nad zemí (např. Ž 93), kterou znají, uznávají, hlásí se k ní (Šma Jisrael, Dt 6,4-9) a tak "na sebe berou jho království Božího jen spravedliví."⁷⁰ Pak existuje i druhá řada představ vycházejících zejména z textů proroků (např. Za 14), kde je patrné očekávání budoucí zjevné Boží vlády. Dokladem toho může být právě znění kadiše (posvěcení).

V Novém zákoně je představa království Božího spojena zjevně také k prosazení Boží vůle, ovšem ji samu, její obsah, chápe Ježíš již nově.

Stává se ústředním pojmem jeho zvěsti, jakýmsi konkrétním termínem, znamením. Ježíš chtěl patrně toto království lidu sám přiblížit a ozřejmit, dokonce ho postavit do nového světla. To je v kontrastu s většinou jeho postojů, které lze charakterizovat jako farizejské (ve smyslu příslušnosti ke konkrétní tradici). Pro lepší pochopení tématu je nutné shrnout základní body novozákonního chápání tohoto pojmu.

⁶⁹ Mt 6,9-13; L 11,2-4

⁷⁰ Pokorný, Veselý – Úvod do eschatologie, str. 55

1) Království Boží je skutečnost svrchovaná, není výsledkem lidského úsilí⁷¹, její příchod nelze ovlivnit nebo vypočítat⁷² a není omezeno jen na vyvolený lid Izraele.⁷³

2) Současně jde o skutečnost bezprostředně zasahující do života, člověk na ní může mít podíl vírou⁷⁴ a modlitbou.⁷⁵

3) Království Boží se podle Ježíšových podobenství i blahoslavenství vztahuje k tomuto světu tak, že jej i s jeho řády a vztahy přehodnocuje a přetváří. Čteme, že první budou poslední a poslední první⁷⁶, hladoví budou nasyceni, plačící potěšeni⁷⁷, ..., co se jeví jako neúspěšné, to vydá užitek.⁷⁸

Z tohoto výčtu plyne, že království, které Kristus lidu Izraele hlásal, se značně liší od dosavadních židovských výkladů. Lid měl tedy očekávat něco z velké části nového; Ježíš patrně neformuloval popis příchodu království tak, jak dosud farizejský směr činil, ale odvážil se k výkladu svému. Ten samozřejmě z tradice vychází, ale v několika bodech ji zjevně porušuje. Nasnadě je samozřejmě postava Mesiáše, kterou on sám pro první křesťany představoval, ale tradičním způsobem nevykládal.

6.3 Křesťanské představy o zmrtvýchvstání

Raně židovské představy byly bez přerušování rozváděny ve staré církvi, neboť nejstarší církev sdílela víru Izraele v její

⁷¹ Mk 4,26-29

⁷² Mk 13,32par

⁷³ Mt 8,11n par

⁷⁴ Mt 17,20 par; Mk 11,22par

⁷⁵ Mk 9,28-29

⁷⁶ Mk 10,31par

⁷⁷ L 6,20n

⁷⁸ Mk 4,3-9par

aktuální formě a jen svým *ano* Ježíšovu poslání jí určila zcela nový střed, ze kterého se pomalu později přetvářely jednotlivé prvky tradice. Nacházíme tedy místa, kde je přerod židovských představ od křesťanských velmi pozvolný, i když se již měřítkem posmrtného soudu stává víra v Ježíše jako Božího Syna, která převzala úlohu Tóry.

Raná církev radikálně odmítá výjimečné postavení Izraele a na druhou miskou vah klade přijetí evangelia jako jedinou záchranu před utrpením. Najdeme desítky textů na toto téma, avšak nechme promluvit Athenagora, který hezkým příkladem jasně vystihuje křesťanskou opci: „Neukazuje snad Písmo, že Pán učil evangelium i ty, kdož zahynuli při potopě, aby byli spoutáni, a i těm, kteří byli střeženi ve vězení?“⁷⁹ A také bylo ukázáno ve druhé knize Stromata, že apoštolové následujícíce Pána učili evangelium v Hádu „... tak aby všichni pohané a židé byli přivedeni k pokání...“⁸⁰ Podobně též Tertullian odůvodňuje Kristovo sestoupení do pekel tím, že bylo nutné kázat evangelium praotcům.⁸¹ Stejně jako Talmud hovoří o službě andělů, tak i Hyppolytus píše: „Toto místo je vzdálené obydlí hříšných duší střežené anděly...je to hlubina, u jejíž brány věříme, že stojí archanděl a zástupy...“⁸²

Evangelia nám tedy na mnoha místech přibližují představy prvotních křesťanů o tom, co se stane při druhém Mesiášově příchodu. Souvisí to také již z popisem událostí, jenž se odehrály již za Ježíšova vystoupení: "Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluchí slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje

⁷⁹ 1 P 3, 19-20

⁸⁰ Athenagoras: The Stromata, Miscellanie Chap.6

⁸¹ Tertullian: A Treatise On The Soul Chap. 6

⁸² Hyppolytus: Against Plato Chap. 1

evangelium."⁸³ Chudí jsou tu jmenováni společně s nemocnými a dokonce i mrtvými, což je oproti běžným starším židovským představám odlišné.

Patrně to souvisí s Ježíšovým postojem k chudobě, kterou vnímal jako stav pro člověka velmi neblahý - ovšem ne v běžném pohledu, ale především z aspektu příčin. Příčinou chudoby je evidentně hřích, "svévole"⁸⁴, kdy jeden člověk chce ovládat druhé. Proto "věčně kupí jmění"⁸⁵. To vrhá na pojem chudoby podstatně jiné světlo, než v jakém toto téma běžně chápeme: "Blahoslavenství chudých neznamena, že chudí by byli sami o sobě lepší než ostatní; znamená, že chudoba bude v království Božím odstraněna."⁸⁶

Ptáme-li se tedy po detailnějších popisech toho, co se v onen zlomový moment odchodu člověka z tohoto světa stane, nacházíme velmi mnoho výpovědí majících kořeny jak ve starších židovských výkladech, tak i výroky dosti odlišné. Zaměříme se ale především na ty, které vycházejí ze základních autoritativních textů (Tóry, Mišny, Talmudů), a promítají se do novozákonního pojetí. Například pro osud spasených je vedle myšlenky ráje užita celá řada obrazových motivů: představa o pokladnici duší⁸⁷, o čekání pod trůnem božím⁸⁸ a konečně myšlenka, že spravedliví budou přijati do lůna Abraháмова. Již zde je zřejmá nepřerušovaná kontinuita mezi židovskými a raně křesťanskými představami jak s myšlenkou ráje⁸⁹ nebo s představou o čekání duší pod Božím trůnem⁹⁰, tak i s představou

⁸³ Mt 11,5; L 7,22; srv. Iz 35,5n; 61,1

⁸⁴ Ž 73,3nn

⁸⁵ Ž 73,12

⁸⁶ Pokorný, Veselý – Úvod do eschatologie, str. 62

⁸⁷ 1 Sam 25,9

⁸⁸ Slov. Hen. 20,1; 1 Pa 28,5

⁸⁹ Lk 23,43

⁹⁰ Zj 6,9

o lůně Abrahamově⁹¹ se setkáme v novozákonním podání. Naopak pro hříšné duše i v křesťanství figuruje připravené víceúrovňové místo pro hříšné duše: „A nespravedliví jsou vlečeni doleva, andělé jsou vykonavateli jejich trestů ... jsou vlečeni do nižších úrovní jako vězni.“⁹² Rovněž Tertullian v popisu místa, kam se dostávají duše zemřelých těsně po smrti, doslova uvádí: „...rozsáhlé hluboké místo uvnitř země; skryté úkryty v zemských útrobach, neboť je psáno, že Kristus ve své smrti strávil tři dny v srdci země⁹³, tj. v tajemné skrýši, která je skryta v zemi...“⁹⁴ Zde je naopak patrné spojení starších výpovědí zasazených do křesťanského rámce.

