

Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta

Disertační práce

ONDŘEJ KOLÁŘ

*Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé  
jazykové oblasti*

Katedra systematické teologie

Školitel: doc. ThDr. Jan Štefan

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Systematická teologie (dogmatika)

Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta  
Došlo ..... 30/6/2006 .....  
Vyřizení .....  
Č.j.: ..... 28.3/06 ..... POZN: 2-

Praha 2006

Knihovna UK ETF



3205193932

Prohlašuji, že jsem touto  
studii zpracoval samostatně  
použitím literatury uvedené  
v seznamu literatury.

**Děkuji všem, kdo při mně v průběhu nesnadného zrodu této práce stáli a pomáhali mi radou či podporou: svému školiteli doc. ThDr. Janu Štefanovi, prof. Oswaldu Bayerovi, faráři Petru Pivoňkovi, svým přátelům, své rodině a své ženě Kornélii, jíž chci tuto studii věnovat.**

V Praze dne 15. 12. 2010

Mgr. Petr Pivoňka

## I. ÚVOD

1. Vstup do
2. Metodický
3. Členění
4. Problém

## II. KONTEXT

### V PRVNÍ ČÁSTI

1. Nesmrtelnost
2. Posmrtné
3. Bipolární
4. Antropo

## III. VZNEŠENÍ

### ESCHATOLOGIE

1. Ke g...
  - 1.1. Duš...
    - 1.1.1. V...
      - 1.1.1.1. D...
        - 1.1.1.1.1. D...
          - 1.1.1.1.1.1. D...
        - 1.1.1.1.1.2. D...
        - 1.1.1.1.1.3. D...
        - 1.1.1.1.1.4. D...
        - 1.1.1.1.1.5. D...
      - 1.1.1.1.2. D...
      - 1.1.1.1.3. D...
      - 1.1.1.1.4. D...
      - 1.1.1.1.5. D...
    - 1.1.2. V...
    - 1.1.3. D...
    - 1.1.4. D...
    - 1.1.5. D...
  - 1.2. V...
  - 1.3. D...
  - 1.4. D...
2. G...
  - 2.1. G...
    - 2.1.1. G...
    - 2.1.2. G...
    - 2.1.3. G...
    - 2.1.4. G...
    - 2.1.5. G...
  - 2.2. N...
  - 2.3. G...
  - 2.4. G...
  - 2.5. G...
  - 2.6. G...
  - 2.7. G...
  - 2.8. G...
  - 2.9. G...
  - 2.10. G...
3. G...
  - 3.1. G...
  - 3.2. G...
  - 3.3. G...
  - 3.4. G...
4. Joseph...
  - 4.1. R...
  - 4.2. "Einführung"

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Ondřej Kolář

V Praze, dne 28. června 2006

Ondřej Kolář

# *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti.*

## **I. ÚVOD**

1. Vstup do problematiky
2. Metodické poznámky
3. Členění práce
4. Problematika mezistavu a duše v novozákonní eschatologii

## **II. KONTEXT: PROTESTANTSKÁ KRITIKA MYŠLENKY NESMRTELNOSTI V PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ**

1. Nesmrtelná duše versus vzkříšení z mrtvých
2. Posmrtná naděje mezi lidským hříchem a Boží milostí
3. Bipolární eschatologie a její problémy
4. Antropologické otázky

## **III. VZKŘÍŠENÍ VE SMRTI. REFLEXE A KRITIKA JEDNOHO ESCHATOLOGICKÉHO MODELU**

1. Ke genezi teorie vzkříšení ve smrti
  - 1.1. Duše nesoucí tělo: Romano Guardini
  - 1.2. Všeosmičnost duše: Karl Rahner
  - 1.3. Dogma o Mariině nanebevzetí - impuls k nové reflexi vzkříšení z mrtvých
  - 1.4. Rahnerova teze o nedovržitelnosti hmoty
2. Gisbert Greshake
  - 2.1. "Auferstehung der Toten"
    - 2.1.1. "Anima separata" jako historicko-teologický problém
    - 2.1.2. Zhodnocení evolučního myšlení pro eschatologii
    - 2.1.3. Vzkříšení z mrtvých v sukcesivitě individuálních vzkříšení
    - 2.1.4. Procesuální dovršení světa v napětí mezi profétii a apokalyptikou
    - 2.1.5. Budou mít dějiny konec?
  - 2.2. Následující vývoj
    - 2.2.1. Ad: Konec dějin
    - 2.2.2. Ekumenické aspekty kritiky nesmrtelnosti duše
    - 2.2.3. Ad: dualita duše a těla
    - 2.2.4. Vzkříšení ve smrti jako teologický neologismus?
3. Gerhard Lohfink
  - 3.1. Východisko: očekávání blízkého konce
  - 3.2. Řešení: parúzie ve smrti
  - 3.3. Oslavený čas jakožto plod pozemského času
    - 3.4. Dovršení dějin
4. Joseph Ratzinger
  - 4.1. Rané práce: kritika antropologického dualismu
  - 4.2. "Einführung in das Christentum" (1968)
    - 4.2.1. Společenství s Bohem překonávající smrt
    - 4.2.2. Charakter vzkříšeného těla
  - 4.3. "Jenseits des Todes?" (1972)
    - 4.3.1. Proti celostní smrti
    - 4.3.2. Proti falešné alternativě čas / bezčasá věčnost

- 4.3.3. *Dialogická nesmrtelnost duše*
- 4.4. „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“ (1977)
  - 4.4.1. *Kritika i sebekritika*
  - 4.4.2. *Dialogická nesmrtelnost jako realizace Božího stvořitelského záměru*
  - 4.4.3. *Bipolární eschatologie a univerzalita dovršení*
  - 4.4.4. *Vzkříšení těla nebo vzkříšení mrtvol?*
- 5. Anton Ziegenaus
  - 5.1. Nesmrtelná duše jako nezbytná součást individuální eschatologie
    - 5.1.1. *Nesprávné ztotožnění nesmrtelnosti a spásy*
    - 5.1.2. *Mezistav jako konsekvence oddálené parúzie*
    - 5.1.3. *Otázka nesmrtelnosti a vzkříšení zavržených*
    - 5.1.4. *Protologická nesmrtelnost v ekumenickém kontextu*
  - 5.2. Vzkříšení ve smrti?
    - 5.2.1. *Problém tělesné a duševní identity*
    - 5.2.2. *Vzkříšení Ježíše Krista jako pravzor našeho vzkříšení*
    - 5.2.3. *Problém „zvnitřnění“ hmoty*
    - 5.2.4. *K reinterpretaci parúzie v setkání s Kristem ve smrti*
  - 5.3. Zhodnocení
- 6. Římský list k některým otázkám eschatologie

