

BŮH A NEBE VE STARÉM ZÁKONĚ

Jako křesťané máme sklon k tomu, používat slova „nebe“ a „Bůh“ ve stejném významu. „Nebesa vědí...“ V tom jsou Židé našimi předchůdci. Stačí jen zalistovat v druhé knize Makabejské, abychom viděli, jak autor hovoří jednou o Bohu, o lánu nebo o Nejmocnějším a pak zase o nebi (2,21; 3,20.34; 7,11; 9,4.20; 14,34; 15,8.21.34). Hovořit takto o Bohu bylo zřejmě dobrým zvykem židovské diaspory v Egyptě. V řeckém překladu Starého zákona (Septuaginta) se opakovaně vyskytuje slovo „nebe“ tam, kde původní hebrejský text mluví o Bohu (srov. např. Job 22,26; Žl 7,10; 90,1; Iz 14,13; 38,14). V 1. knize Makabejské se jméno Boží nevyskytuje, dokonce ani v citátech ze Starého zákona. Chce-li se přesto o něm něco říci, mluví se o nebi (3,18.19.50.60; 4,10.24.40.55; 9,46; 12,15; 16,3). To svědčí nejen o ostychu před vyslovením svatého jména, ale i o samozřejmosti, s níž se asociovalo nebe a Bůh.

V nábožensko–historické perspektivě tato asociace znamená, že Bůh bible je stejně jako Zeus, Jupiter, Varuna, Anu atd. konkretizací toho, co náboženskému člověku sugeruje pozorování nebe jakožto něčeho vznešeného, nepomíjivého, všemocného, vše přesahujícího. Starozákonní obraz Boha by tedy měl „uranickou“ strukturu; spočíval by na chápání nebe jako symbolu a ztělesnění svatosti a absolutna. Tak se odlišuje nejen od obrazu boha zpodoběného v bozích podsvětí, vody a země, ale i od boha plodnosti, měsíce, a dokonce i od boha slunce.

Setkáváme se s touto asociací Boha a nebe ve všech částech Starého zákona, i v těch nejstarších? Je-li tomu tak, pak bychom měli teologickou konstantu, charakteristickou pro tvář „našeho otce, jenž je na nebesích“.

I. Použití a význam slova nebe

Co rozuměl Izraelita pod slovem nebe, když spojoval Boha s nebem? Slovo „nebe“ (hebrejsky ŠAMAJIM, aramejsky ŠAMAJJA) se vyskytuje v masoretském textu 458x, v řeckém překladu (Septuaginta), včetně deuterokanonických knih, asi (s ohledem na textově kritické varianty) 667x. V protokanonických knihách Septuaginty se slovo „nebe“ vyskytuje 498x, to je o 40 případů více než v hebrejském textu; Septuaginta má skutečně slovo „nebe“ na 54 místech, kde to neodpovídá hebrejskému textu. Na 14 místech nastává opačný jev.

Soustředíme-li se na souvislost, v níž se slovo „nebe“ vyskytuje, můžeme v jeho užití rozlišit více kategorií. Často (nejméně 180x) najdeme toto slovo společně se slovem „země“, často také jako korespondující člen paralelismu, zhusta jako slovní pár „nebe a země“. Zde patří toto slovo k populárnímu popisu vesmíru, který ani nám není cizí. Je to ona část vesmíru, v níž žijeme, jež uniká našemu uchopení, ale na níž jsme my i země závislí.

To nás přivádí ke druhé kategorii: k mnoha textům, v nichž se mluví o slunci, měsíci a „hvězdách na nebi“ – tedy k „nebi“ v astronomické souvislosti. Sem patří i meteorologické jevy, související s nebem: oblaka, déšť, sníh, kroupy, nebesky oheň atd.

Třetí kategorii tvoří „ptactvo nebeské“ – výraz, který se ve Starém zákoně vyskytuje 42x. I když nám to bude znít překvapivě, není to typicky biblický způsob

řeči: takto se ptáci označovali už v ugaritštině a akkadštině. Protože se ptáci pohybují ve vzduchu, domnívají se mnozí, že v hebrejštině mohlo slovo ŠAMAJIM označovat i vzduch nebo vzdušný prostor. Pro vzduch nemá biblická hebrejšтина žádný vlastní výraz; pozdější hebrejšтина vyplnila tuto mezeru tím, že přijala řecký výraz AÉR, vyslovený jako AVIR; zřejmě teprve v 2. nebo 1. stol. př.Kr. začali Židé pocítovat tuto mezeru jako nedostatek. To znamená, že se prostoru bezprostředně nad zemí přiznala vlastní existence, různá od nebe: je to něco, co je charakterizováno větry a různými teplotami... Oproti „polní zvěři“ a „mořským rybám“ mají ptáci přístup do této části světa.