Lze říci, že křesťanská literatura je ve svých popisech posmrtného utrpení mnohem konkrétnější, než starší židovská. Zmiňme například Apokalypsu Petrovu, která obrazně popisuje tajemné formy posmrtného života. Připomeňme, že tento text, ačkoliv byl velmi oblíben a hojně citován církevními otci, například Klementem Alexandrijským, Methodiem, Eusebiem, nebyl zařazen do kánonu. Někteří dokonce připisují autorství samotnému Klementovi, jemuž Petr odhalil svá tajemství:

20. „...na druhé straně viděl jsem jiné místo, místo utrpení. Viděl jsem trestající anděly v temném rouše, tak temném jako bylo toto místo.

21. A kdosi řekl: „Toto jsou ti, kteří se rouhali spravedlnosti, pod nimi je spalující a trestající oheň.“

22. Bylo tam velké jezero hořícího bláta, kde trpěli ti, kteří sváděli spravedlivé. Andělé je mučili.

⁹¹ Lk 16, 19-29

⁹² Hyppolitus: Against Plato Chap. 1

⁹³ Mat 12,40

⁹⁴ Tertullian: A Treatise On The Soul

23. *Také ženy zde byly. Visely za vlasy nad žhavou hmotou bláta! Tyto se provinily cizoložstvím. A muži, kteří s nimi cizoložili, viseli za nohy hlavu ponořenou v blátě. Řekl jsem: „Nikdy bych se nenadál, že toto uvidím.“*

24. *A viděl jsem vrahy a jejich komplice. Byli vrženi mezi jedovaté hady, kteří je neustále kousali. Svíjeli se bolestí! Červi jako oblak temnoty je požírali. Duše těchto vrahů stáli opodál vše sledující a říkali: „Bože, Tvůj soud je spravedlivý.“*

25. *Poblíž bylo jiné místo, kam tekla sražená krev a špína z potrestaných a hromadila se v jezero. Zde seděly ženy po krk v jezeře a kolem nich seděly děti, které se jim narodily a plakaly. A ohnivé jiskry padaly do očí těmto ženám, které úmyslně potratily.*

26. *Jiní muži a ženy byli spalováni uprostřed toho jezera a bití zlými duchy. Jejich vnitřnosti pojídali nenasytní červi. Toto jsou ti, kteří trestali spravedlivé.*

27. *Poblíž byli jiní, jimž v ústech hořel oheň, až si bolesti rozhrzali jazyk. Tito jsou falešní svědci.*

28. *Na jiném místě byli hříšníci ve špinavých rouších drásáni oblázkou ostřejšími než jakákoliv čepel. Tito zde jsou boháči, kteří věřili v bohatství a neměli slitování nad vdovami a sirotky, tím porušovali boží přikázání.*

29. *V dalším velkém jezeře smůly a krve a bublajícího bláta klečeli ti, kteří se provinili lichvou.*

30. *Jiní byli vrháni dolů z útesu a nuceni lézt zpět. Tito zneuctili své tělo stejným pohlavím; muži, kteří leželi s muži, a ženy, které spaly se ženami. Neměli odpočinku.*

31. *Poblíž toho útesu bylo místo plné ohně. Zde stáli muži, kteří si vlastníma rukama zhotovili modly a klaněli se jim. Vzájemně se zraňovali kopím a nikdy nemohly přestat.*

32. *A jiní opět poblíž se opékali na ohni. Svíjeli se strašnou bolestí. Tito sešli z cesty boží.*⁹⁵

Podobně též Cyprian barvitě líčí utrpení v pekle:

*„Je zde kouřící pec, v níž spoutaná masa ohně vydechuje dychtící plamen, masa připravená k různým druhům utrpení. Je zde mnoho stupňů krutosti shromážděné v žárem stravujícím ohni. Ti, kteří odmítli naslouchat hlasu Pána a odmítli se mu podříditi, ti zde budou trestáni úměrným soudem, v takovém poměru, který vyžaduje pokuta odmítnuté spásy tak, aby odpovídala jejich zločinu. Někteří se budou prohýbat pod těžkým břemenem, jiní budou hnáni nelítostnou silou přes bezednou propast po úzké cestě; a těžké břemeno řinčících řetězů zpečetí jejich nevolnictví.*⁹⁶

Takto naturalistické a hrůzostrašné popisy pekla bychom jen velmi těžko hledali v židovských textech. Avšak určitou shodu lze spatřit. Člověk je odsouzen za konkrétní přestupky. Židovské prameny napovídají, že necudnost vede k zatracení, stejně tak cizoložství, modloslužba, pýcha, posměch, pokrytectví, zloba atd.⁹⁷ Najdeme i zmínky o tom, že peklo očekává toho, kdo mluví neslušně⁹⁸, kdo se řídí radou své ženy⁹⁹, kdo nesprávně radí lidem¹⁰⁰ aj.

Text s podobnými motivy nalezneme ve staroslověnském Henochovi v páté kapitole:

⁹⁵ The Apokalypse Of Peter

⁹⁶ A Treatise Of Cyprian 20

⁹⁷ Encyclopaedia Judaica; Sotah 4b, 41b; Ta'an 5a; B.B. 10b, 78b; Ab. Zarah 18b; Ned. 22a

⁹⁸ ibid.; Shab. 33a; Hen.27

⁹⁹ ibid.; B.M. 59a

¹⁰⁰ ibid.; Hul. 133b

„Postavili mě doprostřed ráje. Bylo to místo nepopsatelné krásy. Viděl jsem krásně kvetoucí stromy i jejich zralé libovonné plody. A všeliké přinesené pokrmy vydávali libovonnou vůli. Uprostřed byl strom života, na místě, na kterém spočívá Hospodin, když vstoupí do ráje. Je to strom nevýslovné nádhery, příjemné vůně, krásnější nad veškeré jsoucí stvoření: ze všech stran zlatotřpytný, vzhledem červený, podobný ohni. A pokrývá celý ráj... Vyvěrají tu dva prameny: z jednoho prýští med a mléko, z druhého olej a víno a rozdělují se na čtyři toky. Ty obtékají mírným proudem a vytékají do edenského ráje mezi hnilobu a neporušitelnost... Tři sta zářivých andělů ochraňuje ráj a neustávajícím hlasem a libým zpěvem slouží Hospodinu po všechny dny.“¹⁰¹

Často je také patrná snaha o nové zcela výklady původních židovských představ o ráji, posmrtném životě, nebo zatracení. Církevní otcové se obvykle často vyhýbají přesnému popisu ráje a raději se o místě věčné blaženosti vyjadřují alegoricky: „Tam není ani ničující žár ani zima ani trní; jen smějící se tváře otců a spravedlivých, neboť odpočívají a čekají na věčnou odplatu v nebi.“¹⁰²

Velmi barvitý popis ráje nalezneme v apokryfním Zjevení Pavlově:

„... a ocitli jsme se před branami města, kam vedly dvě brány. Jedna byla zlatá se dvěma sloupy před ní a se dvěma deskami nad ní... potom jsme vstoupili do toho města, jehož

¹⁰¹ Srv. Hen. 5

¹⁰² Hippolitus: Against Plato

světlo je jasnější než světlo tohoto světa. Je obstoupeno zdmi s dvanácti branami a měří sto stadií na délku i šířku. Kolem města tečou čtyři řeky mléka, medu, oleje a vína. 'Toto jsou spravedliví, kteří žili z vůle Boží a nyní obdrželi stonásobnou odměnu,' řekl anděl. „¹⁰³

Nalezneme zde také zprávy o služebných andělech: „A vzhlédl jsem k nebi a spatřil anděly, jejichž tváře zářily jako slunce.“¹⁰⁴ Podobně též ve Zjevení Petrově:

„A Pán mi ukázal velmi krásnou zemi mimo tento svět, která vynikala jasným světlem a vzduchem prozářeným paprsky slunce; země zde byla rozkvetlá nevadnoucími květy a plná různých druhů květin a rostlin, které plodí požehnané ovoce. A jak krásná je jejich vůně. Ti, kteří zde přebývali byli oděni v rouších zářících andělů a andělé se o ně starali. A sláva jejich byla nekonečná a všichni společně zpívali jedním hlasem modlitby velebící Hospodina. A Pán nám řekl: 'Toto je místo nejvyšších kněží, spravedlivých.' „¹⁰⁵

Podobný byl boj rané církve s vnitřním nepřítelem, křesťanskou gnosí a jejími formami - doketismem a adopcianismem, který je zachycen v epištolách Nového zákona, zejména v epištolách Pavlových.¹⁰⁶ Také v první epištole sv. Klementa nalezneme statě, jimiž se snaží dokázat, že zmrtvýchvstání je článkem víry, dokonce vyplývá ze stvoření:

¹⁰³ Revelation Of Paul

¹⁰⁴ ibid.