#### **IV. ČLOVĚK MEZI SMRTÍ A VZKŘÍŠENÍM: PROBLÉMOVÉ OKRUHY**

- 1. K otázce materiality vzkříšení a „nové země“
  - 1.1. Proměna skrze smrt (Magnus Löhrer)
  - 1.2. Univerzální eschatologie? (Medard Kehl)
    - 1.2.1. *Transcendentní dovršení*
    - 1.2.2. *Dovršení stvoření skrze vztah k člověku?*
    - 1.2.3. *Spiritualizace spásy*
    - 1.2.4. *Retraktace univerzální eschatologie*
  - 1.3. Facit
- 2. Ježíšovo vzkříšení jako eschatologické paradigma?
  - 2.1. K problematice „prázdého hrobu“
  - 2.2. Proti vzkříšení Ježíšova pozemského těla (Hans Kessler)
  - 2.3. Pro vzkříšení Ježíšova pozemského těla (Leo Scheffczyk)
  - 2.4. Facit
- 3. K Lohfinkově ztotožnění smrti a eschatonu
  - 3.1. Časové výpovědi jakožto výpovědi teologické
  - 3.2. Lohfinkova odpověď
  - 3.3. Základní konsensus?
  - 3.4. Facit
- 4. K otázce myslitelnosti nesmrtelné duše
  - 4.1. Nejasnost pojmu duše
  - 4.2. Oprávněnost a meze „eschatologické“ definice duše
  - 4.3. Možnost posmrtné existence duše bez těla (Haeffner)
  - 4.4. Existuje „tělesnost“ bez těla? (K Haeffnerově disputaci s Greshakem)
  - 4.5. Lidské „já“ založené v Božím „Ty“ (Georg Scherer)
  - 4.6. Facit

#### **V. OČISTEC JAKO POKUS O SOTERIOLOGICKOU KVALIFIKACI MEZISTAVU**

- 1. Vstup do problematiky
  - 1.1. Očistec jako trvalé téma křesťanské eschatologie

- 1.2. Místo očistce v teorii vzkříšení ve smrti
- 1.3. Očistec jako ekumenický problém
- 2. Očistec v pohledu současné katolické teologie
  - 2.1. Teocentrická koncentrace učení o očistci
  - 2.2. Očišťování jako setkání s Bohem v soudu
  - 2.3. Očišťování jako proces integrace v plurálním člověku (Rahner)
  - 2.4. Očišťující tresty?
    - 2.4.1. *Nauka katolické církve*
    - 2.4.2. *Rahnerova antropologická interpretace časných trestů*
    - 2.4.3. *Obhájci tradičního pojetí*
    - 2.4.4. *Očistec jako mravní výzva?*
  - 2.5. Očišťování – pasivní nebo aktivní?
- 3. Současná protestantská stanoviska k nauce o očistci
  - 3.1. Paul Althaus
  - 3.2. Gerhard Ebeling
  - 3.3. Jürgen Moltmann
  - 3.4. Hans Schwarz
  - 3.5. Dietz Lange
  - 3.6. Wolfhart Pannenberg
- 4. Přímluva za zemřelé v očistci
  - 4.1. Eklesiologický aspekt
  - 4.2. Užitek přímluv
  - 4.3. Pohled současné protestantské teologie
    - 4.3.1. *commendatio místo intercessio (Johannes Zimmermann)*
    - 4.3.2. *Commendatio a commemoratio*
  - 4.4. Přímluvy svatých?

## **VI. NESMRTELNÁ DUŠE A MEZISTAV V SOUČASNÉ PROTESTANTSKÉ ESCHATOLOGII**

- 1. Zpochybnění celostní smrti a pokusy o rehabilitaci nesmrtelné duše v protestantské teologii v 2. polovině 20. století
  - 1.1. Smrt jako jednota konce a nového počátku
    - 1.1.1. *Paul Althaus*
    - 1.1.2. *Helmut Thielicke*
  - 1.2. Nesmrtelnost jako výraz kontinuity Božího eschatologického jednání
    - 1.2.1. *Oscar Cullmann*
    - 1.2.2. *Wolfgang Trillhaas*
  - 1.3. Nesmrtelnost duše v protestantské perspektivě
    - 1.3.1. *Adolf Köberle*
    - 1.3.2. *Peter Brunner*
    - 1.3.3. *Fritz Heidler*
- 2. Současný stav diskuse: koncepty a problémy
  - 2.1. Nesmrtelná duše jako falešná záruka identity člověka
    - 2.1.1. *Eberhard Jüngel*
    - 2.1.2. *Wolfhart Pannenberg*
    - 2.1.3. *Dietz Lange*
  - 2.2. Antropologické domýšlení teocentrické nesmrtelnosti člověka
    - 2.2.1. *Wilfried Härle*
    - 2.2.2. *Jürgen Moltmann*
    - 2.2.3. *Theodor Mahlmann*

2.2.4. *Christian Henning*

2.2.5. *Werner Thiede*

## **VII. ZÁVĚR**

1. Trojí tvář smrti
  - 1.1. Smrt je *přirozený konec*
  - 1.2. Smrt je *důsledkem hříchu*
  - 1.3. Smrt je *spoluumírání s Kristem*
2. Smrt jako jednota kontinuity a diskontinuity
  - 2.1. Aporie celostní smrti
  - 2.2. Aporie tradiční nauky o duši
  - 2.3 Záchrana duše ve smrti
3. Post mortem
  - 3.1. Mezistav
  - 3.2. Kde jsou naši zesnulí?
  - 3.3. Duše a vzkříšení těla
  - 3.4. Budoucnost světa
  - 3.5. K očistci
  - 3.6. K adekvátnosti různých eschatologických modelů
4. Otázka zdůvodnění nesmrtelnosti člověka
5. Nesmrtelnost v ekumenické perspektivě (pokus o schéma)
6. Pastoračně-teologické poznámky k mezistavu

