Vzkříšení ve smrti
Reflexe a kritika jednoho eschatologického modelu

Ondřej Kolář

Summary: Resurrection in death. A critical reflection of one model of eschatology. The article examines a question that is amply discussed in the present systematic theology: Is it theologically plausible to think of the resurrection of an individual that in the traditional christian eschatology should occur at the and of times – as immediately following the moment of death? The genesis of the concept of resurrection in death is followed and the positions of its proponents and contestants are confronted (G. Greshake, G. Lohfink, J. Ratzinger, A. Ziegenaus). It is demonstrated that in a procesual form the concept is not capable of integrating the material world into the eschatological consummation and its atemporal variety tends to disparage the current of history.

I. Úvod

Teorie vzkříšení ve smrti, které se chci věnovat v tomto referátu, patří – přinejmenším v německé jazykové oblasti – k nejdiskutovanějším tématům v současné eschatologii. S názorem, že vzkříšení člověka nenastává až na konci času (jak předpokládá tradiční eschatologie), nýbrž bezprostředně po smrti, sice nepřišli teprve teologové 20. století; objevuje se v náznacích již dříve.[1] Avšak teprve v minulém století se této myšlence dostalo zvláštní pozornosti.

---

[1] Peter Müller-goldkuhle (Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen: Ludgerus, 1966) upozorňuje na představu „éterického" těla, která se objevuje u některých osvícenských katolických systematiků (zejména u Franze Oberthüra). Toto tělo prý již během života obklopuje duši a přetrvává i po zániku „hrubého" pozemského těla. Bezprostřední postmortální pokračování jeho existence je de facto tím, co křesťanské vyznání nazývá vzkříšením těla (s. 44–46, 50–54). Tato myšlenka koresponduje s výlučnou koncentrací osvícenské eschatologie na nesmrtelnost individuální duše, přičemž univerzálně-eschatologická témata (parúzie, poslední soud, všeobecné vzkříšení z mrtvých) ustupují do pozadí, nebo jsou zcela eliminována.

II. Náběhy v protestantské teologii první poloviny 20. století

Poprvé se teorie vzkříšení ve smrti výrazně objevuje v protestantské teologii po první světové válce. Zde je spojena zejména s kritikou nauky o nesmrtelné duši a s tezí, že člověk ve smrti zcela umírá. Důvodů pro odmítnutí nesmrtelné duše byla celá řada a nemohu se jim jednotlivě věnovat.[2] Podstatné je, že takzvaná teorie celostní smrti nastolila otázku, jakým způsobem může být v jejím rámci myšlena identita mezi pozemským životem a životem věčným. Myšlenka nesmrtelné duše, kterou raná křesťanská teologie převzala z řecké filosofie, totiž měla svou nezastupitelnou funkci: řešila problém časové distance mezi okamžikem smrti jednotlivce a jeho vzkříšením, stejně jako problém kontinuity člověka v eschatologickém dovršení.[3] Tato problematika byla od počátku vlastní apokalyptické představě všeobecného vzkříšení z mrtvých na konci dějin. Evangeličtí odpůrci nesmrtelné duše proto museli nabídnout nějaký alternativní model, který by mohl představu nesmrtelné duše plnohodnotně nahradit. Někteří z nich (jako například luterský teolog Werner Elert[4]) na tuto myšlenkovou výzvu odpověděli, že člověk mezi smrtí a vzkříšením zůstává uchován v Boží mysli: Boží paměť je podle nich spolehlivější zárukou identity člověka, než by mohla být (domněle) nesmrtelná duše. Vzkříšení na konci času pak Elert chápal konsekventně jako zcela nové stvoření, které nenavazuje na žádný relikt člověka, údajně přetrvávající po smrti. Jiní teologové (např. luterán Paul Althaus či reformovaný Emil Brunner) otázku mezistavu člověka mezi smrtí a vzkříšením zodpověděli poukazem na inkomensurabilitu (principiální nesrovnatelnost) času a věčnosti: věčnost není do nekonečna prodlouženým pokračováním pozemského času, nýbrž je zcela vyňata z času, a proto stojí stejně blízko ke každému okamžiku našich dějin. Zemřelý tak ve smrti vstupuje přímo do „věčného okamžiku“ vzkříšení, parúzie a posledního soudu. V tomto „věčném nyní”

---

2 Sr. k tomu nejnověji např. Henning, Christian, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, NZSTh 43 (2001), s. 236–252.

3 K recepci ideje nesmrtelné duše v rané křesťanské teologii srv. např. Sonnemans, Heino, Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg: Herder, 1984.

4 Sr. např. Elert, Werner, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg: Furche, ^{3}1956, s. 527–528.

spadá smrt každého jedince vjedno se smrtí všech ostatních lidí i s „koncem času". V eschatonu, v čiré Boží přítomnosti, neexistují žádné časové intervaly, protože je tu „tisíc let jako jeden den".[5]

Tento eschatologický model našel v evangelické teologii značný ohlas a doposud se s ním setkáme v různých eschatologických pojednáních.[6] Jeho popularita je vysvětlitelná především tím, že na první pohled poskytuje elegantní východisko z mnoha obtíží, s nimiž zápasí klasická eschatologie, někdy nazývaná též dvoupólová či bipolární. Především tento model – jak se zdá – podtrhuje skutečnost, že úděl jednotlivce je nerozlučně spojen s údělem společenství všech lidí. Proto žádný lidský životní příběh nemůže dospět do svého definitivního naplnění izolovaně, tj. bez celku, do něhož je zasazen. Diastáze mezi individuální a univerzální eschatologií, která je naznačena již v Novém zákoně, aniž je tu ovšem nějak harmonizována, tu má být překonána. Nemusíme rozlišovat dva Boží soudy – totiž partikulární ihned po smrti a univerzální na konci věku; existuje jen jeden soud. Nemusíme přemýšlet o tom, jak je třeba mezistav duše soteriologicky kvalifikovat: zda se jedná o předběžnou spásu, předběžné zavržení, o očistec či spánek duše, v čem vlastně spočívá jeho předběžnost. Také mnohokrát traktovaná antropologická otázka, jaký ontologický statut náleží duši oddělené od těla, zda vůbec duše může bez těla existovat a jaký může mít vztah k tělesnosti, je tím smetena ze stolu.

III. Nové impulsy: Karl Rahner

U protestantských autorů zůstala teorie vzkříšení ve smrti spíše hypotézou, která nebyla dále promýšlena. V katolické teologii posledních třiceti let byla naproti tomu vypracována do ucelené teorie, pečlivě zdůvodněna a ovšem zároveň podrobena neméně důkladné kritice.

---

5 Sr. především Althaus, Paul, Die letzten Dinge, Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh: Bertelsmann, [4]1933, s. 158–159; Brunner, Emil, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich: Zwingli, 1953, s. 167; Dogmatik, Bd. III, Zürich: Zwingli, 1950, s. 439–440.

6 Např. v jedné z nejnovějších dogmatik v německé oblasti, pocházející od Dietze Langeho (Glaubenslehre, Bd. II, Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001, s. 433–435).

III.1. „Všekosmická" duše

Za jednoho z průkopníků teorie vzkříšení ve smrti bývá pokládán Karl Rahner, který ve své studii K teologii smrti předložil svou slavnou tezi o „všekosmičnosti" duše. Rahner vychází z předpokladu, že duše, která má během svého pozemského života skrze své tělo vztah ke světu, tento vztah nemůže ve smrti ztratit spolu se ztrátou svého těla. Proto se duše po smrti nestává prostě mimo-světskou, akosmickou, nýbrž je jí naopak otevřen nový vztah k hlubinné jednotě světa, vztah, který již není zprostředkován (a tím ani omezen!) konkrétním tělem, a proto je hlubší a všeobjímající.[7] Podle Rahnera není vztah duše k hmotě po smrti zrušen, nýbrž se pouze proměňuje; je totiž pro duši zcela konstitutivní, ba dokonce spadá vjedno s její existencí jako formy těla.[8] Duše se po smrti stává všekosmickou (*allkosmisch*). To ovšem neznamená, že by se celý svět prostě stal jejím novým „tělem" či že by se duše stala jaksi „všudypřítomnou" ve světě, nýbrž že duše novým způsobem spoluurčuje celek světa tím, že do něj „vnese" celý výsledek a výtěžek svého prožitého života.[9] K myšlence vzkříšení ve smrti se Rahner ovšem propracoval až mnohem později, v době, kdy již byla rozvinuta jinými autory.[10]