¹⁰⁵ The Apokalypse Of Peter

¹⁰⁶ 1 Kor 15,1; 1 Tes 4,4 aj.

„Neboť den a noc nám stále poukazují na zmrtvýchvstání. Noc usíná, den se probouzí; a znovu den končí a noc začíná.“¹⁰⁷

Tento názor je pevnou součástí židovské liturgie, kde je modlitba za životodárný déšť spojena s modlitbou velebící Boha, který oživuje mrtvé - zázrak životodárného deště je předobrazem zázraku zmrtvýchvstání. Velmi frekventovaným obrazem církevních otců je podobenství o semeni v zemi, jehož kořeny nalezneme v Pavlově epistoletě Korintským nebo v Apologii Justinově:

„Rozsévač vytrvale zasévá zrno do země; a nahé zrno rozprášené po zemi se postupně rozpadá. Poté, co se úplně rozpadne, je milostivá síla Boží probudí a símě vydá hojné plody.“¹⁰⁸ „Budeš nedůvěřivý, neboť jsi nikdy neviděl mrtvého znovu ožít. Stejně tak je těžké uvěřit, že z malé kapičky může vzniknout člověk. A proto: proč ti připadá nemožné, že lidské tělo, poté co se rozpadlo jako símě v zemi, může v Bohem určeném čase povstat a obléci nezničitelnost.“¹⁰⁹

Církevní otcové byli nuceni odrážet racionální argumenty filosofů, kteří byli zásadně proti tělesnému zmrtvýchvstání. Svatý Justin brání ve svém spise o zmrtvýchvstání svou víru proti mylným názorům heretiků:

„Jestliže tedy tělo vstane, říkají (filosofové), musí vstát stejně jako padlo; tedy jestliže zemřel člověk jednooký, povstane

¹⁰⁷ 1 Clem. Chap. 24

¹⁰⁸ 1 Clem. Chap. 24, Theophilus to Alolicus Book I. Chap. 13

¹⁰⁹ First Apology Of Justin Chap. 19

jako jednooký, jestliže zemřel chromý, chromý i vstane; jestliže bylo tělo pohřbeno defektní, tj. chyběl.li mu nějaký úd, bude mu chybět i po zmrtvýchvstání. Ó jak slepá jsou jejich srdce! Neviděli snad slepého, který znovu viděl, a chromého, který znovu chodil skrze Jeho slovo? “¹¹⁰

Naopak rabíni jsou zcela opačného názoru: Jedna generace přichází, druhá odchází, tedy tak jak generace odejde, tak se i vrátí. Ten, kdo odejde chromý, vrátí se chromý; kdo ulehne slepý, povstane slepý. Tak nikdo nemůže říci, že On nechává zemřít jiného člověka, než kterého zase přivede k životu. Neboť je psáno: „Já usmrcuji i obživuji!“¹¹¹

V křesťanských pramenech nalezneme nemálo statí, ve kterých jejich autoři reagují na námítky protivníků. Jednou otázkou je, jak tomu bude při vzkříšení v případě, že je někdo dohnán k tomu, že se v krajní situaci živí lidským masem. Výstižným příkladem je následující citát z díla sv. Augustina:

„Bude snad někdo moci odůvodněně tvrdit, že to všechno z konečnicku vyšlo a že se z toho nic nepřeměnilo a neobrátilo v tkáň? ...Všchno totiž, co z těla vyčerpá hlad, vyprchalo jistě do vzduchu, odkud všemohoucí Bůh ... může vyvanuté částky shledat. Bude tedy to maso navraceno tomu člověku, ve kterém bylo lidským tělem původně. Musím na to totiž pohlížet tak, že ten druhý si je vypůjčil; musí je tedy jako dlužnou částku vrátit tam, odkud ji vzal.“¹¹²

¹¹⁰ Justin: On The Resurrection

¹¹¹ Everyman's Talmud Chap. XI; Eccles R. to I.4

¹¹² Tretera, I. - Nástin dějin evropského myšlení str.154

7. Velikonoce - eschatologický zlom

Křesťanství zpětně pochopilo a vyjádřilo velikonoční události jasnou formulací „Bůh vzkřísil pána“ nebo také „Ježíš byl vzkřísěn“ (1K 6,14; 15,12,15 srv. 2K 4,14; Ga 1,1; Ř 4,24; 10,9b; 1Pt 1,21; Ko 2,12; Sk 3,15; 4,10 a další). To je naprosto zásadní i v ohledu eschatologie, neboť zmíněným momentem se otevírá nový věk.

Nejde tu o vzkříšení ve smyslu návratu do tohoto života, nýbrž výraz, který je v této výpovědi použit (קוּם) odkazuje na pojem vzkříšení, jež se má odehrát na konci tohoto věku. Setkáváme se tedy díky těmto svědectvím s něčím v otázce eschatologie zcela zásadním.

Tento moment se pokusili v 19. a 20. století podrobněji uchopit např. Albert Schweitzer nebo Rudolf Bultmann. Schweitzer rozpoznal vliv apokalyptických představ na první křesťanská vyznání a vyvodil z toho závěr, že podstatu křesťanství je nutno hledat jen v Ježíšových etických postojích¹¹³. Toto tvrzení stálo, zdá se, zejména na Ježíšově vztahu k nemocným trpícím a vykořisťovaným.

Bultmann se chopil tématu jiným způsobem; víra v Kristovo vzkříšení je podle něj výrazem významu Ježíšova ukřižování, tedy vzkříšení zde nestojí jako základ křesťanské víry. "Vzkříšení se podle Bultmanna jako eschatologická událost vymyká jakémukoli ověření, ale projevuje se tím, že se věřící lidé přiznávají k ukřižovanému Kristu; to je projev plného pochopení vlastní existence a tím i cesta ke spasení."¹¹⁴ Ostatní předmětné

¹¹³ Pokorný, Veselý – Úvod do eschatologie, str. 72

¹¹⁴ Bultmann - Theologie des neuen Testaments, str. 349

výroky o vzkříšení jsou podle Bultmanna mýty¹¹⁵. Bultmann také zdůrazňoval, že o vzkříšení lze mluvit jen v souvislosti s osobní vírou a svědectvím¹¹⁶.

V době raného křesťanství se zatím jednotná tradice shoduje, že se vzkříšení sice týkalo Ježíše Krista, ale přesahovalo hranice jeho pozemského života, že jde o událost, která je s jeho smrtí nezaměnitelná¹¹⁷, i když se od ní nedá oddělit¹¹⁸. Základní, eschatologický charakter velikonočního dění lze tedy vyjádřit zhruba takto:

- apokalyptické rysy velikonoční zvěsti mají vyjádřit novost skutečnosti a jedinečnost zkušenosti, která je s ním spojena. Kristus je tedy Mesiášem a s ním přichází nový věk. Vyznání, že Kristus vstal z mrtvých, způsobilo, že křesťané vytvořili sociální organizaci a strukturu nového typu¹¹⁹.

- Ve výroku o této události je řečeno, že Ježíše vzkřísil bůh. Vzkříšení tedy není výjimečným činem Vzkříšeného, protože tím by byl pro ostatní jen obdivohodným nadčlověkem, ovšem bez významu pro lid. Naopak, fakt, že Krista vzkřísil Bůh, je odpovědí na "skutečně lidskou a v hříšném světě nevídanou poslušnost a oddanost, v níž Ježíš neměl jiného boha (Ex 20,3)".¹²⁰

- Narodil od Krista se křesťané mohou opřít o zkušenost vzkříšení, dosvědčenou vyznáním apoštolů i celé církve. Mohou "přijmout Ducha, jenž je z toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých"¹²¹.