## **VIII. SEZNAM ZKRATEK**

## **IX. BIBLIOGRAFIE**

# I. ÚVOD

## 1. Vstup do problematiky

Předkládaná práce se zabývá problematikou, která se v posledních desetiletích minulého století stala předmětem mnoha kontroverzí a která i dnes patří – snad ještě vedle otázky po „spasení všech“ – k nejdůležitějším a zároveň nejdiskutovanějším tématům křesťanské eschatologie. Ve srovnání s mnohými závažnými otázkami, jež hýbají dnešní teologií, se snad může jevit jako okrajová až podružná, náležející spíše do sféry představ a spekulací než do oblasti seriózní teologické reflexe. Ve skutečnosti se však v otázce po bezprostřední posmrtné existenci člověka – není-li ihned odbyta poukazem k údajně „střízlivým“ a prostým biblickým výpovědím či k základním křesťanským vyznáním – střetávají základní teologické pohledy a stanoviska, která byla učiněná v eschatologii i předcházejících dogmatických traktátech.<sup>1</sup>

Nové aktuálnosti nabývá téma nesmrtelnosti také v současném pluralitním světě, v němž je křesťanská eschatologie konfrontována s mnoha jinými, často diametrálně odlišnými představami o „posledních věcech“ člověka a světa, obsaženými v různých náboženstvích či quasi-náboženstvích, filozofických konceptech či nejnovějších biologických a astrofyzikálních teoriích. Je všeobecně známo, že právě v (kdysi) křesťanské Evropě se těší veliké popularitě různá konkurenční pojetí tzv. „posmrtného života“ a křesťanská naděje ve vzkříšení z mrtvých se postupně stává (či se už stala) – řečeno slovy současného protestantského teologa WERNERA THIEDEHO – „nadějí bez atraktivit“<sup>2</sup>, a to dokonce pro samotné křesťany, kteří o ní mají často jen matné povědomí. Není mým úkolem tuto situaci analyzovat a vyvozovat z ní dalekosáhlé závěry. Svou prací mohu jen poukázat na to, že současná teologie – jakkoli výsledky její intenzivní práce na poli eschatologie zatím zdaleka nenašly patřičnou odezvu v širší církevní a mimocírkevní veřejnosti – vůči tomuto úpadku vědomí křesťanů o tom, v co mohou doufat po smrti, není lhostejná a snaží se poctivě hledat odpovědi právě na ty nejprostší otázky, které si klade každý člověk: Co bude po smrti? Kde jsou naši zemřelí?

Jak ale s těmito otázkami souvisí nanejvýš komplexní a myšlení stále znovu se vzpírající tematika mezistavu? Není právě mezistav oním typickým teologickým

---

<sup>1</sup> Podle PAULA ALTHAUSE (*Die letzten Dinge*, Gütersloh: Bertelsmann, <sup>5</sup>1933, s. VIII) se „v eschatologii sbíhají nitky celé systematické teologie. Eschatolog musí prozradit skoro všechna svá teologická tajemství.“

<sup>2</sup> Srv. jeho stejnojmennou disertaci *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz.*



pseudoproblémem, kvůli kterému se křesťanská eschatologie stala i pro samotné křesťany podezřelým a nedůvěryhodným podnikem, protože řeší to, co s definitivní platností není řešitelné, a přemýšlí o tom, co je jednoduše za hranicí poznání? Také mezi (zvláště evangelickými) teology 20. století nechyběly hlasy, které chtěly křesťanské očekávání radikálně očistit od všech „příliš lidských“ představ, za nimiž se skrývá nejen teologická „Lust zu fabulieren“, ale především nejrůznější projekce a tužby, jež byly právem odsouzeny náboženskou kritikou. Podle existencialisticky laděných teologů (ale zdaleka nejen podle nich) je nutné veškeré mytologické obrazy posledních věcí i promyšlené eschatologické teorie kvalifikovat jako výplod hříšné a bezbožné snahy člověka o sebeuchování i přes hranici smrti. Boží spásné dílo na tyto pralidské náboženské touhy nenavazuje, nýbrž je naopak likviduje, bere hříšníkovi každou falešnou jistotu, zpochybňuje každý konkrétní obsah naděje, aby uvolnil místo pro naději doufající v Boha samotného.<sup>3</sup> Pravá křesťanská naděje prý transcenduje, ne-li destruuje všechny představy, osvobozuje člověka ze zajetí úvah a prognóz a ponechává budoucnost zcela „prázdnou“. Eschatologie je tak očištěna od pokusů „definovat“ budoucnost a je zredukována na výzvu k pouhému očekávání Boží budoucnosti, k otevřenosti pro jeho příchod do „zde a nyní“ naší přítomnosti.<sup>4</sup>

Domnívám se, že právě tato úporná snaha zbavit křesťanskou naději všech konkrétních obsahů a nahradit je jediným exkluzivním „obsahem“, totiž Bohem samotným, v nemalé míře přispěla k podkopání této naděje samotné.<sup>5</sup> Vyprázdněná a

---

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991

<sup>3</sup> Podle FRIEDRICH GOGARTENA (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Vorwerk, 1953, s. 123) jediné křesťanské naděje nechává budoucnost vskutku „budoucností“: „Doufá tam, kde každá jiná naděje nemá v co doufat. Neboť ona naděje dokáže doufat jen potud, když dokáže na základě minulosti a přítomnosti přinést očekávání, jimiž může vyplnit či utvořit budoucnost, jež je sama o sobě prázdná. Naděje víry naproti tomu nechává budoucnost prázdnou.“