III.2. Assumpta

Jedním z důležitých motivů, které v katolické teologii vedly k vypracování teorie vzkříšení ve smrti, bylo rovněž vyhlášení dogmatu o Mariině tělesném nanebevzetí v apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus* papeže

---

7 Rahner, Karl, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg: Herder, 1958, s. 19–20.

8 Tamtéž, s. 20–21.

9 Tamtéž, s. 22–23; 58.

10 Ve studii Über den „Zwischenzustand", in: Schriften zur Theologie, Bd. XII, Zürich: Benziger, 1975, doznává, že problém vztahu oddělené duše k tělu se „podstatně zjednoduší, když tuto trvalou vztaženost duchové duše ke hmotě myslíme jako – scholasticky řečeno – trvalou informovanost oslaveného těla skrze dovršenou duchovou duši." (s. 461) Mezistav oddělené duše podle Rahnera není závazným dogmatem, jakkoli je v některých dogmatických výpovědích církve zjevně předpokládán. Jako zcela legitimní a rozhodně ne heretická se mu proto jeví hypotéza, podle níž „dovršení člověka podle ‚duše' a ‚těla' nastupuje bezprostředně se smrtí, ‚vzkříšení těla' a ‚všeobecný soud' se odehrají ‚podél' časových dějin světa a obojí spadá vjedno se sumou partikulárních soudů jednotlivých lidí." (s. 456)

Pia XII. z roku 1950.[11] Podnítilo totiž okamžitě rozpravu o tom, co je ve skutečnosti jeho skutečným obsahem. Otázka, kterou si někteří katoličtí teologové nad dogmatem o Mariině nanebevzetí položili, zní přibližně následovně: Vypovídá-li se o Marii, že byla po své smrti s tělem i duší vzata na nebesa, má to znamenat, že Mariin primát oproti všem ostatním lidem spočívá v tom, že byla přijata bezprostředně po své smrti do plného a ničím nenarušeného společenství s Bohem a vzkříšeným Kristem také spolu s tělem, zatímco ostatní svatí na vzkříšení těla teprve čekají? Nebo má Maria přednost jedině v tom, že tomuto vstupu do nebeské blaženosti nijak nebránil její hřích (což u ostatních lidí nelze nikdy s jistotou říci), a že tedy nepochybně byla první, ale nikoli jediná z plně vykoupených?

Jako jeden z prvních se nad touto otázkou zamýšlel opět Karl Rahner. Rahner je přesvědčen, že chápeme-li Ježíšovo vzkříšení vskutku důsledně jako spásně-dějinnou a eschatologickou událost, pak nelze tvrdit, že nemělo žádný přímý „dopad" na úděl zemřelých. Ježíšova oslavená tělesnost přece nemůže zůstat zcela izolovaná (a to až do konce dějin), nýbrž nutně s sebou nese také společenství těch, kdo jsou skrze něj vykoupeni. Toto společenství má nepochybně tělesný charakter.[12] Z toho plyne, že „prostor" Ježíšova vzkříšení nebyl otevřen jen exkluzivně pro Marii, nýbrž pro všechny, u nichž byly – stejně jako u Marie – „hřích a smrt definitivně překonány".[13] Spása v Ježíši Kristu „konstituuje tělesné společenství vykoupených, jakkoli počet bratří ještě není plný a jakkoli tyto vykoupené podle těla nedokážeme – s výjimkou té jediné – pojmenovat."[14] Nevíme

---

11 „…divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam." (DS 3903)

12 Rahner, Karl, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, In: Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, [7]1964, s. 243–244.

13 Tamtéž, s. 251.

14 Tamtéž, s. 251. Donal Flanagan se ve svém článku Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel, Conc. 5 (1969), snaží ukázat, že tato interpretace význam Marie nikterak neumenšuje. Marie může být i nadále označena za „první z velkého společenství svatých", za jeho „reprezentantku", za „personalizaci" nebeské církve, stejně jako za „vzor" konečného vykoupení, k němuž spěje pozemská církev, za „ideál či model" bojující církve (s. 62–64). Mariino privilegium spočívá v tom, že jedině ona „osobním způsobem ztělesňuje církev konce času jakožto církev vykoupenou a ve své vlastní osobě zviditelňuje její skutečnost. (…) Tato Mariina jedinečnost není nikterak ohrožena tím, že zdůrazňujeme její jednotu s oslavenou církví. (s. 65)".

sice, kdo ještě vedle Marie byl plně tělesně vykoupen, avšak nemůžeme popřít, že se tak skutečně stalo, připustíme-li, že vykoupení skrze Krista není jen pouhým zaslíbením, které se naplní až v daleké budoucnosti, nýbrž se už sice postupně, ale reálně uskutečňuje. Je jasné, že od uznání možnosti celostného, duševně-tělesného vykoupení některých výjimečných věřících (svatých) ještě před všeobecným vzkříšením z mrtvých na konci času již nevede dlouhá cesta k myšlence vzkříšení všech lidí v okamžiku smrti.

III.3. Dovršitelnost hmoty

Na systematické rozpracování eschatologického modelu vzkříšení ve smrti měla nepochybně zásadní vliv také Rahnerova teze, na niž se více či méně explicitně odvolávají všichni obhájci tohoto modelu. Tato teze zní: O eschatologickém dovršení můžeme hovořit jedině v souvislosti se svobodnými, duchem obdařenými bytostmi – tedy s lidmi. Mimolidský svět na něm může mít podíl jedině skrze člověka, skrze jeho životní příběh, který u Boha dospěje do svého konce. Hmotný svět podle Rahnera nemá žádnou „vůli" k dovršení, nedozrává a nesměřuje k žádnému konečnému výsledku, v němž by našel svůj smysl a oprávnění. Hmotné dění může nepochybně mít svůj konec, avšak nikoli dovršení. Můžeme u něj konstatovat pouze určitý průběh, trvání, avšak nikoli vnitřní tíhnutí k určitému cíli.[15] Hmota „sama o sobě" má jedině díky své „vztaženosti k duchu" podíl na příběhu mezi Bohem a člověkem. Protože je neodmyslitelnou součástí lidských dějin, je také spoluadresátem Božího sebesdělení člověku, a tak je nakonec vtažena i do definitivního naplnění.[16] Člověk po smrti hmotu neodhazuje jako přebytečnou zátěž, která byla v pozemském životě nutná k jeho sebeuskutečnění, ale nyní již je možné se jí zbavit. „Jakožto vnitřní moment ducha a jeho dějin zůstává i v jeho dovršení."[17]

Rahnerova teze napomohla zastáncům vzkříšení ve smrti vyrovnat se s problémem materiality vzkříšení: Je-li totiž vzkříšení přesunuto do okamžiku smrti, pak se mnohem vyostřeněji než v tradiční eschatologii klade otázka, jaké tělo vlastně vzkříšenému člověku bude přiděleno a v jakém vztahu bude k tělu pozemskému. Pokud je vzkříšené tělo pojato jen jako „vnitřní moment" dovršeného lidského subjektu, jenž ve smrti svou

---

15 Rahner, Karl, „Immanente und tranzendente Vollendung der Welt", in Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Zürich: Benziger, 1967, s. 594–595.

16 Tamtéž, s. 608.

17 Tamtéž, s. 609.

pozemskou tělesnost definitivně opustil, je identita vzkříšeného a pozemského těla dostatečně zajištěna samotným subjektem: Spaseno bude pouze to, co člověk do své smrti sám v sobě „vnesl", tedy zjevně nikoli hmotné tělo, které zůstalo takříkajíc stát před branou eschatonu.

IV. „Procesuální" koncepce vzkříšení ve smrti: Gisbert Greshake

Vídeňský a později freiburský systematik Gisbert Greshake sice nebyl prvním, kdo vnesl tezi vzkříšení ve smrti do eschatologické diskuse 20. století, ale byl nepochybně tím, kdo ji poprvé systematicky, s použitím bohatého materiálu z bible i z křesťanské tradice, rozpracoval. Později ji pouze dále precizoval a také obhajoval proti různým kritikům, zvláště pak proti Josephu Ratzingerovi, s nímž vedl mnoho let trvající ostrou polemiku. První nárys svého učení, které v pozdějších letech doznalo jen nemnoha změn, podává Greshake již ve své obsáhlé disertaci Auferstehung der Toten, vydané v r. 1969.[18]

IV.1. Předpoklady

Greshake podle vlastních slov nechce být se svou tezí teologickým novátorem, který pohrdá tisíciletou křesťanskou tradicí. Právě naopak: upozorňuje, že pouze znovu přivádí na světlo a rehabilituje myšlenky, jež byly (zčásti latentně) přítomny ve všech důležitých etapách dějin eschatologie. V období patristiky se podle něj myšlenka vzkříšení ve smrti nemohla natrvalo prosadit, protože byla příliš zatížena gnostickými konotacemi: vzkříšení ve smrti mohlo být nesprávně pochopeno jako únik a osvobození ze světa, dějin a hmoty. Proti gnostické spiritualizaci křesťanské naděje církev postavila vzkříšení „tohoto těla, které nyní nosíme",[19] a které

---

[18] Grehsake, Gisbert, Die Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen: Ludgerus, 1969.