Do čtvrté kategorie patří texty, v nichž má slovo ŠAMAJIM více nebo méně architektonický význam nebo vedlejší význam. Tak se vyskytuje jako nebeská klenba devětkrát v Gen 1; použití hebrejského výrazu RAQIA, vyvolává v této souvislosti představu upěchované, tvrdé a tlusté pokrývky, kterou latina právem nazývá „firmamentum“. Toto „firmamentum“ – obloha – musí unést spoustu vody (srov. i Žl 148,4n), kterou lze spustit dolů stavidly (Gen 7,11; 2 Král 7, 2.9; Mal 3,10). Jde tu jasně o teorii struktury světa, jež je stejně původní jako poetická představa nebeského stanu, srov. Žl 104,2; Iz 40,22 aj. Srovnání nebe se stanem nesmíme však chápat jako jakousi kosmologii: význam je jiný. Nebe chrání zemi i lidi tak, jako stan chrání své obyvatele proti zlým vlivům zvenčí. Není vyloučeno, že v Žl 104,2 je nebe míněno jako stan Jahve. I později zmíněné meteorologické jevy jsou v jeho službách.

Tato ochraňující funkce není cizí ani představě nebe jako oblohy – „firmamentum“. Jeho pevnost srovnává Job 37,18 s kovovým zrcadlem; když 2 Sam 22,8 s Job 26,11 mluví o sloupech nebe, poukazují tím na neotřesitelnost nebeské klenby. Proto může chránit kosmos před pustošící silou pravodstev.

V páté kategorii textů je ŠAMAJIM oblastí a obydlím Božím. I zde se opět setkáváme s různými obrazy. Nebi jako obloze – „firmamentum“ pod pravodstvy odpovídá představa nebe jako Boží tvrze (Žl 78,26; 150,1). Hrad, který si Jahve podle Žl 8,3 zřídil proti svým nepřítelům, je patrně nebe. Tak je nebe symbolem Boží nepřístupnosti.

II. Bližší analýza textů

Zvláštní místo v páté kategorii má Ex 24,10 a Ez 1,22. Podle Ex 24,9–11 šli Mojžíš, Áron, Nadab a Abihu na horu Sinaj, aby byli svědky theofanie. I když text říká, že chtěli vidět Boha Izraele, není tu, ani nejmenší stopa po nějakém pokusu sdělit cosi o jeho podobě samotné. V protikladu k Iz 6,1 není zmínka ani o trůnu: autorovi se pravděpodobně zdála představa Boha sedícího na trůně jako pozemsky král v rozporu s Boží transcendencí. Jeho pozornost se však soustřeďuje na to, „co je pod jeho nohama“. Tento výraz má pravděpodobně na mysli lavičku, na kterou trůnící výsost kladla nohy. Bylo to kromě toho znamení moci. Udržely se zde egyptské a mezopotamské představy o králi, kladoucím nohy na šíji nepřítel: tuto představu nacházíme znovu v Žl 110,1; srov. i 2 Sam 22,39; 1 Král 5,17; Žl 18,39; 47,4. Týž obraz užívá žalmista i v Žl 8,7, aby nám vysvětlil, jak velká je vláda člověka nad stvořením.

Co je v Ex 24,10 pod Božíma nohama? Cosi, co nepatří do obvyklého zkušenostního světa člověka a proto se srovnává s „výtvořem“, který dobře zná. Výraz

„výtvor“ poukazuje na to, že autor nemá na mysli přírodní předmět, ale udělanou věc. Co tato udělaná věc je, nemůžeme s jistotou z hebrejského textu odvodit. První nejistota spočívá ve správném významu hebrejského výrazu SAPPÎR. Jde nepochybně o drahokam nebo polodrahokam, zpracovaný do „výtvoru“, asi lapis lazuli nebo lazulit.

Se slovem SAPPÎR spojuje hebrejský text slovo LIVNAT (SAPPÎR). V souvislosti s řeckou Septuagintou se LIVNAT spojuje se slovem LEVENA, čili pálená cihla nebo prostě cihla. Z toho se pak uzavírá, že je tu míněna cihlová podlaha z lapisu lazuli.