<sup>4</sup> Podle RUDOLFA BULTMANN (Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung. In: *Glauben und Verstehen, Bd. III*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1960, s. 90) se ten, kdo je otevřen pro přicházejícího Boha, „zřekne toho, aby vykresloval budoucnost, kterou Bůh ve smrti daruje; neboť všechny obrazy oslavení po smrti mohou být jen toužebné obrazy fantazie; a zřeknutí se obrazů našich přání patří k radikální otevřenosti víry k Boží budoucnosti.“

<sup>5</sup> Jsem si vědom toho, že eschatologický „redukcionismus“ či „minimalismus“ má dlouhou tradici sahající až ke Starému zákonu, kde naděje ve smrti (alespoň po dlouhou dobu) nemá charakter „věčných“ výpovědí, nýbrž pouhého vyznání věrného Boha, který má moc i nad smrtí (srv. Ž 73,23-26; Ž 139,8; Ž 49,16; 1S 2,6). Na druhé straně jsou ovšem Boží zaslíbení vždy konkrétní, celostní, ne-spiritualistická a ne-individualistická, a sotva proto mohou být reduktivně demytologizována na abstraktní větu „Bůh je můj eschaton“. Tato věta je sice naprosto pravdivá a musí být základem všech dalších eschatologických výpovědí, avšak sama o sobě může zamlčet bohatství biblických zaslíbení. Starý zákon nezná jen naději v singuláru - totiž Hospodina samotného -, ale i naděje v plurálu - totiž Hospodinovy dary (srv. WOLFF, HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh: Kaiser, 1994, s. 228). Koncentrace na očekávání spravedlivého a milosrdného Boha v Kristu může být vítanou *očistou* eschatologie, upozorňující na trvalý zdroj a jádro naděje, ale nikoli její *náhražkou*.

nicneříkající *“fides qua speratur”* striktně odmítající každou *“fides quae speratur”* nemohla být natrvalo uspokojivou teologickou odpovědí tváří v tvář smrti.<sup>6</sup> Proto i současní protestantští teologové znovu objevují a promýšlejí pozapomenutá eschatologická témata, mimo jiné také téma mezistavu, které bylo zvláště v první polovině 20. století prohlašováno za přebytečný pozůstatek tradiční eschatologie, který – má-li mu být vůbec věnována pozornost – musí být podroben zdrcující kritice. Vyvstává potřeba srozumitelně tlumočit obsah křesťanské naděje nutí i k novým pokusům zodpovědět otázku po onom “mezi”, které je na jedné straně ohraničeno vyznáním “věřím v těla zmrtvýchvzkříšení a život věčný” a na druhé straně smrtí, která je sice v Kristu již přemožena, ale přece je nadále (i pro křesťana) trpkou realitou.

Tážeme se tedy: Odehraje-li se podle tradičního křesťanského přesvědčení, pevně zakotveného v bibli a až do 20. století v teologii prakticky nezpochybněného, vzkříšení z mrtvých až na konci času a dějin, tedy v “den” parúzie a posledního soudu, jaký je posmrtný osud člověka mezi okamžikem jeho smrti a tímto vzkříšením? Je představa mezistavu mezi smrtí a vzkříšením nepostradatelným eschatologickým modelem, kterého není možné se vzdát bez toho, aby byly zpochybněny centrální obsahy křesťanské naděje? Nebo je možné, ba nutné tento model nahradit modelem jiným, který by - věrněji, než to činil ten předchozí - vystihoval základní intence biblického chápání posledních věcí a dokázal je i přesvědčivěji tlumočit současnému člověku? Je struktura tradiční bipolární eschatologie s to vzdorovat náporu závažných výtek, které se v teologii od počátku 20. století objevují? Přinášejí jiné eschatologické koncepce skutečné řešení tradičních problémů, s nimiž zápasí bipolární eschatologie, nebo je jen

---

<sup>6</sup> Na meze a nedostatky tohoto eschatologického „puritanismu“ upozornil např. ULRICH HEDINGER, *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die christliche Hoffnung*, Zürich: EVZ, 1968, zvl. s. 67-99. Křesťanská naděje podle něj není jen odvahou vykročit do neznámé Boží budoucnosti. Obsahem Božích zaslíbení je přece Boží *království*, tj. vykoupení a obnova člověka a světa. Eschatologie, která chce pouze bořit lidské představy posledních věcí a otevírat člověka k prázdné budoucnosti, je v zajetí hamartiologie a nebere v potaz, že Boží jednání se nevyčerpává jen soudem nad hříchem, nýbrž má i zcela pozitivní obsah a cíl: univerzální dovršení stvoření. Odmítání „fides quae“ považuje Hedinger za produkt staurolatrie, jednostranné teologie kříže, která „není křesťanská.“ „Není křesťanská proto, že Bůh Ukřižovaného je také a právě také Bohem přicházejícího království, který vysvobodí ze smrti a vzkřísí.“ (s. 97) Tento Hedingerův postřeh zasluhuje pozornost, neboť ukazuje, že eliminace obsahu křesťanské naděje je trvalým svodem eschatologie a zdaleka není typická jen pro Bultmanna a jeho program demytologizace. Bylo by zajímavé sledovat, jak rozdílně působil požadavek redukce eschatologie na očekávání Boha samotného v protestantské a katolické teologii: Zatímco u protestantů namnoze vedl k naprostému zpochybnění všech eschatologických obrazů a představ, katolická eschatologie se spíše pokoušela tradiční eschatologická témata interpretovat více christocentricky a personálně; tím se mohla postupně osvobodit od novoscholastické „topografie onoho světa“, zpředměťujícího chápání konečných událostí, a zasadit eschata do perspektivy dialogického vztahu mezi Bohem a člověkem. Příkladem takového nového přístupu je eschatologie HANSE URSE VON BALTHASARA (srv. jeho článek „Eschatologie“ v FEINER, JOHANNES ET AL. (ed.), *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln: Benziger, 1957, s. 403-421)

rozmnožují o další? Je vůbec možné otázku eschatologické bipolarity a mezistavu definitivně zodpovědět?