¹¹⁵ Ibid

¹¹⁶ Ibid

¹¹⁷ 1K 15,14

¹¹⁸ 1K 1,23

¹¹⁹ Pokorný, Veselý – Úvod do eschatologie, str. 75

¹²⁰ Ibid, str. 76

¹²¹ Ř 8,11

Kardinál Ratzinger se ve své knize „Eschatologie – smrt a věčný život“ zabývá mimo jiné také velmi podrobně zlomem, který lze vnímat v momentě Ježíšova ukřižování. Zaměřuje se na pojem ráje, jehož význam lze právě od tohoto okamžiku díky svědectví evangelií chápat nově. „Co je podle židovského přesvědčení jen osudem mučedníků nebo v každém případě privilegovaných spravedlivých, to slibuje odsouzený, který visí na kříži, tomu, který byl odsouzen s ním: má absolutní moc otevřít ráj zatraceným, jeho slovo je klíčem. Tak nabývá ono „se mnou“ proměňujícího významu.“¹²²

Je evidentní, že se takovým chápáním zásadní mění stěžejní body židovské tradice, ze které křesťanství vycházelo. Ráj již není preexistující místo, odkud přijde mesiáš a odvede do něj ty, které vyvolit má, ale ráj se otevírá v Ježíši, je spojen přímo s jeho osobou.

Rovněž Pavel se ve svých spisech touto tematikou obšírně zabývá. V jeho myšlenkových schématech o eschatologii lze rozeznat dvě fáze; ranou, ve které očekává, že sám zažije vzkříšení a pruzii¹²³, a pozdní, kdy Pavel na sklonku svého života tento postoj opouští a zabývá se otázkou *přechodného stavu*, tedy toho, co se s ním i ostatními věřícími v Krista stane mezi smrtí na tomto světě a vzkříšením. Zajímavé je, že u Pavla se projevuje tendence nevyjadřovat se o tomto přechodném stavu ani pozitivně, ani negativně, ale především se snaží „hlásat důrazně křesťanskou spásnou naději, jež spočívá v Pánu, který vstal z mrtvých, a je ústřední v našem vlastním vzkříšení v protikladu k útrapám“¹²⁴. Smrt tedy pro Pavla nepředstavuje

¹²² Ratzinger, J. – Eschatologie, smrt a věčný život, str. 76

¹²³ 1 Sol 4,13-5,11 a 1 Kor 15,12-58

¹²⁴ Ibid, str. 78

složitou otázku, kde by řešil detailně, co se právě s ním stane, ale spatřuje neotřesitelnou naději v Kristu, který všem, kdo chtějí, má moc zpřítomnit království Boží. Nejsou patrné ani obavy, že sám se již druhého Ježíšova příchodu nedožije. Naopak, smrt vidí jako „odejítí ke Kristu, bytí s Kristem“¹²⁵, tedy to, co si každý, kdo v něj věří, přeje ze všeho nejvíce. Ratzinger pak shrnuje: „Po dosavadních úvahách můžeme krátce shrnout v konstatování o Fil 1,23: „Pro Pavla je život v tomto světě „Kristus“, ale umírání je ziskem, protože v pozemském „být zrušen“ znamená „bytí s Kristem“¹²⁶.

Lze myslím říci, že právě na tomto místě je názorně vidět pokračování hebrejského monismu, ovšem nově, křesťansky a tedy christologicky centrovaného. Jan pak dospěl k formulaci, která v tomto světle vyznívá naprosto souhlasně: „Já jsem vzkříšení a život.“¹²⁷

Kdybychom se nějak pokusili shrnout tyto momenty, bylo by možno napsat zhruba toto:

Víra v Krista, který vstal z mrtvých, v to, že je i nadále mezi námi, to, co naši víru naplňuje nadějí vlastního vzkříšení, je tím, co vyděluje křesťanství z judaismu. Židovské představy o eschatologii tedy díky vystoupení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista došly postupných změn, které nakonec způsobily vznik eschatologického pojetí nového. Zde jsou pojmy zmíněného přechodného stavu a opětovného vzkříšení pevněji spojeny, i když nadále rozlišeny. Důkazem toho jsou například obrazy, které pro tento stav používali církevní otcové, a které známe již

¹²⁵ Fil 1,23

¹²⁶ Ibid, str. 79

¹²⁷ J 11,25

ze židovství: lůno Abrahámovo, ráj, strom života, voda, světlo a další. Je tedy patrné, že prvotní církev neměla tendenci měnit, jako spíše zachovávat židovské pohledy, a do jejich schémat spíše konzervativně vnášet stěžejní christologický prvek, který se stal novým těžištěm víry. Uvedené pojmy tedy v tomto pojetí nepředstavují nějaké místo, kam se člověk po konci svého pozemského života dostane, ale lze je nově vyložit jako *opis* Krista.

8. Přejchodný stav mezi smrtí a vzkříšením (křesťanský pohled)

Téma přechodného stavu je v celku nauk o osudu člověka, jeho duše a těla po smrti, patrně stejně důležité jak pro Židy, tak pro křesťany. Katolická teologie dogmata týkající se těchto pojmů formulovala ve vrcholném středověku a ústřední roli ve výkladech hrál odkaz na nesmrtelnost duše. Ovšem takovéto dogma se muselo nutně stát terčem reformace a následně evangelického směru, protože nemá dostatečnou přímou biblickou oporu. Luther v ní viděl přímo „produkt odcizení víry prostřednictvím filosofie.“¹²⁸ Ovšem pohled biblických textů skutečně není jednoznačný, ba právě naopak, a jen stěží z nich lze vyvodit nějaký konkrétní závěr. Nový zákon pohlíží smrt jako na jakýsi spánek, během nějž spí duše v klidu Kristově, a v poslední den bude právě tak jako tělo opět vzkříšena. Luther zdá se kritizoval v otázce zmrtevýchvstání především rozlišování těla a duše, nicméně ani on neformuloval téma jasněji. Je také třeba zmínit, že současná teologie tento přechodný stav nezřídka zcela vylučuje ze svého pojmového aparátu, a obvykle se přitom odvolává na základ prameníci právě z Lutherových myšlenek.¹²⁹

¹²⁸ Ibid, str. 73

¹²⁹ Ratzinger, J. – Eschatologie, smrt a věčný život, str. 95

9. Křesťanské podoby představ o nesmrtelnosti

Kardinál Ratzinger se ve své knize o Eschatologii velmi podrobně věnuje tématu určení člověka k nesmrtelnosti již ve stvořitelenském Božím záměru.

Nesmrtelnost lidské bytosti, přesněji řečeno její zmrtvýchvstání, se však nesnaží vidět jako "milost, nebo dokonce jako zvláštní osud pro zbožné"¹³⁰, ale snaží se ji posunout na rovinu teologického a také filosofického výkladu. Poukazuje zde na fakt, že člověk jako bytost je přímo založen na odkázanosti na Boha, na jeho stvoření v relaci, která v sobě již zahrnuje nezničitelnost danou již jeho pozicí v evolučním vývoji. Zde se podle Ratzingera a T. de Chardina nacházíme na stupni, kde je nám dána možnost zřít Boha, tedy jsme schopni nazírat pravdu v nejhlubším smyslu, a tak se podílet na životě. Nejde tedy o nesmrtelnost individuálně chápanou, ale o existenci a tím nesmrtelnost ve vztahu k Bohu, o to, co je tím nejhlubším v podstatě člověka. A právě tuto hlubinu nazývá Ratzinger duší. Odvolává se přitom také na Tomáše

Akvinského, který již také formuloval, že nesmrtelnost je člověku vlastní od přirozenosti. Setkáváme se tedy s konstatováním, že šlověk v celosti a v základě bytí je otevřenou bytostí a skrze "já" osobou, přičemž tato otevřenost mu byla dána do podstaty.¹³¹

Faktem je, že biblické myšlení vždy kroužilo kolem tématu, kde se setkává člověk jako jedinec se stvořením a smrtí. Ratzinger na základě výše řečených výroků interpretuje Gn 3,3,

¹³⁰ Ibid, str. 93

¹³¹ Ibid.

tedy téma propojení hříchu a smrti: "... bytí, ve kterém se člověk činí Bohem, chce být autonimním, nezávislým a jen sám sebou, „jako Bůh", je bytím v šeolu, bytím v nebytí, stínovým životem, který je mimo skutečný život." Ježíšovo vzkříšení pak vidí jako zcela zásadní událost v tom smyslu, že "Bůh sám vstupuje do šeolu, otevírá v zemi bez vztahu vztažnost, léčí slepého (Jan 9), a tím dává život ze smrti, uprostřed smrti" (str. 84).