[19] Greshake, Auferstehung, s. 362. Tvrzení, že budeme vzkříšeni v témže těle, které nyní máme, nalezneme opakovaně v oficiálních stanoviscích církve, srv. Symbolum *Quicumque:* „Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis" (DS 76); Concilium Toletanum XI (675): „Nec in aerea vel qualibet alia carne (ut quidam delirant) surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus, et movemur" (DS 540); Symbolum Leonis IX

logicky nemůže být vzkříšeno ihned po smrti. Po smrti člověk přetrvává jen jako duše. Greshake však upozorňuje, že ani v rámci tohoto pravověrně-eschatologického „mainstreamu" nechyběly pokusy situovat vzkříšení přímo do smrti. Takový posmrtný úděl však nebyl přisuzován všem lidem, nýbrž pouze mučedníkům, patriarchům, prorokům a jiným výjimečným postavám. Ti byli pokládáni za *appendices dominicae resurrectionis*, tedy za ty, jimž bylo přiděleno privilegium následovat Krista ihned po smrti do nebeské říše.[20]

Jako další důležitý mezník v dějinách eschatologie jmenuje Greshake Tomášovu recepci a adaptaci Aristotelovy antropologie. Tomáš Akvinský – více než kdo jiný před ním a na dlouhou dobu i po něm – podtrhl tělesně-duševní jednotu člověka a zhodnotil význam jeho dějinné dimenze. Greshake zjevně v Tomášovi spatřuje (i když to nikde nepřiznává) svého dávného předchůdce, který rozpracoval důležité náběhy k učení o vzkříšení ve smrti, avšak naneštěstí je důsledně nedovedl do konce. Na jedné straně totiž Tomáš považuje oddělení duše od těla, které nastává ve smrti, za skutečný konec člověka, nikoli pouze nějaké jeho části. Duše se po oddělení od těla dostává do nepřirozeného stavu, protože již přestává být formou těla a nemůže se skrze tělo uskutečňovat, plnohodnotně vykonávat své funkce, být vskutku osobou. Na druhé straně však duše díky své subsistenci je schopna existovat i jako *anima separata* a dokonce prožívat i blaženost ve zření na Boha.[21]

(1053): „Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto" (DS 684); *Professio fidei Waldensibus praescripta* (1208): „Credimus… huius carnis quam gestamus, et non alterius, resurrectionem." (DS 797); Concilium Lateranense IV (1215): „omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant" (DS 801).

20 Greshake, Auferstehung, s. 364.

21 Podle některých Tomášových vyjádření se navíc duše odpoutaná od těla zdokonaluje ve vědění a ve ctnosti, neboť více uvažuje o nehmotném, nesleduje tělesné vášně (CG IV, 79), a dokonce přijímá dokonalejší způsob existence, neboť se odklání od nejnižšího, přibližuje se k nejvyššímu, připodobňuje se vyšším duchovním substancím a přijímá jejich dokonalejší způsob „rozumění": „…recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet…succedet tamen alius modus intelligendi altior." (CG IV,81) Jistá nedůslednost se také ukazuje v tom, že identita pozemského a vzkříšeného těla není u Tomáše myšlena čistě „formálně" (tedy jako zprostředkovaná výhradně skrze duši – formu těla), nýbrž

Greshakeho eschatologie má svůj inspirační zdroj také v evolučním myšlení, na jehož horizontu má být biblické očekávání vzkříšení z mrtvých učiněno srozumitelným pro současného člověka.[22] Greshake přejímá premisu mnoha evolučních teoretiků, podle níž „evoluční proces nevykazuje žádný v něm samotném poznatelný smysl, žádný předem daný plán, žádnou k cíli směřující konsekvenci".[23] Greshake radikalizuje Rahnerovu tezi o nedovršitelnosti hmoty: hmota, v níž se evoluce uskutečňuje, nejen nemá sama o sobě žádný cíl, ale je v sobě nesmyslná. Teprve s příchodem člověka se objevuje bytost, která tuto bezcílnost evoluce transcenduje, neboť dává evoluci skrze svobodné jednání směr.[24] Nezastupitelným úkolem člověka je proto podle Greshakeho „tvořivě přetvářet" svět, který je mu dán, a tak spolupracovat na jeho spáse. Právě a jedině člověk může svět směrovat k Bohu, transformovat ho směrem ke Kristu.[25]

IV.2. Vzkříšení jako sukcesivní dění

Greshake ve shodě s tradicí pokládá smrt za zpečetění individuálního životního příběhu, a tedy za definitivní ukončení možnosti dále uskutečňovat svobodu. Ve smrti však podle Greshakeho člověk také vstupuje do nové Boží budoucnosti, v níž se nic z toho, k čemu ve svobodě dozrál a čím přispěl k proměně světa, neztrácí. Nevstupuje tam jako pouhý „duch", oproštěný od světa a dějin, nýbrž jako konkrétní subjektivita, do níž je navždy „vepsána dimenze materiality". Před Boha tak člověk přináší „sklizeň času", plody svých vlastních individuálních dějin, ale zároveň i část tělesnosti, hmoty a světa, do něhož byl vetkán.[26] Z toho lze podle Greshakeho vyvodit jediný závěr:

---

zároveň i „numericky": při vzkříšení bude duše informovat tutéž matérii, kterou informovala v pozemském životě. srv. Greshake, Naherwartung, s. 94.

22 Greshake se nepřiklání k žádné konkrétní evoluční koncepci, ať už přírodovědecké, filosofické či teologické provenience; kromě již zmíněného K. Rahnera, který se sám s evolučním myšlením produktivně vyrovnával, musíme jako Greshakeho inspirační zdroj jmenovat rovněž Pierra Teilharda De Chardin a jeho myšlenku „zduchovňování" hmoty (sr. např. jeho dílo Le phénomène humain, česky: Vesmír a lidstvo, Praha: Vyšehrad, 1990, zvláště s. 212–240).

23 Greshake, Auferstehung, s. 374.

24 Greshake, Auferstehung, s. 374–377.

25 Greshake, Auferstehung, s. 380.

26 Greshake, Auferstehung, s. 385.

„předmětem naděje v okamžiku smrti není dar nesmrtelnosti (duše), nýbrž to, co Pavel nazývá sóma pneumatikon, totiž dovršení konkrétní existence. (…) Ve smrti se tedy odehrává ‚vzkříšení z mrtvých'."[27]

Je-li svobodné individuum jediným skutečným subjektem dějin, pak je logické, že také dovršení hmotného světa se nemůže dít jinak než skrze sukcesivní dovršení jednotlivých lidí. Každý člověk do svého příběhu „shromažďuje" část světa a dějin, aby ji poté ve smrti přinesl Bohu. Tak je postupně celý kosmos vtahován do vykoupené Boží přítomnosti; krok za krokem se buduje nový svět, nové stvoření, „nebeský Jeruzalém", jehož základem je Kristus. Náš svět lze právem nazvat „materiálem budoucího světa"[28] – ničím méně, ale také ničím více než materiálem. Poté, co byla hmota jednou „zužitkována" tím, že vstoupila do příběhu člověka s Bohem, nebude už sama o sobě mít žádnou další eschatologickou budoucnost. Greshake ji přirovnává k „vyhořelému raketovému stupni", který takříkajíc postrádá skutečné bytí, protože to již přešlo do lidského dovršení.[29] Ta hmota, která do dialogického vztahu mezi Bohem a člověkem nemohla být integrována, protože stála zcela stranou lidského světa, naproti tomu nemůže být dovršena vůbec, ani zprostředkovaně. Jestliže je hmotné stvoření jedině ve svobodě člověka „finalizováno" k Bohu, pak hmota existující „jen pro Boha a před Bohem" zůstává navěky nesmyslnou.[30]

IV.3. Otázka konce dějin

Procesuální koncepcí eschatologického dovršení je podle Greshakeho nejen překonána pochybná idea „oddělené" duše, ale zároveň i prolomeno apokalyptické chápání dějin, jehož elementy v teologii zůstaly zachovány. Greshake má především na mysli představu eschatologických „událostí" na konci času (parúzie, katastrofický zánik tohoto eónu, všeobecné vzkříšení z mrtvých). V profetickém myšlení, které nikdy v křesťanství nebylo zcela potlačeno, naopak spása nepřichází až na samotném konci („vertikálně"), ale realizuje se v dějinách samotných („horizontálně") skrze Boží