Tyto otázky nelze a priori považovat za produkt neukojitelné lidské zvědavosti, snažící se poodhalit tajemství smrti, ani za vítaný podnět pro cvičení spekulativního ducha. Jsou totiž implicitně obsaženy již v jednom z prvních problémů, před něž byla křesťanská teologie vůbec postavena: v problému oddálené parúzie.<sup>7</sup> Teologii tedy problematika mezistavu zaměstnávala již od samotného počátku; v bibli najdeme i první náběhy k jejímu zodpovězení. Její bohaté dějiny tu ovšem nemohu ani ve stručnosti podat<sup>8</sup>, avšak nejdůležitější mezníky budu muset na příslušných místech připomenout.

## 2. Metodické poznámky

### 2.1. Má práce má několikero omezení:

2.1.1. Zaměřuji se na teologickou diskusi probíhající asi od druhé poloviny 70. let 20. století do současnosti. Toto chronologické vymezení je samozřejmě pouze přibližné, a to již z toho důvodu, že mnozí autoři, které zde pojednávám, publikovali své práce již dříve, a proto budu muset, bude-li to nutné, zohlednit i jejich ranější tvorbu. Přesto považuji zvolené období pro eschatologii za klíčové:

a) *V katolické teologii* dochází v 70. letech ke skutečnému eschatologickému „boomu“<sup>9</sup>: Během několika málo let vychází celá řada důležitých studií, které otevřely

---

<sup>7</sup> Již v nejstarším dochovaném křesťanském dopise (cca 51 po Kr.) musí apoštol Pavel reagovat na otázku, jak mohou mít zesnulí podíl na konečné spáse (1Tes 4,13): „Nechceme vás, bratří, nechat v nevědomosti o údělu těch, kdo zesnuli, abyste se nermoutili jako ti, kteří nemají naději.“

<sup>8</sup> Odkazují zejména na přehlednou studii vídeňského a později freiburského systematika GISBERTA GRESHAKEHO *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, jejímž spoluautorem je novozákonník JACOB KREMER. Je ovšem nutné ji číst kriticky, protože při vši důkladnosti a výstižnosti nezapře autorovo vyhraněné stanovisko k základním eschatologickým a antropologickým otázkám, které tu ostatně bude podrobně probráno. Z dalších titulů srv. např. STUIBER, ALFRED, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*. Bonn: Hanstein, 1957; HEINZMANN, RICHARD, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhcholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster: Aschendorff, 1965; KUNZ, ERHARD, *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1980; SCHÄFER, PHILIPP, *Eschatologie: Trient und Gegenreformation*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1984.

<sup>9</sup> Nový průlom v katolické eschatologii se ovšem datuje už dříve, přibližně od druhé poloviny padesátých let, a je spojen především se jmény KARLA RAHNERA, HANSE URSE VON BALTHASARA a LADISLAUSE BOROSE. Hluboká proměna katolického eschatologického myšlení byla bezpochyby spouštěním nástupem dialektické teologie, v níž byl – slovy G. Greshakeho – „poprvé konsekventně proražen svět

pro katolickou eschatologii nové perspektivy a nadhodily i mnohé problémy, jež do té doby stály spíše na okraji jejího zájmu. V této souvislosti se někdy hovoří dokonce o “nové eschatologii”. Jejím zájmem jsou především individuálně-eschatologická témata, ale ta ovšem mají přirozeně i svůj “univerzálně-eschatologický” dopad, jak bude z následujícího patrné.<sup>10</sup>

b) V *protestantské teologii* je sice zesílený zájem o eschatologii patrný již od počátku 20. století a celé toto století v protestantské teologii by mohlo být nazváno „stoletím eschatologie“. Avšak přibližně od 70. let začíná dorůstat generace teologů, pro kterou už nejsou určující témata charakteristická pro meziválečnou a poválečnou teologii a dokonce často ani pro teologii 60. let a která se začíná stále více zabírat individuálně-eschatologickými problémy.<sup>11</sup>

c) Od 70. let navíc křesťanská eschatologie stále intenzivněji vstupuje do rozhovoru s nejrůznějšími mimoteologickými vizemi budoucnosti a eschatologiemi jiných náboženství, zvláště pak s nejrůznějšími (východními i západními) odrůdami učení o reinkarnaci. Tento dialog vedl k hlubšímu promýšlení některých tradičních teologumen, jako je např. nauka o posledním soudu či očistci, a ke zřetelnějšímu

---

obrazů biblických a dějinně-teologických eschatologických výpovědí a byl vyzdvižen jejich výrazně teologický a personální smysl.“ (GRESHAKE, GIBBERT; LOHFINK, GERHARD, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1975, s. 16) Pohyb v protestantské eschatologii nemohl trvale zůstat bez odezvy v katolické teologii. Koncem sedmdesátých let už může ULRICH RUH poznamenat, že „z klasického dogmatického traktátu ‚De novissimis‘ po diskusi posledních let a desetiletí nezůstal kámen na kameni“ (Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie. *HerKor* 33 (1979), s. 249).

<sup>10</sup> Právě diskuse posledních desetiletí jasně ukázaly, že striktní oddělování “individuální” a “univerzální” eschatologie je nepřiměřené, neboť rozhodnutí, které učiníme v jednom dílčím bodě, ihned ovlivňuje celý systém (to ostatně platí pro celou dogmatiku).

<sup>11</sup> Tento posun by bylo možné dokumentovat i na myšlenkovém vývoji některých teologů: Například v podtitulu *Theologie der Hoffnung* JÜRGENA MOLTMANNA z r. 1964 sice stojí: *Zkoumání ke zdůvodnění a ke konsekvencím křesťanské eschatologie*, avšak o tradičních eschatologických tématech, jako je např. parúzie, poslední soud, věčný život tu téměř není řeč. O třicet let později již Moltmann vydává “řádnou” eschatologii (*Das Kommen Gottes*, 1995), kde jsou tato témata již zevrubně pojednána. Je zajímavé, že ve 20. století sice došlo v evangelické teologii k mohutné „eschatologizaci“ teologie v tom smyslu, že byla znovuobjevena eschatologická dimenze *všech* teologických výpovědí; zároveň však - paradoxně - zůstaly speciální eschatologické otázky dlouhou dobu stranou zájmu (jako výjimka budiž jmenována kniha *Die letzten Dinge* PAULA ALTHAUSE, která se na dlouhá desetiletí stala standardní učebnicí eschatologie a dočkala se několika vydání: <sup>1</sup>1922, <sup>9</sup>1964.) Dialektická teologie, razící ústy K. Bartha tezi, že křesťanství, jež není celé a beze zbytku eschatologií, nemá vůbec nic společného s Kristem (BARTH, KARL, *Der Römerbrief, 2. Fassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, <sup>9</sup>1954, s. 298), sama na poli eschatologického traktátu příliš mnoho plodů nepřinesla – za zmínku stojí snad jen Brunnerův spis *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, pocházející až z r. 1953. V současné době však již existuje množství jak „řádných“ protestantských eschatologií, tak i nejrůznějších speciálních eschatologických pojednání.