Shrnutím těchto myšlenek jsou v zásadě tři body, které Ratzinger formuluje zhruba takto:

a) Křesťanské chápání nesmrtnosti vychází z pojmu Boha, a má proto dialogický charakter. Protože Bůh je Bohem živých a svůj výtvar, člověka, volá jménem, nemůže tento tvor zahynout. Tento akt přijetí člověka Bohem do jeho vlastního života byl zmaterializován v Ježíši Kristu.

b) Z myšlenky ztvoření přímo vyplývá celostní charakter křesťanské naděje; zachráněn je člověk jako bytost, celek. Ovšem dualismus ducha a hmoty zde není popřen, naopak, je mu přiznána nepopíratelná opodstatněnost. Vyjadřuje to formulace "... právě v pronikání opmíjivého nabývá podoby to, co je trvalé." Naše chápání zde vyžaduje rozlišování trvalého a pomíjivého, čímž nutně vzniká i rozlišení mezi duší a tělem.

Ovšem právě v tomto bodě se vlastně tento dualismus ztrácí již ve formulacích Akvinského na koncilu ve Vienne, které oslavují člověka jako jednolitou bytost, který se napříč své tělesnosti "ubírá k věčnosti a jako Boží stvoření zraje i tělesně pro patření na tvář Boží." (str. 95).

c) Zásadní význam pro tento pohled má pojem "tělo Kristovo", tedy společenství hlásícím se k Synu, které teprve umožňuje, aby Boha Otcem.

To je možné jen tehdy, je-li člověk jeho synem se Synem, tedy součástí křesťanstva. Ratzinger vidí, že vzájemný dialog mezi lidmi získává pečeť věčnosti tím, že je zapojen v *communio sanctorum* do trojičního dialogu. Toto společenství je tedy místem, kde se pro člověka otvírá věčnost.

Ačkoliv se zdá, že nynější papež vidí křesťanské společenství jako stěžejní moment na cestě k věčnému životu, přiznává zároveň, že teorii vzkříšení v okamžiku smrti nelze odůvodnit ani logicky ani bibilicky.

Tedy ve smyslu materiální události, kterou lze spojit s koncem dějin.

Otázku vzápětí posouvá na téma, zda je naše myšlení vůbec schopno pojmout takovou věc, nebo si přirozeně musí hledat jinou cestu, která mu je vlastnější. Zdá se, že moderní teorie a názory se nevyhýbají ani tak představám o nesmrtelnosti duše, jako jejímu vzkříšení, se kterým se vyrovnává značně hůře. To je skutečnost, která Ratzingera vede k formulaci, že podstatu vzkříšení nejsme bytostně schopni pochopit, naopak její existenci (tedy přinejmenším nepopření) ano, a poslouží nám k orientaci v tomto světě. Nejhlubší podstata vzkříšení nám tedy nemá být odhalena, ale neznamena to, že by nám tato skutečnost dávala možnost vzkříšení a zmrtvýchvstání popřít.

Jakkoliv se tento závěr může zdát z pohledu našeho moderního myšlení, kterému je vlastní rozbor na jednotlivosti, neúplný, jistě není v rozporu se způsobem myšlení, které je vlastní jak dnešním neevropským kulturám, nebo i schématům starším, které si nenárokovaly privilegium pochopit jednotlivosti za účelem chápání celku. Spíše lze říci, že právě naše nynější

smýšlení se ocitá ve slepé uličce často tím, že jednotlivosti chápe, ovšem celek, který z nich vzchází, pak nikoli.

9.1 Vzkříšení mrtvých a druhý příchod Krista v novodobém pohledu

Ačkoliv se tato práce zaměřuje především na pojem zmrtvýchvstání, vzkříšení, tématicky se nelze vyhnout ani pojmu posmrtného života, nesmrtelnosti, či dalších souvisejících fenoménů. Nicméně je evidentní, že moderní křesťanská teologie se skutečně soustředí spíše na ono vzkříšení, spíše než na nesmrtelnost. Důvod tkví patrně především z ústředního bodu velikonoční zvěsti, totiž vzkříšení Syna, od kterého se teprve odvíjí výroky o nesmrtelnosti jak jeho, tak obecně člověka.

Dále je třeba říci, že můžeme rovněž zaznamenat značný posun vzkříšení jako pojmu samotného, neboť narozdíl od starých židovských nebo i křesťanských představ je díky postupu přírodních věd i teologie již všem evidentní, že vzkříšení se nemůže odehrát na běžné tělesné rovině. Bylo tedy posunuto z pozemské časové dimenze, tj. bylo přeloženo do okamžiku smrti v bezčasové podobě a tedy nemateriálně.

Budeme-li se chtít jako moderní evropští křesťané ptát, co vlastně znamená pojem vzkříšení mrtvých, musíme si za této situace především položit dva zásadní okruhy otázek:

1) dokážeme definovat okamžik, který nazýváme koncem věků nebo prozaičtěji konec času? Umíme myšlenkově pochopit časovou následnost ve smyslu smrti, bytí s Kristem a dalšího, co může následovat?

2) pakliže pojem vzkříšení nemůžeme přímo spojit s hnotným zmrtvýchvstáním, dokážeme vyjádřit vztah této události a materie vůbec?

Ratzinger přiznává, že z dnešního pohledu bychom jen těžko mohli najít v biblických textech i křesťanské tradici spolehlivou oporu pro kladné odpovědi na tyto otázky. Naopak, odvolává se na současného německého teologa G. Greshaka, který se i jako systematik snaží definovat pojmy nově v kontextu poznatků fyziky. Greshake ve své knize *Auferstehung der Toten* doslovně píše: "Materie o sobě (jako atom, molekula, orgán...) je nekonečná. Podle toho, jak nabývá smyslu a cíle jen jako extatický moment lidského aktu svobody, naplňuje se jen jako jeho konkretizující moment."¹³² A zanedlouho po tomto výroku pokračuje:

"Chápeme-li vzkříšení těla, které se děje ve smrti, jako životadárnou věrnost Boží vůči konkrétní existenci, jež nastala s konečnou platností ve smrti, je v této konkrétnosti trvale shromážděn kousek světa a dějin... Otevírá-li se zde nepředstavitelná budoucnost nového života ve společenství s Kristem, nenaplňuje se přitom individuální subjektivita, nýbrž rovněž světové dějiny."¹³³

Z této formulace je již patrný náznak chápání pojmu zmrtvýchvstání především nadčasově, bez definice onoho konce času nebo vůbec časového momentu, který po dlouhou dobu byl jedním ze stěžejních momentů celé nauky o zmrtvýchvstání. Takovýto pohled si zaslouží podrobnější rozbor, byť není hlavním účelem této práce, ovšem bytostně souvisí s pohledem

¹³² Greshake - *Auferstehung der Toten*, str. 386

¹³³ Greshake - *Auferstehung der Toten*, str. 393

moderní Evropy, jejíž kultura vyšla právě z křesťanského světa - tedy starého Izraele, Řecka nebo Říma.

9.2 Základní body tradičního novozákonního pohledu

Shrňme zde základní kameny pohledu Nového zákona na téma smrti a zmrtvýchvstání, ze kterého se později vyvíjí křesťanská tradice.

Jak již bylo zmíněno, Nový zákon zná podobně jako židovství v době vzniku této části Písma pojem "přechodného stavu", nově definovaného jako "bytí s Kristem". Naskytá se tedy otázka, zda je možno již tento stav chápat ve smyslu vzkříšení, nebo má vzkříšení a zmrtvýchvstání teprve přijít.

Významnou měrou k interpretacím těchto pojmů již v samotném jejich zárodku přispěl apoštol Pavel, který si v tomto smyslu kladl i zodpovídal mnoho konkrétních a zcela zásadních otázek, včetně těch již předtím židovskými učenci mnohokrát diskutovaných. Znovu tedy otevírá otázky, jak mrtví povstanou, nebo v jakém těle zpět na tento svět přijdou. Pavel se však v těchto věcech radikálně staví proti tradičním židovským názorům, které chápou vzkříšené tělo jako identické s tělem pozemským a svět vzkříšených jako pokračování světa tohoto existujícího na srovnatelných principech.