Slovo LIVNAT může však také, změnil-li se event. hláska, patřit ke kmenu LAVAN – být bílý. Pak by text mluvil o bělosti kamene, tj. o bílé svatosti. I některé ugaritské texty se zmiňují o jasnosti nebo čistotě drahokamů a používají tu totéž slovo jako v posledním článku Ex 24,10: „Bílý SAPPÎR, jasný jako samo nebe. Biblickému autorovi šlo zjevně více o jasnost a lesk kamene než o jeho barvu. Krom toho je zřejmé, že mezi „výtvorem“ pod Božíma nohama a nebem viděl autor úzkou souvislost: v jeho očích bylo zářící nebe – jednou azurově modré, pak zase světlé nebo zářivě bílé – podnoží Stvořitele.

Slovo SAPPÎR je i u Ez 1, ale zde má vztah k Božímu trůnu (Ez 1,26; 10,1). Trůn stojí na pevné obloze, kterou pozorovatel přirovnává ke křišťálu. Hebrejský text používá výraz „led“, ale tento výraz nepochybně označuje – stejně jako řecké KRYSTALLOS – bezbarvý průzračný krystalický křemen. Už Plinius byl přesvědčen, že křišťál je jakýsi led, zmrzlý natolik, že už nemůže roztát: srov. *Naturalis Historiae liber XXXVII, 23*. Tento polodrahokam se používal v Palestině jako šperk už od doby bronzové. Jen to, co bylo na zemi cenné a vzácné, mohlo poskytnout představu o vznešeném bytí, jež je vlastní Bohu. Že Ezechiel tímto pokladem, na němž stojí Boží trůn, míní nebe, to vyplývá ze slova „obloha“: toto hebrejské slovo se na všech jiných místech Starého zákona vztahuje na nebe.

Pokud jsou tyto texty popisné, mají symbolický charakter. Nechtějí Boha lokalizovat na nebi jako v nějakém paláci, vystavěném nad oblohou, nýbrž poukazují na věci, jež člověk vlastní zkušenosti, aby něco naznačily o Boží transcendenci. Spočívají-li jeho nohy na nebi, pak čtenář pochopí, že nebe i země se v totální závislosti sklání k nohám Stvořitele.

Zdá se, že v Žl 104,3 se mluví o nebeském paláci ve vodách nebo nad vodami nebeského oceánu: „Tu batis sur les eaux tes chambres hautes“ („Vystavěl jsi ve vodách své vysoké komnaty“ - Bible de Jérusalem). Pro interpretaci tohoto verše si musíme všimnout jeho bezprostřední souvislosti. Verše 1b–4 mluví o vztahu stvoření k Jahve, uvádí se tu světlo (2a), nebe a voda (2b a 3a), mraky, větry a blesky (3a–4). Světlo je Boží plást (2a), obloha mu slouží jako vůz, větry a blesky jsou jeho poslové a služebníci (4). Napíná-li Jahve nebe jako plachtovinu (srov. Iz 40,22), pak se i zde myslí na obydlí pro něho samého. To potvrzuje paralelním veršem (3a), kde je řeč o „jeho komorách“. K pojmu „komora“ patří odstup od denního neklidu na ulicích města; kdo chce být nerušeně sám, stáhne se do komory a zavře ji; srov. Sd 3,20n; 2 Sam 19,11; 1 Král 17,19n. Ze skutečnosti, že Boží komory stojí paralelně vedle stanu, napjatého nebeskou plachtovinou, vyplývá, že autor nemyslí na obydlí kdesi

nad oblohou. Jsou to dva různé obrazy, z nichž každý svým způsobem ilustruje, jak je Bůh přítomen ve svém stvoření. Bydlí-li v zářícím nebi jakoby ve stanu, z něhož nechá vyzařovat cosi ze své slávy, pak je tmavá voda jakoby komorou, jež skrývá jeho slávu před zemí.

Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že v hebrejském textu se podle našeho názoru nemluví o komorách, vystavěných na vodě. Jistě z toho nelze vyčíst, že Bůh vztyčil na kůlech a trámech komory na nebeském oceánu nebo v něm. Hebrejské sloveso, od něhož jsou „komory“ odvozeny, může mít tento význam, ale obvykle je synonymem pro „stavět“. Text říká, že „Bůh staví komory ve vodě“. Co to znamená, vyplývá ze souvislosti: tak jako je nebe jeho stanem, světlo jeho pláštěm atd., tak je voda jeho soukromým obydlím. Je nasnadě, že básník přítom myslel na vody nad zemí.