vnímání specifičnosti křesťanského očekávání posledních věcí.<sup>12</sup> Trvalým impulsem k ujasnění vlastního stanoviska je pro současnou eschatologii rovněž sekulární thanatologie, zabývající se fenoménem smrti a umírání přírodovědecko-empirickými metodami. Výzkumy zážitků klinické smrti či (domnělé) reinkarnace nezřídka vyúsťují v jakousi „přirozenou eschatologii“.<sup>13</sup>

d) Rovněž ekumenické rozhovory o některých sporných eschatologických článcích přinesly mnohá vyjasnění a alespoň částečně překonaly po staletí přetrvávající nedorozumění. Na prahu nového tisíciletí stojí teologie před úkolem vypracovat ekumenickou eschatologii; tento cíl je ovšem zatím žele v nedohlednu, protože katolická a evangelická eschatologie se stále do značné míry ubírají vlastními cestami, často aniž by se navzájem poznaly a snažily si porozumět.<sup>14</sup>

2.1.2. Omezují se na teologii vzniklou v německé jazykové oblasti – s vědomím, že tato teologie představuje pouze *jeden z možných* přístupů k dané problematice, který se sám navíc často jiným přístupům (k vlastní škodě) uzavírá. Mé omezení není ani v nejmenším vedeno přesvědčením, že německá teologie má v eschatologii stále takřikajíc „rozhodující slovo“. Budu-li zpracovávat pouze německou oblast, nepochybně se tím připravím o některé specifické pohledy např. teologie v Latinské Americe či anglosaské procesuální teologie. Ponechávám-li tyto myšlenkové světy ve své práci stranou, nepochybně tím jejich důležitou úlohu v celosvětovém kontextu. Avšak představení tolika rozmanitých tradic by rozhodně nebylo možné vtěsnat do jediné disertační práce, aniž by došlo k vážným zkrácením.

**2.2.** Toto dvojí omezení – chronologické i teritoriální – bych rád ve své práci vyvážil dvěma metodickými rozhodnutími:

2.2.1. Budu se snažit do své studie zahrnout pokud možno všechny teology, kteří tvůrčím způsobem přispěli do eschatologické diskuse posledního čtvrtstoletí. Vzhledem k složitosti a mnohvrstevnatosti zvolené problematiky si i autoři zabývající se spíše jen

---

<sup>12</sup> Srv. k tomu např. disertaci LUDGERA MEHRINGA *Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens*. Altenberge: Oros, 1993; dále EIBACH, ULRICH, Unsterblichkeit der Seele, Reinkarnation und Erlösung im „New Age“ und in der christlichen Tradition. *ThBeitr* 19 (1988), s. 191-214; BISCHOFBERGER, NORBERT: *Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie*. Mainz: Grünewald, Kampen: Kok Pharos, 1996

<sup>13</sup> Srv. k tomu THIEDE, WERNER, Todesnähe- und Reinkarnationserfahrungen als Elemente natürlicher Eschatologie. *EvTh* 56 (1996), s. 194-214.

<sup>14</sup> GERHARD SAUTER (Bonn) hovořil o „zakrnělém dialogu“ v eschatologii již před deseti lety, avšak zdá se, že ani dnes nejsou protestanté a katolíci zcela „jednotni v naději“ (*Einführung in die Eschatologie*,

určitými jejími aspekty zaslouží, aby jejich hlas byl vyslyšen, protože může sdělit něco zásadního. Tím se samozřejmě nechci zřít kritického rozlišování podstatného od nepodstatného; vzhledem k tomu, že literatura k eschatologii je dnes již téměř nepřehledná, by bylo naprosto kontraproduktivní pojednat každý drobný příspěvek k tématu.

2.2.2. Mým úmyslem je uvést do rozhovoru teology různých tradic, tedy zejména (vzhledem k německé jazykové oblasti) teologii katolickou, luterskou a reformovanou. Jak jsem již naznačil, množství prací zabývajících se eschatologií trpí tím, že příliš nezohledňují teologii odlišných konfesí a nesnaží se jí porozumět. V eschatologické literatuře se tak nezdědka setkáváme z hrubými simplifikacemi či nesprávnými interpretacemi odlišných teologických tradic a odchylných názorových pozic, což přispívá ke vzniku dalších nedorozumění, místo aby byla naopak ta stará odstraňována. Na mnohé tyto dezinterpretace a předsudky budu poukazovat a pokoušet se je vyvracet. Nechci rozdílné názory lacině harmonizovat a hovořit o jednotě tam, kde reálně chybí; zároveň ale musím upozornit i na mnohé (často nečekané) konvergence, které si nejen představitelé církví, ale mnohdy ani samotní diskutující nejsou ochotni připustit. V tomto smyslu má moje práce za cíl být alespoň drobným příspěvkem k ekumenické teologii, která je právě v oblasti eschatologie teprve v počátcích.