Evidentně je základem jeho názoru přímo jeho setkání se Vzkříšeným jakožto bytostí naprosto nepodléhající tomuto světu, na kterém se s ním u Damašku setkal. Zejména v 1 Kor 15,35-53 můžeme číst o Pavlových postojích k těmto tématům, a v 50. verši přímo můžeme číst:

"Chci říci to, bratří, že člověk, jak je, nemůže mít podíl na království Božím a pomíjitelné nemůže mít podíl na nepomíjitelném."

Není tedy pochyb, že Pavel otázku vzkříšení chápe zcela nově, alespoň evidentně vůči většinovému tehdejšímu židovskému učení. Z 2 Kor 5,1 můžeme vyvodit, že podle Pavla je dokonce naše vzkříšené tělo v nebi již připraveno v Kristu, přičemž se tento názor snaží nalézt oporu také v Ef 2,6 - zde je vzkříšení a nanebevzetí věřícího popsáno jako něco, co se již stalo - nebo v Kol 3,1-3, kde nalézáme výzvu křesťanům, aby svůj život zaměřili vzhůru ke Kristu a svůj nynější život chápali jako něco, co již pominulo. Právě Já křesťanského věřícího je tedy podle Pavla mimo něj, v Kristu, tedy preexistenčně, a již jen toto chápání otázky po časovém nebo fyzickém popisu jednoduše mívá. Naopak těžiště je ve zdůraznění naprosté odlišnosti od tohoto světa, ve kterém nyní žijeme, kde vnímáme běžným způsobem čas a prostor, nebo kauzalitu.

Po formulaci těchto názorů se nutně nabízí spojitost s moderními poznatky a náhledy na tato témata, o kterých bude pojednáno ve zkratce samostatně.

10. Chápání vzkříšení v raně křesťanské tradici

Vývoj prvních křesťanských dogmat a podob vyznání přirozeně vychází nejprve ze souběžné židovské tradice. Dobře je to patrné právě na nicejsko-cařihradském vyznání víry, kde je zmíněno vzkříšení těla velmi podobně, jako např. v židovské Apokalypse Mojžíšově, již můžeme datovat do dob ještě před zničením Chrámu, nebo svědectvím nám může být i řecký překlad Joba 19,26. Ovšem objevují se přirozeně i další vlivy, počínaje již naznačeným překladem jakožto nově chápanou podobou textu přes římské myšlení reprezentované např. Tertuliánem, nebo Hippolytem. Také Justin ve svém díle *De resurrectione* formuluje zatím bezprecedentní tezi: "Když je člověku zvěstováno evangelium záchrany, pak je záchrana zvěstována i tělu"¹³⁴, a text 1 Kor 15,50 chápe rovněž zcela nově výkladem "Pavel chtěl říci, že tělu odpovídá smrt, jinak ani leze očekávat, natožpak království Boží. Království Boží není totiž v tomto procesu žádným objektem, nýbrž subjektem; je životem a na tomto životě má podíl také tělo, tělesnost."¹³⁵ Důvodem těchto výroků se zdá být podle Kretschmara především svědectví o Ježíšově pozemském působení, které se zaměřuje především na utrpení těla prostých lidí, neboť neexistuje i jen nejmenší část Božího stvoření, která by musela věčně zůstat nenaplněná.

Na závěr zmiňme také Irenea, který jednoznačně tvrdí jako oponenturu vůči tehdejším heretickým názorům, že vstoupení na nebesa se děje hned po smrti.¹³⁶

¹³⁴ Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, str. 134

¹³⁵ Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, str. 129

¹³⁶ Ireneus, *Adversus Haereses V.*, 31,1

Výčet směrů, které se v prvních letech utváření a existence křesťanských společenství a tradic objevovaly, by byl takřka nekonečný. Spory, které se v tomto období objevovaly, měly však za následek utváření prvních dogmat a vyznání víry, kde došly zakotvení též základní body, jež s odstupem času vidíme jako kousky mozaiky křesťanství, jak jej dnes chápeme.

Přirozeně velmi významný podíl má sama apoštolská tradice. Ta přináší řadu nových pojmů i novějších výkladů pojmů již starých, jak to můžeme vidět např. na chápání těla v Pavlově podání. Apoštol po rozboru tématu a jeho novém pochopení nakonec dospěl k výroku, že "... Tělo a krev nemohou mít podíl na království Božím."¹³⁷ Jan se naproti tomu vyjadřuje odlišně a volí pojmy i pojetí jiné, které se s Pavlovým z velké části míjí. Svým způsobem lze tedy hovořit o jakémsi raně křesťanském sporu o chápání vzkříšení z pohledu Pavla a Jana.

10.1 Církevní otcové

Církevní otcové byli nuceni se nově vypořádat s představami o vzkříšení, neboť ve světle velikonočních událostí bylo nutno toto téma uchopit znovu. Přirozeně, jak již bylo zmíněno, zmrtnýchvstání obyčejných lidí bylo pojmem zcela jiným, než vzkříšení Kristovo. Nicméně otázkami, kdy nebo jak proběhne zmrtnýchvstání věřících, se zabývali snad všichni význační křesťanští myslitelé.

¹³⁷ 1 Kor 15,50

S prvním pokusem o vysvětlení pojmu vzkříšeného těla se setkáváme u Origena, který rozlišoval materialitu lidského těla, která se neustále mění, a pak formu stálou, ve které je jedinečně vyjádřena naše jedinečnost. Z toho vyvozoval, že také identita našeho vzkříšeného těla se odvozuje právě od této nehmotné identity, která je pro každého člověka nezaměnitelná, charakteristická a jedinečná. Jeho teorie byly sice později popřeny, Origenova škola je pak sice ještě rozšířila, ale přesto se tato myšlenková schémata neprosadila. Ovšem patrný je zde vliv nebo alespoň podobnost s řeckým platónským myšlením, zejména v bodě o jakémisi nehmotném, ovšem reálně existujícím, lze říci ideálním těle.

Další zlomový moment v chápání pojmů duše a těla přinesl také Tomáš Akvinský v souvislosti s prosazováním aristotelismu v evropském a možno říci i křesťanském myšlení. Tomáš přišel s velmi odvážnou transformací aristoteléské antropologie, ve které formuluje toto: "duše a tělo jsou skutečností, přičemž se v jednom případě oddělují a v druhém spojují. I když nejsou totéž, jsou přece jedno a jako toto jedno člověkem; jako výraz a možnost výt vyjádřen jsou dvojjednotou zcela specifického druhu."¹³⁸ Je tedy zároveň řečeno, že duše se nikdy nemůže od hmoty (těla) zcela oddělit a v aristoteléské terminologii je podstatou duše jakási forma spjatá s látkou. Pak tedy lze vyslovit antropologickou tezi, že vzkříšení je přímo postulátem lidské existence. Zároveň ovšem platí, že materie utvářející tělo získává svou kvalitu jakožto tělesnosti/hmotného bytí jen tak, že je uspořádána a vyjádřena prostřednictvím duše.

¹³⁸ Ratzinger, J. – Eschatologie, smrt a věčný život, str. 107

Origenes, jehož pojetí zde bylo zmíněno, stojí tedy Tomášovi pozoruhodně blízko, jen zatím v tomto smyslu nevyjadřuje přesně pojmy "tělesnost" a "tělo". Paralela mezi onou "charakteristickou podobou" a Akvinského "duše" je zde patrná. Souhrnem lze tedy říci, že se materie podřizuje výrazové síle duše, zároveň se tato duše z materie definuje a současně i opačně se tělo naopak definuje z duše.