I v Am 9,6 vidí mnozí kritikové a překladatelé zmínku o Božích komorách: „Il a bâti dans les cieux ses hautes demeures“ (Bible de Jérusalem, s poznámkou, že hebrejský text mluví o „stupních“). Některé překlady interpretují hebrejské „stupně“ jako pars pro toto a hovoří o trůnu. Pokud jde o vyvýšený trůn se stupni, srov. 1 Král 10, 19 a násl.; 2 Král 9,18 a násl., i Iz 6,1. Také Žl 103,19 a Žl 47, 6.9; 97,2 říká, že Bůh si zřídil v nebi svůj trůn. U Iz 66,1 je tímto trůnem nebe, země je podnožkou.

Co zřídil Jahve podle Am 9,6b nad zemí, není jasné. Překlady mluví o „Jeho klenbě“: „...na zemi dal základy jeho klenbě“. V době izraelských králů nebyla klenba v Palestině neznámá, ale patrně se málo používala. Srovnání oblohy s klenbou proto nebylo nasnadě. Kromě toho bylo v tehdejších malých a tmavých klenbách těžko vidět obraz celé širé nebeské klenby. Překlad hebrejského výřezu AGUDDA, což znamená svazek nebo skupinu, slovem „klenba“ nemá konečně filologický podklad. Vycházíme-li z významu „zástup“, můžeme mít na mysli nebeská tělesa, jež tvoří Boží vojsko a jimž Bůh přidělil pevné místo nad zemí.

Analýza tohoto textu ukázala něco ze způsobu, jak bibličtí autoři vyjadřovali slovy Boží přítomnost ve stvoření. Jeho trůnění nad oblohou, jeho přebývání ve vodách, jeho chůze na křídlech větrů apod. jsou obrazy, v nichž dostává podobu jejich víra ve vznešenost Stvořitele i jeho moc nad stvořením.

III. Stáří tohoto pojmu Boha

V perské době se v židovské literatuře rozmáhá zvyk nazývat Jahve „Bůh nebe a země“. Tento titul vystupuje v úryvcích, jež se vztahují ke styku mezi Jeruzalémem a Achaimenovci; perská kancelář označovala židovského Boha jako „Boha nebes“; srov. 2 Kron 36,23; Ezd 1,2; 5,12; 6,9n; 7,12.21.23; Neh 2,20. I Židé z Elefantiny nazývají ve svých dopisech perským úřadům svého Boha „Bohem nebes“. Toto označení se vyskytuje i v dopisech jejich souvěrcům. Nehemiáš obrací dokonce i svou osobní modlitbu k Jahve jako Bohu nebes (Neh 1,4.5; 2.5). V knize Daniel nacházíme tento titul v 2,18.19.37.44; Jonáš vysvětluje mužstvu lodí plující do Taršíše, že uctívá Jahve, Boha nebe, srov. dále Žl 136,25; Tob 8,15; Jdt 5,8; 6,19; 11,17.

Jediný text s tímto označením Boha z doby izraelských králů je Gn 24,7. Textově kriticky je to však nejisté. Podle verše 3 jde o přísahu při Jahve, Bohu nebe a Bohu

země. Tento rozsáhlý titul opakuje řecký překlad ve verši 7, kdežto hebrejský rukopis titul „Bůh nebes“ nemá. Mělo-li by označení Jahve jako Boha nebes být ve verši 3 skutečně původní, nemělo by přesto v této souvislosti zvláštní význam a vlastní pocitovou hodnotu, kterou dostalo jako oficiální titul Jahve v době perské. Ve světle Gn 24,3 je to zkrácený popis oblasti Boží moci. V každém případě je jisté, že se už tentokrát pohlíželo na Jahve jako na univerzálního Boha, který je i pánem nebe. Proto ho Mich 6,6 nazývá také „Bůh na výsostech“; „na výsostech“ je překlad hebrejského výrazu MAROM, synonyma pro ŠAMAJIM (nebe).