---

27 Greshake, Auferstehung, s. 385.

28 Greshake, Auferstehung, s. 394.

29 Greshake, Gisbert; Lohfink, Gerhard, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg: Herder, ^{4}1982, s. 175.

30 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 176–177.

působení a lidskou odpověď na ně. Myšlenka vzkříšení ve smrti, v němž kus dějin dospívá do svého dovršení před Bohem, podle Greshakeho nově zhodnocuje profetické myšlení, které přiznává probíhajícím dějinám eschatologický význam.[31]

Je-li ovšem již popřeno všeobecné vzkříšení na konci času, neměl by být konsekventně popřen i samotný konec dějin, máme-li se zbavit posledních reliktů zastaralého apokalyptického obrazu světa? Greshake zpočátku tuto otázku ponechává otevřenou: jsou-li dějiny kvalifikovány jednoznačně negativně – např. jako odpad od prvopočátečního ideálního stavu – je jejich konec jejich jediným smysluplným, vytouženým vyústěním. Chápeme-li však dějiny jako Bohem chtěný prostor realizace lidské svobody, do něhož Bůh sám vstupuje, pak tento konec nemusíme nezbytně předpokládat. Dějiny nepochybně mají své dovršení, avšak toto dovršení nelze ztotožnit s jejich koncem, neboť dovršení je procesem, který nemusí být nutně ukončen.[32] Ve spise Resurrectio mortuorum (1986) se již Greshake k nezbytnosti konce dějin jednoznačně přiklání: konec dějin je totiž důsledkem nezrušitelné spjatosti každého jedince se společenstvím celého lidstva. Ta má svůj základ především v lidské tělesnosti, která funguje jako „médium" prostředkující mezi subjektem a světem.[33]

„Vtělený duch má skrze materiální svět podíl na procesu zrání a dovršení ostatních; cokoli činí či nečiní, spoluurčuje ostatní, tak jako naopak ostatní spoluurčují jeho vlastní sebeuskutečnění. Z toho také plyne, že vlastní dovršení je vázáno na dovršení lidstva, které je skrze tělesnost intersubjektivně utvořeno."[34]

Vzhledem k této intersubjektivitě „může resurrectio dojít svého naplnění teprve na konci dějin. Proto je řeč o vzkříšení ‚v poslední den' smysluplná a nutná."[35] Dovršení izolovaného subjektu bez celého pletiva jeho vztahů ke světu a dějinám, které ho spolukonstituovaly, je nemyslitelné. Proto musejí dějiny samotné dojít do svého konce, aby mohl i jedinec být

---

31 Greshake, Auferstehung, s. 396–399.

32 Greshake, Auferstehung, s. 402–403.

33 Greshake, Gisbert; Kremer, Jacob, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986, s. 259–262.

34 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 263.

35 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 264.

definitivně vykoupen s „univerzalitou“ veškerých svých vztahů.[36] Procesuální vzkříšení ve smrti je postupným vrůstáním celé obce věřících do vzkříšeného těla Kristova, které je „tak dlouho nedovršené, dokud do něj není včleněn poslední lidský bratr a poslední lidská sestra.“[37] Tím Greshake explicitně přiznává oprávnění také myšlence mezistavu. V tomto mezistavu se ovšem nenacházejí pouhé duše zemřelých, nýbrž již vzkříšení lidé; proto je mezistav vlastně „stavem vzkříšení“ (*Auferstehungsstand*), i když je zároveň i nadále stavem předběžným (*Wartestand*), mezičasem, v němž vzkříšení věřící očekávají plnost celého společenství svatých v Kristu.[38]

IV.4. Vzkříšení z mrtvých a nesmrtelná duše

Pozoruhodné je, že Greshake – na rozdíl od svých protestantských kolegů – ve svém konceptu rozhodně nechce eliminovat myšlenku nesmrtelné duše. Ani v teorii vzkříšení ve smrti nesmí duše jako nositel identity člověka chybět, protože hmotné tělo nelze za tohoto nositele považovat.[39]

> „Musí existovat nějaký princip, který spolu spojuje pozemské a postmortální bytí, princip, který se v západní tradici nazývá duše. Jak je vidět, myšlenkově zodpovědná eschatologie se bez jistého antropologického ‚dualismu‘ neobejde.“[40]

Výraz „duše“ navíc v křesťanství nevyjadřoval nikdy pouze určitou část člověka, nýbrž zároveň také specifický nezrušitelný vztah člověka k Bohu, tj. skutečnost, že člověk se vyděluje z veškerého stvoření svým mimořádným postavením před Bohem. Tato důležitá sémantická dimenze

---

36 Greshake, Gisbert, Tod und Auferstehung. In: Franz Böckle et al. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V, Freiburg: Herder, 1980, s. 119.

37 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 266. Helmut Lamparter (Ludwigsburg) užívá pro naplnění počtu vyvolených zajímavý obraz štafety: „běh víry“ Božího lidu je u konce teprve tehdy, jsou-li u cíle i poslední běžci; teprve pak mohou skutečně zvítězit i ti, kdo běželi před nimi. (Die Hoffnung der Christen. Wuppertal: Aussaat, Metzingen: Franz, ^{2}1977, s. 143–144).

38 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 268.

39 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 269.

40 Tamtéž, s. 270. Michael Kreuzer (Augsburg) proto může konstatovat: „Je vposledku jedno, zda je mezi smrtí a vzkříšení myšlen dlouhý či krátký či vůbec žádný čas: Bez nositele identity není nový člověk identický se starým.“ „Auferstanden am dritten Tag.“ Christologie als Modell der Eschatologie. In: Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2003, s. 136.

byla ovšem často zatlačena do pozadí a duše byla redukována na pouhou duchovní komponentu v člověku, stojící v protikladu vůči tělu. Aby tedy mohlo být slovo „duše" pro křesťanskou eschatologii rehabilitováno – což Greshake pokládá za nezbytné – musí být očištěno od všech zkreslujících konotací, kterými je doposud zatíženo a které vedou nejen protestantské, ale i katolické teology k oprávněné zdrženlivosti vůči jeho užívání.[41] Právě k této očistě může podle Greshakeho dopomoci model vzkříšení ve smrti, v němž je duši navrácen její bohatší význam. Duší se tu totiž neoznačuje pouze jedna část člověka, která může existovat nezávisle na těle, nýbrž celý člověk před Boží tváří, tedy subjekt, který s sebou nese i zvnitřněnou tělesnost.

Je-li duše a její posmrtná existence chápána takto, pak nic nebrání, aby „nesmrtelná duše" a „vzkříšení z mrtvých" byly pojímány jako dvě komplementární výpovědi o jednom a témže ději – o individuálním dovršení. Obě klíčové eschatologické výpovědi ovšem musejí být nejprve vysvobozeny ze svého redukcionistického zajetí: Řekneme-li, že duše po smrti přichází k Bohu, nemyslíme tím, že k němu přichází pouhá anima separata, nýbrž lidský subjekt, do něhož je trvale vtisknut svět a materialita. Řekneme-li, že je ve smrti člověk vzkříšen, nemáme tím na mysli pouhé navrácení těla nesmrtelné duši, nýbrž obnovení celého člověka, které ovšem nelze považovat za úplné, dokud není dovršeno také celé communio sanctorum.[42] Obě výpovědi vyjadřují nepostradatelný aspekt posmrtného údělu člověka: nesmrtelná duše zdůrazňuje kontinuitu subjektu, která má svůj základ ve vztahu mezi Bohem a člověkem; vzkříšení z mrtvých naopak vyzdvihuje diskontinuitu posmrtné spásy člověka, která je nezaslouženým darem Boží lásky, a proto znamená též radikální proměnu člověka. Vzkříšení navíc charakterizuje dovršení jako univerzální dění, do něhož je zahrnuta tělesnost a svět, nakolik člověk skrze své tělo tento svět zvnitřnil.[43]

Při bližším pohledu se tedy ukazuje, že duše je pro Greshakeho nejen nezbytnou komponentou eschatologie, nýbrž má přímo stěžejní význam: Pokud by duše nebyla mostem mezi pozemskou a posmrtnou existencí člověka, nemohlo by ani tělo a vposledku ani celý svět mít podíl na spá-

---

41 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 274

42 Greshake/kremer, Resurrectio, s. 275.

43 Greshake, Tod, s. 118.

se. Vždyť právě duše vnáší tělesnost a vlastně i celé hmotné stvoření do vzkříšení.