### 3. Členění práce

Ačkoli eschatologická diskuse posledních třiceti let tvoří relativně dobře vymezený celek, přesto ji nelze vytrhnout z kontextu teologie celého 20. století. Proto budu muset ve II. kapitole alespoň stručně vysvětlit, proč a jak byl vůbec v eschatologii 20. století zpochybněn mezistav a celý komplex představ s ním spojených. III. kapitola již bude věnována eschatologickému modelu „vzkříšení ve smrti“, který je jakýmsi katolickým protějškem protestantské kritiky nesmrtelné duše – zčásti na ni navazujícím a zčásti ji odmítajícím. IV. kapitola bude pokusem o systematické utřídění a zároveň hlubší pojednání problémů, které model vzkříšení ve smrti otevřel. Jedno z teologumen náležitých do problémového okruhu intermediální eschatologie bude pro svou specifičnost a ekumenickou relevanci zpracováno v samostatné V. kapitole: jedná se o nauku o očistci. V VI. kapitole představím a zhodnotím nejdůležitější koncepce protestantské individuální eschatologie ve zkoumaném období. V závěru (VII.) přistoupím k vlastní systematicko-teologické reflexi problematiky mezistavu.

---

Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995, s. 162-186). Sauter ovšem neopomíná zdůraznit také některé úspěšné snahy o sblížení (s. 204).

## 4. Problematika mezistavu a duše v novozákonní eschatologii

Než přistoupím k současným eschatologickým konceptům, musím alespoň v hrubých rysech načrtnout, jak se Nový zákon vypořádává s otázkou po bezprostředním posmrtném údělu člověka. Tato otázka byla analogicky nastolena již v intertestamentárním židovství, avšak soudobé židovské představy o existenci zemřelých tu ponechám stranou. Lze sice předpokládat, že raná křesťanská eschatologie na ně zčásti navazovala, ale v Kristu založená naděje ve vzkříšení christologicky přetavuje i tehdejší očekávání posmrtné budoucnosti člověka, prolamuje (byť zcela neruší) také jeho apokalyptický rámeček a vede k novému promyšlení eschatologických otázek.

**4.1.** Prvotním obsahem křesťanské naděje bylo nepochybně očekávání Božího království, které mělo být v bezprostřední budoucnosti definitivně nastoleno Kristovým druhým příchodem. První generace křesťanů se ovšem záhy nutně musela ptát po údělu těch, kdo zemřeli ještě *před* parúzií, jak to dokládá 1Tes. Tak se do centra křesťanské naděje dostalo vzkříšení z mrtvých, umožňující podíl zesnulých na novém eónu. Potud má tvrzení, že otázka mezistavu zemřelých mezi smrtí a vzkříšením je otázkou *věcně* sekundární, své oprávnění. Z hlediska *časového* se ovšem tato otázka musela objevit velmi brzy, protože poukazem ke vzkříšení ve (stále se vzdalující) budoucnosti nemohla být starost o zesnulé *před* tímto všeobecným vzkříšením a parúzií natrvalo odbyta.

4.1.1. V Ježíšově zvěsti dochované v evangeliích nalézáme výpovědi, které se posmrtné existence člověka dotýkají, avšak nevyplývá z nich nic jiného, než že Ježíš pravděpodobně sdílel pozdně židovské přesvědčení o mezistavu zesnulých před jejich vzkříšením. Jako doklad mohou sloužit některá místa v Lukášově evangeliu, především podobenství o boháči a Lazarovi (Lk 16,19-31): Lazar je po své smrti anděly odveden k nebeské hostině a zde zaujímá čestné místo po Abrahamově pravici, zatímco boháč přichází do pekla a zde zakouší nevýslovná muka. Podobenství nemá za cíl podat poučení o stavu zemřelých; spíše se tu existence tohoto stavu jednoduše předpokládá. Podobně je tomu i u Ježíšova výroku adresovaném lotrovi po pravici (Lk 23,43). Protože na obou místech není posmrtná existence jednoduše identifikována se vzkříšením, mohou být dokladem přesvědčení, že po smrti následuje jakýsi předstupeň konečného vzkříšení, v němž už jsou zemřelí nějakým způsobem rozděleni podle toho, jak se svým životem naložili.

Pozoruhodné je Ježíšovo slovo v Mt 10,28: “A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo, ale duši zabít nemohou; bojte se toho, který může i duši i tělo zahubit v pekle.” Jeho pointou však není (jak by se mohlo na první pohled zdát) očekávání záchrany

nesmrtelné duše, která se ve smrti odděluje od smrtelného těla, nýbrž naděje, že Bůh přenese svého věrného i přes pronásledování a smrt právě proto, že je on – a nikoli pronásledovatelé - Pánem nad celým jeho životem. Ti, kdo jsou schopni ukončit pozemský život člověka, nejsou přece s to ohrozit plnost života, která je věřícímu Bohem zaslíbena. Duše tu neznamena určitou část člověka, nýbrž celý lidský život, který může být buď odevzdán do Božích rukou a tím již nyní vysvobozen před zahynutím, nebo naopak (s tělem i duší) ztracen v touze sebe sama zachránit bez Boha.<sup>15</sup>

4.1.2. Co se týká apoštola Pavla, i o něm lze říci, že nevypracoval žádnou teorii stavu zesnulých a zřejmě přejal některé židovské eschatologické představy o mezistavu. To neznamena, že by jej otázka po posmrtném údělu věřícího nezaměstnávala. Avšak odpovědí na ni, a tedy vlastním obsahem Pavlovy eschatologie, bylo jednoznačně vzkříšení z mrtvých jakožto účast na Kristově vzkříšení. Proto ani naděje ve smrti nemohla být formulována jinak než přísně christocentricky, tj. jako naděje v ještě těsnější bytí s Kristem a v Kristu; mohla eventuálně asimilovat tradiční představy, nyní již ovšem plně podřízené základnímu christologickému duktu. O nějaké hlubší antropologické reflexi této základní jistoty se z Pavlových listů nedovídáme nic, a tak veškeré pokusy o rekonstrukci jeho představ o mezistavu zůstávají jen domněnkami.<sup>16</sup>

Z Pavlova opisu smrti jako „spánku“ sice byly v dějinách teologie vyvozovány dalekosáhlé závěry, avšak srovnání s helénským a židovským jazykovým územ ukazuje, že tento eufemismus označoval prostě všeobecně smrt či stav smrti a Pavel mu nevtiskl žádný specifický význam.<sup>17</sup> Ani formulace „z mrtvých“, užívaná ve spojení s výpověďmi o vzkříšení, nevypovídá nic konkrétního o stavu těchto mrtvých; v jejím pozadí je zřejmě židovská představa šeolu.<sup>18</sup> Jedinou Pavlovou zřetelnou výpovědí o stavu zesnulých je Fp 1,23, obsahující naději věřícího v posmrtné společenství

---

<sup>15</sup> Srv. LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus, Bd. II*, Düsseldorf-Zürich: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990, s. 126-128; DAUTZENBERG, GERHARD, *Sein Leben bewahren. Psyche in den Herrenworten der Evangelien*, München: Kösel, 1966.