V 1 Král 20,23.28 charakterizují Aramejci Jahve jako Boha hor. Starý zákon skutečně navazuje úzkou souvislost mezi ním a svatou horou, horou Boží, Sinajem nebo Horebem. Tam jde Eliáš a potkává svého Boha. Ale tomuto setkání předchází zemětřesení a atmosférické jevy jako bouře, blesk a hrom, jež připomínají „nebeskou“ povahu zjevujícího se božství. I theofanie na Sinaji se koná za hřmení a blýskání, když horu zakrývají temné mraky. V tomto popisu se všeobecně spatřuje teologická ruka elohisty. Jahvista v Ex 19,18 podává jiný obraz události na Boží hoře: „Hora Sinaj byla celá zahalena kouřem, Jahve na ni sestoupil v ohni, a kouř její stoupal jako kouř tavicí pece“. V souvislosti tohoto odstavce je důležité slovo „sestupil“: Jahve na Sinaj sestoupil. Jahvista ho tedy nepokládá za boha hor, který má svůj palác na vrcholu Sinaje. Jahve je povznesen vysoko nad Sinaj. Proto se opakovaně vrací a sestupuje, srov. Ex 3,8; 19,11.20; 34,5. O tom se dočítáme už ve starém vyprávění o babylonské věži (Gn 11,5n) a v Jakobově snu o žebříku, sahajícím od země do nebe, po němž vystupují a sestupují andělé (Gn 28,12). Už nejstarší zprávy, zachované v bibli, opěvují Jahve jako Boha, který přichází na pomoc svému lidu z nebe, jehož vojsko, tvoří hvězdy, jenž zasévá paniku mezi nepřátele Izraele krupobitím a deštěm, blesky a hromy; srov. Dt 33,26n; Sd 5,4.20; 2 Sam 22.

IV. Nebe a štěstí člověka

Ve Starém zákoně je lidské štěstí úzce spjato s plodností země. Stále znovu se vrací motiv, že tato plodnost je darem nebes a v poslední instanci závisí na Bohu. Když Jahve za časů Eliášových nebe uzavřel, vypukl hladomor (1 Král 17). Ale Ozeáš předpovídá Izraeli šťastné dny, kdy se vrátí k Jahve jako svému ženichu: pak Jahve „Vyslyší nebe, to vyslyší zemi, země vyslyší obilí, mošt, olej...“ (2,23n).¹ Z toho vychází i dojemná prosba u Deuteriozaiáše: „Nebesa, dopřejte kanout z výšin, oblaka, po kapkách splývatí právu! Země, dej rozkvéstí, vyžrání spáse, spolu dej rašiti spravedlnosti!“ (45,8). Tam, kde jedni překládají „přebytek a blaho“, překládají jiní „spása a spravedlnost“ a rozhodují se tak pro duchovnějším význam tohoto textu. Je jasné, že tu bylo pozadí mytické představy o nebi a zemi jako páru: nebe vylévá svá semena do klína matky země, aby ta mohla dát život bujnému růstu rostlin, jež živí člověka i zvířata. V perspektivě návratu Izraele na vlastní půdu má prorok na mysli především rajský stav země. Repatriace je spása, k níž má národ stále vzhlížet, ale i spravedlnost, spravedlnost Boha, který znovu obšťastní svůj pročištěný lid.

I rytmus lidského života určuje nebe (Žl 104,19–23; Neh 4,21). Slunce a měsíc řídí měsíce, roční doby a výroční svátky (Gn 1,14–18; Žl 104,19n; 136,8n). Job 38,33 mluví pak i o zákonech nebe, jež ukládá zemi své předpisy. Izraelita žil pod dojmem harmonického řádu, který se zjevoval na nebi a v nebeských projevech. Tento řád byl

pro něho trvalý a neotřesitelný (srov. Žl 89,2; 119,89) a proto byl zárukou šťastného života. Ještě silnější zárukou je však Boží spravedlnost. To je obsah Iz 51,6: neříká se zde prostě, že „nebe se rozplývá jakoby v dým“; ale: když „se nebe rozplývá jakoby v dým... má spása neskončí nikdy“.