11. Konec času a jeho vazba ke vzkříšení

Staré předovýchodní národy znaly pojem času, kterému my zpětně říkáme "cyklický". Tedy, že čas a vývoj nespěje od počátku ke konci, ale neustále se opakuje koloběh vzniků a zániků, spojených s tvořivou i ničivou silou božstev, které tyto kultury vyznávaly. Výjimkou byl však Izrael, kde se zformovalo vnímání času značně odlišné, možno říci lineární. Bylo tedy možno hovořit o stvoření světa, jakémusi počátku všeho, a nutně tedy přichází i pojem konce - tohoto světa, který nás (stvořený) obklopuje. Tóra nás učí, že JHWH stvořil svět v šesti dnech. Pozdější kabalistická učení vyvozují, že akt stvoření se neustále opakuje, ale je nepochybné, že židovskému myšlení je vlastní představa počátku a tedy i konce tohoto světa. Tato myšlenka prostupuje celý Starý zákon, volně prolíná i do Nového, byť posunuta změnou chápání spásy, Mesiáše a celkově posunem svého středobodu. Pakliže se ale z dnešního pohledu a snahy zkoumat téma vzkříšení, zmrtvýchvstání a dalších souvisejících témat ptáme a hledáme odpovědi, musíme si nevyhnutelně položit také otázku, do jaké míry a jakým způsobem je člověku vlastní čas a zda je myslitelný nějaký lidský způsob existence mimo fyzikální podmínky. Toto považuji za zásadní moment, neboť učení o vzkříšení si takového otázky nekladlo a samo je integrálním celkem, kde nevyřešený prostor téměř není. Ovšem v dnešní době se situace mění, neboť nám je taková otázka představitelná a odpověď na ni musíme teprve hledat.

Přesnější formulací však je, že i v minulosti se objevovaly snahy o pohledy nad běžnou úrovní tehdejšího učení i poznání. Sv. Augustin v 10. knize svých Vyznání vypovídá o procházení

různými vrstvami své vlastní existence a o setkání se s tzv. memorií (pamětí). V ní nachází minulost, přítomnost a budoucnost zvláštním způsobem pospolu, který umožňuje jednak představu o tom, co by mohla být Boží "věčnost", a také zvláštní způsob vazby člověka na čas, ale i jeho nadřazenost nad časem.¹³⁹

Tohoto bodu si všímá i kardinál Ratzinger a říká: "Augustin je si v těchto úvahách vědom, že paměť tvoří sama tuto pozoruhodnou skutečnost "přítomnosti" tím, že uchopuje určitý okruh ve stálém toku věcí a drží jej pohromadě jako "dnes", přičemž ovšem jsou přítomnosti jednotlivých lidí velmi rozdílné, podle rozpětí toho, co vědomí zprostředkovává. V paměti je ale i minulost přítomná, a sice tak, že tato přítomnost minulosti je jiná než přítomnost toho, co považujeme za "přítomné"; jedná se o *prasens de praeterito* - minulost je přítomná ve své kvalitě jako minulost, podobně je to také u *praesentu de futuro*."¹⁴⁰

Podobných velmi nadčasových úvah bychom v minulosti našli mnoho, týkají se také později vzniknuvší fyziky, která se rovněž snaží o myšlenkovou syntézu s jinými obory, ale je již mimo rámec tohoto tématu. Z uvedených fakt lze ale konstatovat: člověk vnímá čas nejen fyzikálně, ale i antropologicky. Je mu svým způsobem vlastní. Podle Augustina bychom mohli tento lidský čas pojmenovat "čas-memoria" a říci o něm, že je také dán vztahem člověka k tělesnému světu, ale člověk není na něj zcela vázaný nebo se také do něj naopak nemůže zcela rozplynout. Podle Ratzingera to znamená, že "při odchodu člověka ze světa života-bios se čas-memoria oddělí od fyzikálního času a zůstává

¹³⁹ Augustin, Vyznání, str. 327

¹⁴⁰ Ratzinger, J. – Eschatologie, smrt a věčný život, str. 109

jen jako čistý čas-memoria, ale nestává se věčností. Zde je také důvod pro definitivnost toho, co jsme vykonali v tomto životě a pro možnost očištění jako posledního naplňujícího se osudu v nové vazbě na materii: jen tak je vzkříšení pochopitelné jako nová možnost člověka, jako nutnost, která jej očekává."¹⁴¹

Úhrnem rozboru těchto témat lze konstatovat, že křesťanské učení nakonec nepřimo formuluje fakt, že příští svět nelze žádným přesně popsatelem způsobem poznat. Týká se to také vztahu hmoty a člověka jakožto bytosti, jeho tělesnosti po smrti i případném vzkříšení. Židovské učení, byť reprezentované velkým množstvím směrů a názorových skupin, se o tyto formulace snažilo, disputace o nich i jejich vyvozování jsou mu vlastní, ale křesťanství se je později snaží chápat jinak, možno říci v tomto srovnání ne-běžným pojmoslovím. Lze ale vidět, že vývoj světa vidí jako směřující ke konečnému cíli, k novému "světu" nebo spíše stavu, kde budou novým a zatím nepopsatelným způsobem spojeny hmota a duch. V této rovině lze chápat i vzkříšení těla.

11.1 Biblické svědectví o času druhého příchodu Kristově

Nový zákon přináší do chápání Mesiášova příchodu velmi podstatný prvek, který přímo souvisí také s chápáním zmrtvýchvstání. Je jím pojetí času, které se od toho židovského v době vzniku křesťanství liší, byť z něj vychází. Lze říci, že křesťanská nauka přímo odmítá vztahování času jeho příchodu k

¹⁴¹ Ibid., str. 110

času dějin tak, jak jej běžně vnímáme. Nevztahuje se tedy ani ke světu tak, jak bychom jej mohli popsat - tedy nejde o představu Mesiáše jakožto vládce, který nastolí nový čas v Izraeli. Kristus je chápán jako "Jiný", tedy mimo linii dějinného vývoje, schopen prolomit i předěl mezi tímto životem a smrtí. Dalo by se tedy říci, že snahou chápat a vztahovat jeho příchod a existenci k tomuto času je rovno míjení Krista.

Musíme ovšem přiznat, že napříč této formulaci se přímo v Novém zákoně setkáváme s mnoha místy, kde je druhý příchod Krista předznamenáván velmi konkrétně. Podobně jako v židovském prostředí to lze chápat například jako jednotu mnoha směrů volících jinou cestu k témuž cíli, nebo např. chalkedonský koncil definuje tajemství Boha-člověka Ježíše Krista takto: „... V Ježíši Kristu jedná Bůh jako Bůh bezprostředně božsky a Bůh jedná jako člověk prostřednictvím dějin.“ Nový zákon uvádí znamení konce např. v Mk 13, kde zmiňuje vystoupení pseudomesiášů¹⁴², utrpení a války po celém světě¹⁴³, zemětřesení a hladomor¹⁴⁴, pronásledování křesťanů¹⁴⁵ a další. Jako předpoklad příchodu tohoto konce je ale také "zvěstování Evangelia všem národům"¹⁴⁶. Tím ovšem výčet zdaleka nekončí, ba naopak je velmi obšírný a přináší další symboly, popisy a rozvíjení často již ze židovského prostředí známých momentů. Jedním z nich je také postava Antikrista, "člověka nepravosti", o němž svědectví nalézáme ve 2 Sol 2,3-10, jehož autorem je Pavel, tedy mj. zákoník dobře znalý židovských tradic. Charakterizování Antikrista evidentně vychází z textu Dan 11,36

¹⁴² Mk 13,6; 13,21-23

¹⁴³ Mk 13,7n

¹⁴⁴ Mk 13,8

¹⁴⁵ Mk 13,9-13

¹⁴⁶ Mk 13,10

a Ez 28,2. Z našeho pohledu je možné říci, že zmíněné příznaky konce tohoto času vycházejí z toho, co tehdejší člověk vnímal buď z vlastní zkušenosti jako špatné a vedoucí k záhubě, nebo znal z tradičních textů v tomtéž smyslu. Nejde tedy o určení v čase jako konkrétního okamžiku, ale spíše o snahu tento moment nějak pochopit běžnými pojmy. Není tedy třeba v Novém zákoně hledat na základě jeho předpovědí nějaký určitelný okamžik paruzie a v souvislosti s tím se snažit o pochopení zmrtvýchvstání i obyčejných věřících v běžném slova smyslu, ale spíše si povšimnout liturgické stránky a spojitosti:

Výpovědi lze chápat jako vyjádření našeho styku s Bohem, kde je "paruzie nejvyšším stupněm a naplněním liturgie, liturgie je paruzií, paruziálním děním mezi námi"¹⁴⁷. Tak můžeme vyjádřit, že i každá eucharistie je paruzií, příchodem Pána a jeho znamením. Především se ale do popředí i nového světla dostává Ježíšovo nabádání jeho následovníků o "bdění" a "blízkosti toho času". Ono bdění lze spojit s nečasovostí ve smyslu nečasovosti Ježíšovy existence, jeho druhého příchodu, a tedy také vzkříšení mrtvých. Pak se i nauka o vzkříšení dá chápat jako výpověď o Bohu spíše než otázka po průběhu a podobách.