V. „Atemporální" koncepce vzkříšení ve smrti: Gerhard Lohfink

Vedle Gisberta Greshakeho je dalším významným zástupcem novější katolické eschatologie tübingenský novozákoník Gerhard Lohfink. Svou studií Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, která je spolu s několika studiemi G. Greshakeho uveřejněna v knize Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit (1975, [4]1982), se sice zařadil po bok obhájců teze vzkříšení ve smrti, avšak na rozdíl od Greshakeho se přiklání k její atemporální (tedy spíše v protestantské eschatologii zdomácněné) podobě a dále ji promýšlí.

V.1. Reinterpretace parúzie

Lohfink se pokouší problematiku vzkříšení objasnit na základě novozákonního očekávání časově blízkého příchodu Božího království. Ptá se, jak se může teologie postavit ke skutečnosti jeho opožděného příchodu. První pokus podnikla už raná církev: Očekávání Božího království transformovala do očekávání Ježíšova druhého příchodu a mezičas mezi oběma jeho příchody interpretovala jako nezbytnou etapu dějin spásy, díky níž je všem poskytnut čas k obrácení. Toto řešení nebylo natrvalo uspokojivé, neboť bezprostřední očekávání parúzie nebylo možné dlouhodobě udržet v původní intenzitě. Proto se v církvi eschatologické napětí postupně vytrácelo a periodicky ožívalo pouze u různých okrajových skupin. Z očekávání blízkého konce se stala nauka o vzdálených „posledních věcech".[44] Další možností je redukce Ježíšova eschatologického kázání na pouhou etickou výzvu k zesílené zodpovědnosti a k novému chápání vlastního života jako života z milosti a z obdarování (Herbert Braun). Tato výzva má být vlastní intencí Ježíšovy zvěsti, jež je pouze zahalená do dobových apokalyptických představ.[45] Tato existenciálně-etická interpretace podle Lohfinka sice správně postihuje určitý aspekt Ježíšova poselství (výzvu ke

[44] Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 51–52.

[45] Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 53–54.

změně, k obrácení), avšak zcela ignoruje, že Ježíšův apel je nemyslitelný bez naděje v Boží definitivní spásné jednání, v jeho mocný, vše proměňující zásah. „Futurum nelze z Ježíšovy zvěsti eliminovat."[46] Není-li blízkost Božího království lineárně-časovou blízkostí, nýbrž existenciální bezprostředností mezi Bohem a člověkem, stálým Božím vstupováním do našich životů, pak je potřeba se ptát, v čem vůbec spočívá tato naléhavá Boží přítomnost. Je-li futurálně-eschatologické dovršení spásy přeneseno do přítomného okamžiku, pak tato spása musí být reálně zde a nyní zakoušena a nemůže být ztotožněna s pouhým mravním imperativem. Chceme-li Boží spásnou přítomnost brát vážně, musíme také vysvětlit, co je jejím konkrétním obsahem. Toho však podle Lohfinka existenciální teologie není schopna a utíká se pouze k prázdným proklamacím.[47]

Pravdivý element existenciální interpretace spočívá podle Lohfinka v pokusu „vysvobodit" Ježíšovu zvěst z apokalyptického obrazu světa, do nějž je vetkána. Křesťanské očekávání posledních věcí se musí vzdát přesvědčení, že dějiny nemohou dospět do svého konce jinak, než prostřednictvím světové katastrofy, která se odehraje na pozemské časové ose. Tato představa musí padnout stejně tak, jako padla i „trojpatrová" struktura světa, s níž je úzce spjata. Bůh je skutečně každému okamžiku pozemských dějin stejně vzdálen či lépe: stejně blízko. A když Bůh přichází, pak přichází současně v každém bodě lidských dějin. Ani dovršení dějin se neodehrává v hypotetickém konečném bodě pozemské časové osy, nýbrž v každém bodě této osy, tj. v každém bodě lidských dějin.[48]

V čem jsou tedy meze existenciální interpretace? I když se Boží příchod odehrává v každém okamžiku probíhajících dějin, neznamená to ještě, že by se Bůh reálně objevoval v našem prostoru a čase. Opravdové setkání s Bohem se odehrává teprve ve smrti.[49] Parúzie se netýká až poslední generace lidstva, nýbrž je okamžikem, jemuž kráčí vstříc každý člověk. Každý člověk – ať už se v pozemském čase nachází kdekoli – žije v „posledním čase", protože sám brzy – totiž ve své smrti – zažije svůj soud i své vzkříšení. Křesťané nemusejí čekat na Kristův příchod na tuto zem a poté být znovu a znovu zklamáni; setkání s Kristem, které nastane ve smrti, je neotřesitelnou jistotou.

---

46 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 54.
47 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 58.
48 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 61.
49 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 61.

V.2. Oslavený čas

Až potud se tedy Lohfink plně shoduje s Greshakem: oba situují vzkříšení člověka do okamžiku jeho smrti. Rozcházejí se ovšem v otázce, jaký vztah má toto dovršení k probíhajícím dějinám. Podle Greshakeho se zemřelý neocitá zcela „nad" časem a dějinami; třebaže z nich vystoupil, uchovává si k nim trvalý vztah, neboť pro něj nepozbyly důležitosti. Jeho plné dovršení je neoddělitelné od dovršení celého „nebeského Jeruzaléma", celé obce věřících, tedy i těch, kdo zatím žijí v probíhajícím čase. Ve smrti sice probíhá vzkříšení, ale nikoli plné dovršení, protože to nastane až na konci procesu postupného narůstání církve zvítězilé. Lohfink se naopak přiklání k atemporálnímu chápání vzkříšení ve smrti: zemřelý zcela opouští dějiny, neboť vstupuje přímo do jejich konce. Nemusí tedy „čekat" na smrt těch, kdo žijí a ještě budou žít, protože se ocitá ve věčném okamžiku parúzie, do nějž simultánně vyúsťují okamžiky smrti všech ostatních lidí.[50]

Ani Lohfink ovšem netvrdí, že člověk po smrti již nemá žádný vztah k času. Tento vztah ovšem chápe jinak než Greshake. Pro zesnulého přestává plynout čas, tak jak jej zde na zemi zakoušíme.

> „Neexistuje už u něj žádné dříve a žádné později; neexistuje u něj žádná minulost, která již není, ani budoucnost, která ještě není; neexistuje u něj už ono plynoucí nyní, které roztrhává existenci do mnoha jednotlivých, vždy aktuálních a vždy znovu zanikajících momentů přítomnosti. Pokud by tomu bylo jinak, žil by člověk ještě i poté v pozemském čase. Pokud by tomu bylo jinak, musel by se člověk i u Boha vždy znovu rozhodovat ve smyslu pozemského bytí, neboť existence v rozhodnutí a časové bytí v ‚dříve' a ‚později' jsou neoddělitelně spojeny."[51]

To je vymezení negativní. Pozitivně lze říci, že posmrtný „čas" – smíme-li jej vůbec nazývat časem – je oslaveným časem, nebo je – snad lépe

---

[50] Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 72.

[51] Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 67. Podle konsensu katolických i protestantských teologů je smrt ukončením „poutnického stavu" člověka (*status viatoris*), což znamená, že zemřelý člověk již dále nemůže skrze svá svobodná rozhodnutí utvářet svůj úděl. Ve smrti se jeho „životní" rozhodnutí – tedy buď pro Boha nebo proti němu – stává definitivním, nezvratným. Jeho životní pouť je ukončena. Podle Lohfinka právě tento křesťanský pohled na smrt nutně implikuje, že po smrti nemůže dále pokračovat pozemský čas, neboť ten by taková svobodná rozhodnutí umožňoval.

vyjádřeno – věčností ve smyslu scholastického pojmu *aevum*.[52] „Oslavený čas…je shrnutí celé existence v jednom jediném, ‚věčném' nyní." Toto shrnutí všech časových okamžiků daného života však má vztah k času potud, nakolik tento nový, Bohem umožněný modus existence člověka je skrze čas konstituován. V oslaveném čase je sneseno a shromážděno vše, co bylo prožito v rozervanosti pozemského času jako aktuální přítomnost. Aevum je celková suma lidské časově-pozemské existence. Je to sklizeň času. Celý příběh člověka od zplození po smrt je dozrálý do nové, Bohem darované, oslavené časovosti.[53]

VI. Kritika

Mezi nejvýznamnější kritiky teorie vzkříšení ve smrti v obou jejích právě předložených variantách – tedy procesuální a atemporální – patřili především Joseph Ratzinger a Anton Ziegenaus (Augsburg). Jejich argumenty se do značné míry překrývají, a proto je tu podám souhrnně. Týkají se především dvou aspektů této teorie, které se ukázaly být nejproblematičtějšími: otázky materiality vzkříšení a „nové země" (u Greshakeho) a otázky atemporality eschatonu (u Lohfinka).