V pozdějších textech je důvěra ve stabilitu současného světového řádu menší. Odhlédneme-li se od sugestivních obrazů poetického zvěstování trestajících nebo spásných zásahů Božích (srov. Iz 13,13; 50,3; Joel 2,10; 4,15; Am 8,9; Hab 3,11 aj.), zdá se, že Iz 34,4 zvěstuje konec nebe. Jeruzalémská bible překládá tento verš takto: „Toute l armée des cieux se dissout. Les cieux sont enroulés comme un livre, et toute leur armée se flétrit, comme se flétrissent les pampres...“ Se flétrit, zmizet – říká se o nebeských tělesech, jež ztratí svůj lesk. S tímto motivem se setkáváme v Ez 32,7; Jl 2,10 aj. Začátek tohoto verše „nebeské zástupy se rozptylují“ je třeba chápat v témž smyslu, hebrejský text totiž mluví o „hnisání“ nebo „umoření“, což obojí směřuje ke slábnutí světla.

Svinutí nebes se neprávem chápe jako svinutí nebeské klenby; k tomu přispívají představy jako 2 Petr 3,10 a Oracula Sibyllina 3,80n. Ve skutečnosti autor myslel na temné mraky, jež se nad zemí rozvinou jako svitek a zatemní světlo slunce, měsíce a hvězd. Jde tedy o týž meteorologický jev, jež Iz 50,3 nazývá smutečním oděvem nebo kajícím rouchem nebes.

V jakém smyslu mluví pak Iz 65,17 a 66,22 o novém nebi a nové zemi, jež chce Bůh stvořit? Je terminologie „stvořit něco nového“ oprávněná, nemá-li dnešní svět zaniknout v ohni nebo jinak? Slovo „stvořit“ se ve Starém zákoně neuvádí jen v technickém významu „něco nechat totálně vzniknout bez předem dané látky.“ Často jde o znovustvoření nebo obnovení, jako např. v Žl 51,12: „Vytvoř mi, Bože, zase čisté srdce, myšlení stálé stvoř mi v nitru zas!“ Stvořit a obnovit jsou v tomto žalmovém verši paralely a vztahují se na dvě vlastnosti: čistotu a stálost. Bůh stvoří hříšné srdce znovu a obnoví kolísavého lidského ducha čistotou a stálostí.

V témže smyslu se užívají slova „stvořit“ a „nový“ v Iz 65,17 a 66,22. V čem spočívá toto nové, říká zřetelně ve verši 65,18n: život na zemi bude rajský, zcela v linii mesiášských proroků jako Iz 11,6n. V témže smyslu eschatologického nového stvoření pozemského světa je třeba chápat i popis nového Jeruzaléma v Iz 54,11n. Přes použití drahokamů – jaspisu, lazulitu, achátu a rubínu při nové stavbě města nejde o nebeskou pevnost – jako u Gal 4,26; Zj 21,10; Žid 12,22; 13,14. Deuteroizaiáš mluví o svatém městě, kam Bůh jako pečlivý pastýř přivede zpět židovské vyhnance z Babylonu. Bůh utěšuje svůj lid slibem, že zpusťované město znovu vystaví a učiní ho tvrzí pokoje.

Vyjadřuje někde už Starý zákon myšlenku, že spravedliví budou po smrti přijati do nebe? Po tom, co jsme řekli shora o starozákonní představě nebe a o Boží přítomnosti v něm, vyplývá, že tato myšlenka musela být pro Izraelitu jistě problémem. Nepochybně mu byla známa představa Jahve a jeho nebeského dvora (1 Král 22,19n; Job 1,6n; 2,1n; Žl 89n; Dan 7,10; Tob 12,15), ale do tohoto světa člověk nepatří. I když byl člověk Božím obrazem (Gn 1,26n; 9,6; Žl 8,6n; Sir 17,3; Mdr 2,23) – neklonil se biblický člověk k představě Platónově, že lidská duše je zajata v žaláři těla. Jak viděl Izraelita člověka, to osvětluje zřetelně Gn 2,7, kde se vypráví,

jak Bůh utvořil člověka z hlíny a pak mu vdechl dech života. Taková bytost nepatří do nebeských sfér.

Přesto se ve Starém zákoně dvakrát mluví o osobách, jež byly do nebeského světa přijaty. Henoch a Eliáš. O Henochově přijetí se mluví v Gn 5,24 i v Sir 44,16 velmi stručně. Neříká se, že zemřel (srov. Žid 11,5), nýbrž, že důvěrně obcoval s Bohem. Tento charakterizující rys (opakovaný ve verši 22 a 24) se uvádí do souvislosti se „zmizením“. Toto zmizení se teologicky interpretuje jako Boží přijetí: kam – to se neříká. Snad má hebrejské slovo LAQAH (přijmout) v této souvislosti technický význam. V každém případě se v eposu Gilgameš XI,196 užívá tentýž slovní kmen, aby se vysvětlilo zmizení hrdiny potopy – Utanapištima. Až do potopy byl smrtelným člověkem, ale pak byl roven bohům. „Pak mě přijali a nechali mě bydlet v dáli, u ústí proudů“.