¹⁴⁷ Ratzinger, J. – Eschatologie, smrt a věčný život, str. 121

12. Moderní chápání pojmu vzkříšení

V kontextu křesťanského pojetí fenoménu zmrtnýchvstání se nabízí krátká zmínka o současných poznacích vědy i teologie. Důvodem je fakt, že současnou euroamerickou kulturu můžeme označit za křesťanskou, i když toto označení nelze chápat v běžném slova smyslu. Nicméně, naše kultura je dědictvím také hebrejského monoteismu, později křesťanství, řecké filosofie i evropských myslitelů, kteří vycházeli z křesťanských základů. Spojení je také nutno hledat již například v náznacích Pavla uvedených výše, kde se v zárodku již projevuje pojetí, jež můžeme označit za mimočasové. Právě tento bod se nyní zdá být nejzásadnější, neboť jej lze vidět jak z pohledu teologie, tak přírodních věd, jež dnes určují směrodatná hlediska a výsledky.

Po staletích, kdy se učenci, teologové, i nakonec vědci přeli, co je čas, a v posledku i, jaký je i ten čas, který „je blízko, přede dveřmi.“¹⁴⁸ Poté, co A. Einstein formuloval svou teorii relativity, a rozvinuly se později i teorie na ni navazující, je zřejmé, že čas jakožto pojem není zdaleka tak stálý, jak by se mohlo jevit. Nový smysl pak dostává i pojem času zcela jiného, času Kristova, jak jej vidí například apoštol Pavel. Dvacáté století přišlo s objevy, které na staré texty vrhají zcela nové, naplňující světlo. Zdá se, že i podle nejnovějších poznatků se skutečně nelze ptát běžným způsobem, kdy přijde mesiáš, kdy, jak a zda přijde vzkříšení mrtvých, když čas není existující absolutně, ale jen relativně, jako naše pomůcka pro orientaci v časoprostoru. Je vcelku srozumitelné, že Boží plán se neděje podle lidských měřítek ani pomůcek, kterými jsou i čas nebo kauzalita. Naopak,

¹⁴⁸ Mk 13,29

po uvědomění si těchto skutečností si lze téma zmrtnýchvstání představit v podobě průběžné, jakoby bezčasové, nepodléhající těmto našim měřítkům. Zázrak zmrtnýchvstání se děje stále, stejně jako nemá smysl a dokonce není dovoleno uchopovat pojem času příchodu mesiáše ať už v pojetí židovském nebo křesťanském. Ostatně, biblická také jistě nepočítá s tím, že by si člověk mohl nebo měl svým běžným pochopením tato témata nárokovat.

Zmrtnýchvstání tedy i v moderní době je především součástí víry, zastřenou tajemstvím, jež patrně nikdy nebudeme moci prohlédnout, neboť je Božím plánem, jak se ostatně shodují i staří židovští a křesťanští myslitelé.

Závěr

Na základě uvedených skutečností a ukázek lze říci, že starověké představy judaismu a křesťanství o zmrtvýchvstání a následně posmrtném životě mají společné jádro, jehož nejstarší vrstvy nalezneme ve Starém zákoně.¹⁴⁹

Židovští učenci hledali pro své výroky oporu v Tóře, formulovali je v Mišně, aby se další navazující látky k tomuto tématu objevily v Talmudech a nakonec ve středověkých komentářích i mystických spisech. Naproti tomu křesťanští myslitelé spatřují jako ústřední bod skutečnosti zmrtvýchvstání Ježíše Krista, jenž svým životem, utrpením, smrtí a opětovným vzkříšením posunul téma na zcela rovinu. Avšak i přes tento známý a zřejmě nepřekročitelný rozpor stojí vedle sebe judaismus a křesťanství jako dva sloupy téhož chrámu. Oba směry shodně vyznávají, že zmrtvýchvstání je nepopíratelnou skutečností, jež je také neoddělitelnou složkou víry v obou podobách. To však nebrání pestré různorodosti představ, se kterými se v tomto směru setkáváme, neboť s odstupem času, z pohledu nezaujatého postoje i žité víry v základu evidentně nejde o přesné formulace doktrín, nýbrž právě o *princip* víry, o víru samu, jež se mimo jiné i o tuto součást opírá.

Rovněž při přihlédnutí k nejnovějším poznatkům nelze než konstatovat, že zmrtvýchvstání jako takové nemá smysl popírat a snad ani se přít o konkrétní význam tohoto pojmu, neboť patrně navždy zůstane integrální součástí židovství, křesťanství, i otázkou jakéhokoliv jiného pojetí i u nevěřících, neboť ani zde je

¹⁴⁹ 1S 28; 2Kr 2,11; Da 12,2

nelze a zřejmě nebude možné uchopit a zpracovat běžnými myšlenkovými postupy.

V této práci jsem se pokusil poukázat na určitý vnitřní proud, který spojuje judaismus s křesťanstvím v nerozlučitelný celek a který je rovněž znatelný, přistupuje-li člověk k víře i životu s pokorou, byť by nevyznával žádné z obou náboženství.

Seznam použité literatury

- Sadek, V., Židovská mystika, FRA, 2003
- Eliade, M., Dějiny náboženského myšlení, OIKOYMENH, Praha 1996
- Kol. autorů, Slovník židovsko-křesťanského dialogu, OIKOYMENH, Praha 1994
- Ratzinger, J., Eschatologie, smrt a věčný život, Barrister & Principal, Brno 1996
- Bible, Český ekumenický překlad
- Kremer, J., Budoucnost zemřelých, Vyšehrad 1995
- Kol. autorů, Knihy tajemství a moudrosti I., Vyšehrad, Praha 1998
- Stewart, Roy A., Rabbinic Theology, Edinburgh 1961
- Cohen, A., Everyman's Talmud, Schocken Books, New York 1995
- Pokorný P., Veselý J. – Úvod do eschatologie / Perspektiva víry, Kalich 1991
- Bultmann, Rudolf - Theologie des neuen Testaments, Tübingen 1953
- Greshake, Gisbert - Auferstehung der Toten, Essen , Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, 1969
- Tretera, I., Nástin dějin evropského myšlení, COWI, Praha 1996
- Kretschmar, Georg - Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie Augustinus, Aurelius - Vyznání, Kalich, Praha 1990
- Ireneus z Lyonu, Adversus haereses (Gegen die Häresien), díl pátý, Freiburg im Breisgau, Herder, 2001
- Encyclopaedia Judaica, CD ROM, Version 1,0, 1997
- Soubor tradičních židovských textů na CD ROM - Taklitor Torani Version 2.4
- Soubor tradičních židovských textů na CD ROM - Judaic Classic Library Version 2.2
- Internetové zdroje

Summary

Zmrtvýchvstání v židovském a křesťanském pojetí

Resurrection in Jewish and Christian view

Ivo Paulik (Mr.)

Based on mentioned facts and samples can be said, that ancient conception of Judaism and Christianity of resurrection and consequently of the afterlife have an identical base. Its original source can be found in the Old Testament.

Jewish scholars tried to find a buttress for their theses in Torah, wrote them into Mishnah, so that another material can be seen in both Talmuds and finally in medieval rabbinic writings. On the other hand, Christian scholars see as the most focal point the resurrection of Jesus Christ, who by his life, suffering, death and final resurrection shifts the topic onto a totally different level.

However, despite of this well-known and evidently invincible clash stand Christianity and Judaism one by one as two pillars of the same temple. Both confessions state, that resurrection is an undeniable fact and also an indivisible part of the faith in both appearances.

Also, when having a respect to the latest knowledge must be said, that there is no sense to deny nor argue about the meaning of the topic, because probably it will be forever an integral part of both our confessions, and also of any other view of non-believers. It is evidently not possible to catch and treat by common ways of our thinking.