VI.1. Tělesnost vzkříšení

Viděli jsme, že Greshakeho pojetí dovršení člověka a světa vyžaduje zcela novou interpretaci vzkříšení. Vzkříšení nejenže není děním na konci věku, ale i jeho podstata se proměňuje. Je pouze ukončením zvnitřňování hmoty, které se odehrávalo v průběhu celého života, nikoli ovšem obnovením celostní podoby daného člověka, byť si tuto obnovu nedokážeme nijak představit. Je ale subjekt nesoucí v sobě svůj životní příběh spolu s dimenzí materiality, která je jeho trvalou a nezrušitelnou součástí, tím, co křesťanská tradice vyznává jako „těla zmrtvýchvzkříšení"? Je vzkříšená

---

[52] Termín *aevum* byl užíván při rozlišování různých stupňů věčnosti; obvykle byl definován jako stvořená věčnost (*aeternitas creata*), lišící se na jedné straně od Boží věčnosti, na druhé straně od časnosti. srv. STh I q 10 a 5: *aevum differat a tempore, et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa.* Stvořená věčnost byla připisována čistě duchovním bytostem, například andělům, kteří jsou nepomíjiví, neboť se mohou proměňovat jen akcidentálně.

[53] Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 67–68.

tělesnost pouze vykoupeným životním příběhem?[54] Greshake má nepochybně pravdu, tvrdí-li, že duše, která by v sobě neměla zapsán svůj životní příběh, v němž je jakýmsi způsobem „obsažen" i svět, do něhož byla vetkána, by stěží mohla být nositelem kontinuity a identity člověka. Duše není abstraktní duchovní monáda, nýbrž je nezaměnitelná a jedinečná právě tím, že v sobě nese svou konkrétní biografii. Právě ta je pro lidskou identitu konstitutivní.[55]

Avšak je takto pojímaná duše skutečně oním eschatologickým cílem, o němž hovoří například apoštol Pavel v 1K 15? Zatímco podle tradiční eschatologie existuje oddělená duše pouze v přechodném mezistavu, aby na konci dějin opět přijala oslavené tělo, v Greshakeho pojetí již duše po smrti navždy zůstane bez těla i bez světa, pouze se vzpomínkou na svou tělesnou minulost. Celostní antropologie, k níž se Greshake vehementně hlásí, se v jeho vlastní eschatologii ocitá v troskách. Tělo totiž bude vykoupeno jen ve formě pouhého „otisku" v daném subjektu, jenž tuto pečeť přenáší i přes práh smrti, do setkání s Bohem. Avšak „pečetidlo" samotné – tedy hmota – bude po svém použití odhozeno. Tento důsledek však Greshake nepovažuje za slabinu své teorie, nýbrž naopak za její silnou stránku: je přesvědčen, že podává plausibilní a pro současného člověka akceptovatelné vysvětlení, jak může mít tělesnost účast na věčné spáse,

---

[54] Anton Ziegenaus se na Greshakeho adresu právem ptá: „je tu vzkříšení těla něco víc než pokračování života osoby, do níž je zaznamenán prožitý svět a dějiny, například v protikladu vůči Platónovi, u nějž je svět odříznut? Jaký je rozdíl mezi nesmrtelnou duší v tradičním smyslu, v níž je právě tak přítomna její veškerá minulost, a touto osobou se zvnitřněným světem?" Auferstehung im Tod: das geeignetere Denkmodell? MThZ 28 (1977), s. 127. Také pro Josepha Ratzingera nemůže být to, co je (údajně) vzkříšeno ve smrti samotné, tělem, protože to „nemá evidentně nic společného s historickým tělem člověka a jeho materialitou"; jedná se snad o jakési „druhé tělo", „jehož původ a způsob existence zůstávají nejasné." (Eschatologie – smrt a věčný život, Brno: Barrister B Principal, 1996, s. 163; něm. Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg: Pustet, [6]1990) Pozemské tělo naproti tomu „bez pochyb zůstává po smrti v čase a prostoru. Nepovstává, ale je uloženo do hrobu." (tamt.)

[55] Ziegenaus ovšem připomíná, že duše v křesťanství nikdy nebyla pojímána jako abstraktní antropologický princip, nýbrž jako konkrétní subjekt, který je zformován do nezaměnitelné podoby svým osobním příběhem, za který nese odpovědnost a vydává počet před Bohem; srv. Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie. Aachen: MM, 1996, s. 122–123.

aniž by se musel uchylovat k fantastickým představám vzkříšení atomů a molekul, z nichž se skládalo pozemské tělo.[56]

Greshake si ovšem musí nechat líbit námitku, že jeho pojetí vzkříšení je fakticky totožné s představou duše oddělené od těla, kterou právě měl v úmyslu překonat. Je „tělesnost", která je vlastně jen nesmazatelnou stopou po někdejším pozemském těle a světě, který ho obklopoval, vůbec ještě tělem, jehož vykoupení křesťanská eschatologie vždy vášnivě obhajovala proti všem spiritualizujícím tendencím?[57] Celostní charakter spásy člověka není možné žádným eschatologickým modelem „odinterpretovat". Děje-li se to, pak takový model přestává být nástrojem k promýšlení křesťanského vyznání a stává se nástrojem k jeho (tiché) likvidaci. I když odmítneme hrubě materialistické chápání vzkříšení, musíme se ptát, zda proměněná a obnovená tělesnost nebude něčím víc než pouhým koncentrátem biografie lidského subjektu.

VI.2. Budoucnost stvoření

Analogický problém se navíc vynoří, chceme-li v rámci teorie vzkříšení ve smrti vysvětlit dovršení celého stvoření. Stává-li se pouze zvnitřněná hmota součástí nového stvoření, pak veškeré nesmírné množství hmoty, které se nikdy nestalo součástí lidského světa, či přesněji řečeno nebylo v žádném vztahu k lidskému svobodnému jednání, „na věky" zůstává odděleno od Božího eschatonu. Proti tomu Ratzinger a Ziegenaus zdůrazňují obnovu celého stvoření, které je spolu s člověkem vtaženo do spásy v Kristu: „Nejen člověk, nýbrž veškerý kosmos je stvořen Bohem skrze

---

[56] Ratzinger naproti tomu přes své ujišťování o nepředstavitelnosti a nekonkretizovatelnosti vzkříšeného těla tenduje k hrubě-materiálnímu pojetí vzkříšení, neboť je pro něj mrtvola dostatečným důvodem domnívat se, že vzkříšení ještě nenastalo (sr. pozn. 54). Má to tedy znamenat, že vzkříšení na konci času bude nějakým způsobem „navazovat" na zemřelé tělo – zůstane-li z něj vůbec něco?

[57] Greshake se těžko může ubránit obvinění z rehabilitace subtilního gnosticismu. Např. Werner Thiede Greshakemu vytýká, že biblickou myšlenku vzkříšení a obnovy stvoření redukuje na pouhou „interkomunikaci duchů". Svou gnostizující demytologizaci univerzální eschatologie pak jen obtížně maskuje krkolomnými opisy „nového světa" (Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 158–160).

Syna a je mu určen cíl. Hmotná oblast tak v žádném případě není jen surovinou určenou ke zpracování."[58] Apoštol Pavel (Ř 8,19–23) dokonce hovoří o konečném osvobození celého stvoření ze ztracenosti a pomíjivosti, do níž je uvrhl člověk. Bude-li vykoupen člověk – příčina bídy celého stvoření – bude vykoupeno skrze něj i stvoření samotné.[59] Tento (chceme-li: ekologický) aspekt je v Greshakeho a Lohfinkově eschatologii zcela zanedbán: abstraktní úvaha o dovršitelnosti hmoty samotné vůbec nebere v potaz, že tato „hmota", do níž ovšem patří i živá příroda, není soteriologicky neutrální, nýbrž je již těžce poznamenána lidským hříchem, trpí jeho následky a „volá" po vykoupení!