Totéž sloveso se užívá i ve vyprávění o přijetí Eliášově (2 Král 2,3–5). Zde se tento výraz vysvětluje takto: „Když chtěl Jahve vzít Elijaha v bouřlivém větru do nebe...“ (2 Král 2,1). S tímto popisem se setkáváme i ve verši 11, kde se kromě toho mluví o ohni, který povznesl koňmi tažený vůz s Eliášem; srov. Sir 48,9. Na pozadí starozákonní představy Boha a jeho dvora může toto povznesení sotva znamenat něco jiného, než že prorokovi se dostalo místa mezi bytostmi, obklopujícími Boha. To bylo v očích Izraelitů nepochybně mimořádné vyznamenání, což dostatečně ukazuje sarkastický způsob, jímž se Iz 14,13n vysmívá tomu, kdo má velké oči a chce vystoupit na nebesa. S přesvědčením, že Eliáš byl zaživa vzat do nebe, souvisí představa, že se na konci časů vrátí.

Nakonec se také v Žl 49,16 a 73,24 mluví o „přijetí“, a sice v souvislosti, jež upomíná na přijetí Henochovo v Gn 5,24. Proti smrti, představované jako sestoupení do říše mrtvých, tu stojí Boží přijetí. Tímto přijetím žalmista jistě nemá na mysli, že by ho Bůh chránil od brzké smrti. Nakonec přece zemře jako hříšníci a tak by žalm ztrácel význam. Má-li mít tento text smysl, pak očekává od Boha, že bude vzat ze země, aby byl u něho, kdežto hříšníci sestoupí do říše mrtvých. Žl 73,24 uvádí do souvislosti toto přijetí s Boží slávou; tím se zjevně chce poukázat na pokračování života ve vlastním Božím světě. Výstižný je výrok Žl 73,25, svědčící o hlubokém vhledu do podstaty lidského štěstí: ani nebe jako obydlí nesmrtelnosti, ani země jako svět člověka ho neučiní šťastným, ale jeho spojení s Bohem, jenž je jeho skálou na věky.

Pozdní Kniha moudrosti zpřítomňuje novou fázi v myšlení o osudu člověka a nebe. Autor byl zcela zjevně ovlivněn helénistickou antropologií. Neklade těžiště lidského já do těla, ale do duše (8,19n). Proto může mluvit o osudu spravedlivých po smrti. Míní se tu osud bezprostředně po smrti, v očekávání konečné odplaty při posledním soudu (3,7n). Ráz tohoto osudu spravedlivých je charakterizován slovem „mír“, pramenící z jejich spojení s Pánem (3,1–3; 5,15n). Spravedliví dodržovali Boží zákon a tak se jim dostalo ujištění o nesmrtelnosti. Nesmrtelnost je přivádí do Boží blízkosti (6,18n).

Téma ráje hraje ve starozákonním myšlení o lidském štěstí rovněž nezanedbatelnou roli. Je to zlatý věk prapočátku, v jehož návrat se doufá a předpovídá se. Ale tento mesiášský ráj, stejně jako onen původní, leží na zemi. Patří ke světu člověka. Proto mohl jen první lidský pár poznat rajske štěstí, a podle této představy se

na něm bude podílet poslední generace. Mezi prvotním časem a posledním časem žije lidstvo v tvrdé železné době. Je-li možné bezčasové štěstí, pak pouze pro ty, jež Bůh ve svém slitování vezme z tohoto pozemského světa. V mladších spisech, jež nebyly pojaty do kánonu Starého zákona, čteme, že ráj ještě existuje, někde v dáli nebo snad i v nebi. Tak dostává nebe eschatologickou dimenzi. Tento vývoj jde tak daleko, že se v antropologii listu k Židům 11,13n a 13,14 člověk, který je bezdomovcem ve svém vlastním světě, stává občanem nebe (srov. i Ef 2,19).

Jan Neliš (1979)

(České citáty ze Starého zákona jsou převzaty z překladu Josefa Hegera Praha 1955 – 1958.)