Avšak i ta část kosmu, která stojí stranou lidských dějin a tedy i dějin spásy, zůstává dobrým Božím stvořením, s nímž má Bůh nepochybně své záměry. To, že tento Boží plán s kosmem neznáme, nás neopravňuje o něm pochybovat. I když hmota nemá dějiny ve smyslu svobodného uskutečňování darované svobody, a nelze tedy hovořit o jejím dovršení ve stejném smyslu jako u člověka, přece má svůj stvořitelský cíl.[60] Upírat jí ho je povážlivou antropologickou redukcí eschatologie, pro niž má jedině člověk sám budoucnost. V centru biblického očekávání spásy je nepochybně člověk, avšak to neznamená, že by svět mohl být spasen jen jako moment lidské dovršené existence a neměl – jakožto „nová země a nové nebe" – také své místo v Božím království.[61] V Greshakeho pojetí vzkří-

---

58 Ziegenaus, Zukunft, s. 273.

59 Ziegenaus, Zukunft, s. 274.

60 Pochybnosti nad možností vtažení celého kosmu do dovršení člověka vyslovuje například Otto Hermann Pesch (Hamburg): „Hvězdné systémy, které možná ještě vůbec neznáme; hvězdné systémy, které dávno zanikly, můžeme-li jejich světlo vnímat; pět až šest a více miliard let evoluce až po vznik člověka několik málo sekund před dvanáctou světových hodin; astronomicky přípustná možnost nového vzniku světa – bez člověka: to vše dovršitelné jedině cestou ‚zvnitřnění' skrze člověka? Tato myšlenka je hůře myslitelná, než se zpočátku zdá. Je to tak úplně jisté, že by Boží stvořitelská moc ve své svobodě sama nebyla mohla vytvořit také stvoření, které nevyúsťuje v komunikaci s lidmi a v níž by Bůh – řečeno zcela zbožně – přece měl zalíbení?" (Gott – Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: Breuning, Wilhelm (Hg.), Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie. Freiburg: Herder, 1986, s. 223) Také Ziegenaus se ptá, „zda milióny let trvající kosmický vývoj může zároveň nalézt svůj obraz ve zvnitřnění v krátkém lidském životě." (Ziegenaus, Auferstehung, s. 127)

šení ve smrti je hmota zjevně jen kulisou pro lidského ducha, která může být poté, co splnila svou funkci, odhozena.

VI.3. Dvojí dějiny?

Proti Lohfinkově atemporálnímu modelu vzkříšení byla okamžitě vznesena námitka, že jsou v něm fakticky znehodnoceny a degradovány probíhající dějiny. Vstupuje-li každý člověk ve smrti do okamžiku jejich konce, pak dějiny vlastně existují v dvojí podobě. Zde na zemi, v lineárním čase, dějiny ještě probíhají; „na onom světě" (u Boha) jsou ovšem již vždy dovršené, „shromážděné" a oslavené. Jedná se vlastně o tytéž dějiny, s týmiž lidmi, kteří je utvářeli, s týmiž životními příběhy, jen jedny v modu časovém, průběhovém, druhé v modu dovršeném. Mají pak ale naše dějiny vůbec smysl? Nestávají se – řečeno slovy J. Ratzingera - „prázdným spektáklem, v němž se máme lopotit, zatímco zároveň je na ‚věčnosti', ve stále již trvajícím ‚nyní', vše dávno rozhodnuto"?[62] Proč by Bůh nemohl „přímo" stvořit dovršené dějiny, proč musel tvořit zároveň i ty probíhající, když jejich výsledný stav tu vlastně byl paralelně přítomen již od počátku? Zatímco v Greshakeho eschatologii zůstává nedořešen pouze problém

---

61 Medard Kehl (Frankfurt), který se zpočátku přikláněl ke Greshakemu, později své stanovisko revidoval a zdůraznil, že i mimo-lidští tvorové ve své svébytnosti a odlišnosti od člověka smějí vstoupit do Božího království: „Dovršení světa proto vděčí za tuto možnost nikoli dominanci lidského ducha a jeho tělesnosti, skrze niž si člověk ‚přivtělí' a ‚promění' zbytek stvoření, aby získalo účast na jeho dovršení. Ne, biblickému zaslíbení jde o „přivtělení' a ‚proměnu' jak lidí, tak i celého stvoření do jim společně předem daného ‚těla Kristova', Vzkříšeného. Na něm mohou mít vždy svým způsobem podíl, a tím dospět k dovršení, které je každému tvoru vlastní a bylo mu Stvořitelem původně odkázáno." (Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung. Freiburg: Herder, ^{4}2002, s. 163)

62 Ratzinger, Joseph, Jenseits des Todes? In: Rosenberg, Alfons (Hg.): Leben nach dem Sterben. München: Kösel, 1974, s. 22. Podle Herberta Vorgrimlera (Münster) se „starost o to, zda budou lidé zítra žít a jak budou moci žít, stává bezvýznamnou, když už dnes ve své smrti ‚veškeré zbylé dějiny' přinesu před Boha. Pokračování světových dějin už ničím rozhodujícím nepřispěje ke konečné podobě světa (kterou s sebou nesu)." (Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf: Patmos, 1978, s.122) „Znehodnoceny jsou svobodné činy lidí v jejich ještě neuskutečněných rozhodnutích; znehodnocena je každá snaha o zlepšení pozemských vztahů – protože přece každá reálně-pozemská nouze má být ve smrti jednotlivého člověka už zrušena." (s. 125–126)

dovršení hmoty, které je odsunuto kamsi mimo tento svět, u Lohfinka jsou už suspendovány samotné dějiny a s nimi i život každého jednotlivého člověka. Na tom nic nemění Lohfinkovo ujištění, že každý dějinný okamžik má svou eschatologickou závažnost, protože se stává „stavebním materiálem" konečného dovršení.[63] Vždyť „eschatologická stavba" – zůstaneme-li u toho příměru – je již od samotného počátku postavena, zatímco zde na zemi se stále ještě „staví". Pokud jsou dějiny již věčně dovršeny, pak je vlastně lhostejné, zda a jak zde na zemi probíhají, co se v nich odehrává, zda budou či nebudou mít konec. Jejich výsledek a výtěžek je již nejen znám, ale i realizován.

Lohfinkova teorie má však také povážlivé konsekvence christologické. Nemají-li probíhající dějiny jako celek žádný smysl, nemá smysl ani samotný jejich střed: Ježíš Kristus. Lohfink má nepochybně pravdu, tvrdí-li, že „Boží jednání je jen tehdy univerzální, pokud uchopuje celé dějiny světa, pokud tedy dostihuje nejen právě žijící generaci, nýbrž všechny lidi a národy, co kdy žily."[64] Kristova smrt a vzkříšení mají tento univerzální, pro nás stěží pochopitelný dosah, neboť spása založená v Kristu zahrnuje nejen veškerou budoucnost, ale i minulost. Jaký má ale ještě význam Ježíšovo dějinné vystoupení, když je spása, kterou přinesl, vlastně již „předem", v oslaveném čase dávno realizována? Jsou-li dějiny vykoupeny ještě „dříve", než vůbec začaly, jakou úlohu pak má jejich Vykupitel? Lohfinkova koncepce vede nejen ke znehodnocení a vyprázdnění probíhajících dějin, ale i dějin spásy, tj. společného příběhu Boha a člověka.

VI.4. Vztah zesnulých k pozemským dějinám

Lohfinkovi stoupenci na tyto námitky odpovídají, že představa mezistavu je pouze výsledkem naší omezené časové perspektivy, v níž se nacházíme; pro Boha ovšem tato perspektiva neplatí.[65] To by ale znamenalo, že naše perspektiva je vlastně mylná. Distance mezi smrtí a všeobecným vzkříšením by nebyla nic jiného než klam, v němž sice kvůli naší zasazenosti v lineárním čase nutně žijeme a z něhož nedokážeme vystoupit, ale který

---

63 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 73.

64 Greshake/lohfink, Naherwartung, s. 76.

65 Kessler, Hans, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung. In: Pfammatter, Josef; Christen, Eduard (Hg.): Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie. Zürich: Benziger, 1990, s. 89; na protestantské straně Henning, Gedanken, s. 252.

přece – při uvážení Boží vlády nad časem a jeho ekvidistance vůči všem časovým okamžikům – jako klam odhalujeme. Argument dvojí perspektivy – totiž „pozemské" a „nebeské" – ale přehlíží, že zesnulí, kteří jsou s Kristem spojeni, nejsou jen z naší perspektivy, nýbrž zcela reálně nedovršeným společenstvím. Ještě nemohou spočinout v blaženosti věčného života, dokud na zemi existuje *ecclesia militans*. To, že čekají na dovršení dějin a celého stvoření, není jen výpověď učiněná na základě našeho pohledu, který může být vzápětí zrelativizován pohledem „shora", z perspektivy Boží, nýbrž je to soteriologická, spásně-dějinná skutečnost.[66] Nehledě na to, že si teolog jen těžko může přivlastnit „Boží perspektivu", protože i on je pouze konečný člověk, není ani možné říci, že by „v Boží věčnosti" již bylo celé stvoření definitivně vykoupeno. Bůh přece v Kristu má podíl na našem čase a dějinách, a proto i z jeho „perspektivy" stvoření stále sténá a bojuje, protože konec ještě nenastal.

Navíc se ukazuje, že Lohfink nezohledňuje konstitutivní význam časovosti pro člověka, a konstruuje tak antropologii, která je vnitřně rozporná. Ratzinger upozorňuje, že člověk, který uskutečnil rozhodující část své existence v čase, nemůže být přenesen do čisté věčnosti. Věčnost, která má svůj počátek, už není věčností.[67] Člověk se po smrti nestává ani Bohem, ani andělem.[68] Za Lohfinkovou interpretací pojmu *aevum* se fakticky skrývá věčnost, která sice je „vybudována" z časových dějin, avšak sama stojí zcela nad časem, a tak do ní nemůže nikdo „vstoupit".

---

66 Na tom se plně shoduje Greshake (sr. výše IV.3.) s Ratzingerem (Eschatologie, s. 113–114, 141). Podle Jürgena Moltmanna (Tübingen) se v představě vzkříšení do „posledního" dne vytrácí „tělesná solidarita" lidí s touto zemí. Vzkříšení není vysvobození z tohoto nevykoupeného světa, nýbrž je součástí obnovy celé země, která je podmínkou nové tělesnosti člověka. Kristus sám je přece – spolu s námi živými, ale i s mrtvými – teprve „na cestě" ke své vládě nade vším tvorstvem. (Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995, s. 124–125).

67 „Není něco tím, že má počátek, nutně ne-věčné, časové? Můžeme popřít, že vzkříšení člověka má počátek, totiž po jeho smrti? Kdybychom to chtěli popřít, k čemuž nás nutí samotná logiky myšlenky, pak bychom museli člověka brát v oblasti věčnosti jako bez počátku již vzkříšeného, čímž by se zrušila každá seriózní antropologie, a upadli bychom do onoho zkarikovaného platonismu, proti němuž přece musíme především bojovat." (Ratzinger, Eschatologie, s. 68).

68 Sr. Kasper, Walter, Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit, IkaZ 14 (1985), s. 12.

Nejzávažnější je, že Lohfink dostatečně nereflektuje skutečnost, že Bůh se zjevil jako Bůh dějin, jako Bůh, který doprovází dějiny, zasahuje do nich a skrze Ježíše Krista do nich i sestupuje. Boží věčnost nelze chápat jako pouhou nadčasovost, nýbrž jako vládu nad časem, ale zároveň jako kondescendenci do času. Michael Kreuzer se právem ptá:

„Bral by však Bůh své vlastní stvoření, prostor, čas, dějiny jako takové vůbec ještě vážně, kdyby pro něj nejen noeticky (*erkenntnismässig*), nýbrž i ontologicky (*seinsmässig*) byly veškeré dějiny ‚už vždy' dovršeny, kdyby spolu se stvořením času již byl v Boží věčnosti shromážděn i výsledek dějin, tedy všichni lidé, co kdy žili, a výsledek jejich životů? Bůh by sice byl Stvořitelem a Uchovávatelem světa a času, avšak živoucí vztah Boha k životu v dějinách by pak – jak se zdá – neexistoval."[69]

Právě na základě Božího vztahu k probíhajícím dějinám lze tvrdit, že dějiny jsou stále „otevřené" pro lidské i Boží činy, jejich drama pokračuje a není kdesi na věčnosti předem rozuzleno a uzavřeno. O jejich vyústění se ještě rozhoduje. To ale znamená, že i zesnulý člověk, jakkoli se již setkává s Bohem a přestává pro něj plynout pozemský čas, je zatím ve stavu předběžnosti a očekávání Božího království a věčného života. Po smrti každý člověk sice opouští čas rozhodování a uskutečňování své svobody. Přesto zemřelí lidé nejsou zcela vyvázáni ze vztahu k pozemskému času. I oni stále – spolu s námi – čekají na konečnou spásu celého společenství svatých a na proměnu celého stvoření. Předpokladem eschatonu je ukončení pozemského času spojené s definitivním prosazením Boží vlády.

Výhrady vůči atemporální koncepci vzkříšení ve smrti výstižně shrnuje evangelický systematik Adolf Köberle (Tübingen):

„Dokud tento svět ještě krvácí tisíci ranami, dokud smrt ještě panuje nad lidským rodem a sténajícím stvořením, musejí i zesnulí čekat na den vzkříšení. I když jejich vědomí času může být zcela jiné než naše, patří i říše smrti do tohoto eónu, který je ukončen teprve tehdy, když nastane den všech dnů. Dokud není kosmos vykoupen, je i naše plné vykoupení věcí budoucnosti. Dokud Bůh na nebi jakož i na zemi ještě stále musí bojovat o své království, nemůže být řeč o poslední dni, který se bezprostředně odehraje pro každého zemřelého."[70]

---

69 Kreuzer, Auferstanden, s. 136–137.

70 Köberle, Adolf, Stirbt die Seele im Tod mit? In: Köberle, Adolf, Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1978, s. 62.

Literatura

Althaus, Paul, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh: Bertelsmann, [4]1933

Brunner, Emil, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich: Zwingli, 1953

Brunner, Emil, Dogmatik, Bd. III, Zürich: Zwingli, 1950

Elert, Werner, Der christliche Glaube. Grundlinien der luthersichen Dogmatik, Hamburg: Furche, [3]1956

Flanagan, Donal, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel. Conc. 5 (1969), s. 60–65

Grehsake, Gisbert, Die Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen: Ludgerus, 1969

Greshake, Gisbert; Lohfink, Gerhard, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie,Freiburg: Herder, [4]1982

Greshake, Gisbert; Kremer, Jacob, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986

Greshake, Gisbert, Tod und Auferstehung. In: Böckle, Franz *et al.* (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V, Freiburg: Herder, 1980, s. 64–130

Henning, Christian, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, NZSTh 43 (2001), s. 236–252

Kasper, Walter, Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit, IkaZ 14 (1985), s. 1–14

Kehl, Medard, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg: Herder, [4]2002

Kessler, Hans, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung. In: Pfammatter, Josef; Christen, Eduard (Hg.): Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie, Zürich: Benziger, 1990, s. 65–94

Köberle, Adolf, Stirbt die Seele im Tod mit? In: Köberle, Adolf: Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978, s. 55–69

Kreuzer, Michael, „Auferstanden am dritten Tag." Christologie als Modell der Eschatologie. In: Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2003, s. 119–142

Lamparter, Helmut, Die Hoffnung der Christen, Wuppertal: Aussaat, Metzingen: Franz, [2]1977

Lange, Dietz, Glaubenslehre, Bd. II., Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001

Moltmann, Jürgen, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995

Müller-goldkuhle, Peter, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen: Ludgerus, 1966

Pesch, Otto Hermann, Gott – Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: Breuning, Wilhelm (Hg.): Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie,Freiburg: Herder, 1986, s. 194–224

Rahner, Karl, „Immanente und tranzendente Vollendung der Welt", in Schriften zur Theologie, Bd. VIII,Zürich: Benziger, 1967, s. 593–609

Rahner, Karl, Über den „Zwischenzustand", in: Schriften zur Theologie, Bd. XII, Zürich: Benziger, 1975, s. 455–466

Rahner, Karl, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, in: Schriften zur Theologie, Bd. I, Zürich: Benziger, [7]1964, s. 239–252

Rahner, Karl, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg: Herder, 1958

Ratzinger, Joseph, Eschatologie – smrt a věčný život, Brno: Barrister B Principal, 1996

Ratzinger, Joseph, Jenseits des Todes? In: Rosenberg, Alfons (Hg.): Leben nach dem Sterben. München: Kösel, 1974, s. 15–31

Sonnemans, Heino, Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg: Herder, 1984

Teilhard de Chardin, Pierre, Vesmír a lidstvo, Praha: Vyšehrad, 1990

Thiede, Werner, Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991

Vorgrimler, Herbert, Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf: Patmos, 1978

Ziegenaus, Anton, Auferstehung im Tod: das geeignetere Denkmodell? MThZ 28 (1977), s. 109–132

Ziegenaus, Anton, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie. (Katholische Dogmatik, Bd. VIII). Aachen: MM, 1996