<sup>16</sup> Někteří badatelé se pokoušeli odhalit vývoj Pavlova eschatologického myšlení – „bytí s Kristem“ ve Fp 1,23 bylo například označováno za doklad pozdní fáze jako eschatologie, která se – tváří v tvář ohrožení smrti – soustředila na bezprostředně po smrti následující existenci a nahradila tím dřívější výlučný důraz na vzkříšení při parúzii; v 2Kor 5,1-10 pak bylo spatřováno svědectví o tomto teologickém přerodu (Podrobně k tomu viz GNILKA, JOACHIM, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1968, s. 81-88). Jiní autoři se naopak domnívají, že Pavel představu mezistavu postupně opustil ve prospěch myšlenky vzkříšení ve smrti (srv. HUNZINGER, CLAUS-HUNNO, *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen*, in: *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1968, s. 86-87).

<sup>17</sup> HOFFMANN, PAUL, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Münster: Aschendorff, 1966, s. 321

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 323



s Kristem. Tato naděje vyrůstá z přesvědčení, že Boží věrnost a láska, zjevená v Kristu, se nezastaví ani před smrtí (Ř 8,38-39). Proto může Pavel hovořit o „mrtvých v Kristu“ (1Tes 4,16), „zesnulých v Kristu“ (1Kor 15,18), či o „umírání Pánu“ a o Kristu jako „Pánu mrtvých“ (Ř 14,8-9).

Příznačné je, že Pavel nikde nepracuje s myšlenkou nesmrtelné duše, třebaže ji jistě znal – nejen z helénského, ale pravděpodobně i z (helenizovaného) židovského prostředí. 2Kor 5,1-10 naopak můžeme pokládat za polemiku s představou, že nesmrtelnost duše je sama o sobě očekávanou spásou. Pojmy *athanasia* a *aftharsia* v 1Kor 15,53 Pavel konsekventně vztahuje až na vzkříšeného a proměněného člověka, tedy nikoli na duši.

Znamé Pavlovy eschatologické pasáže – 1Tes 4,13-5,10; 1Kor 15 a 2Kor 5,1-10 - se stavu zemřelých bezprostředně netýkají: V první z nich chce Pavel pouze zdůraznit, že i zesnulí křesťané prožijí paruzii a budou mít v nezkrácené míře podíl na konečné spáse v Kristu, protože budou ještě před paruzií vzkříšeni; jejich posmrtnou existencí jako takovou se Pavel nezabývá.<sup>19</sup> Také tématem 1Kor 15 je jednoznačně vzkříšení a dovršení spásy, nikoli mezistav.<sup>20</sup> 2Kor 5,1-10 sice představuje *crux interpretum* a jeho vysvětlení není jednotné, avšak je tu zřetelně odmítnuto pojetí spásy jako osvobození z pout tělesnosti a pozemskosti a proti tomu postaveno celostní chápání vykoupení.<sup>21</sup>

Pavlovy výpovědi o mezistavu jsou tedy co do svého rozsahu skromné, avšak jejich teologická intence je výrazná: společenství s Kristem, na němž máme skrze křest podíl, nebude smrtí zrušeno, nýbrž bude dále uchováno. Pro věřícího, jehož život patří Kristu, už nemá smrt poslední slovo a nemůže tedy představovat konec. Je možné, že si Pavel společenství zesnulých s Kristem představoval pomocí obrazů, které mu byly důvěrně známé z prostředí, v němž žil; avšak nikoli tyto představy samotné, nýbrž jejich christologická náplň byla tím, co pokládal za nutné zdůraznit. Antropologicko-kosmologické otázky spojené se smrtí a stavem zesnulých naproti tomu zjevně nebyly předmětem jeho zájmu.<sup>22</sup>

Další jednotlivé zmínky o zesnulých, roztroušené v Novém zákoně, vesměs potvrzují to, co můžeme konstatovat u Pavla: bytí zemřelých před vzkříšením na konci věku se v nich prostě předpokládá a není samostatně tematizováno (např. 1Pt 3,19n; 4,6; Zj 6,9-11)

---

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 207-238

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 239-252

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 253-285

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 338-344

4.2. Samostatným problémem je pojetí *duše* v bibli.<sup>23</sup> Při jeho zkoumání totiž narážíme na značné hermeneutické obtíže, protože zpravidla již vycházíme z toho pojetí duše, které se vyvinulo v západní filosofii a teologii, a zpětně je vnášíme do biblického myšlení. Pojem duše jako samostatné skutečnosti stojící vedle těla bible (nebo přinejmenším Starý zákon) nezná. V jejím celostním pohledu na člověka nemá místo, neboť to, co pokládáme za duševní úkony, je ve Starém zákoně neoddělitelně spojeno s vitálními funkcemi těla a dokonce připisováno jednotlivým tělesným orgánům, které reprezentují “nitro” člověka.<sup>24</sup> V biblické hebrejštině ovšem existují výrazy, které se slovu “duše” významově přibližují, zejména *nefeš*, jímž ale není označena samostatná antropologická veličina odlišitelná od těla, nýbrž určitý aspekt *celého* člověka: člověk nemá duši, nýbrž spíše je duší. Původní význam slova *nefeš* je “hrdlo”, “chřtán”, “jícen” (srv. Iz 5,14; Abk 2,5); v přeneseném významu pak také “dech”, “život” a “živá bytost”. Být duší tedy etymologicky znamená být bytostí, která si nevystačí sama se sebou, nýbrž je neustále “hladová”, toužící a lačnicí, odkázaná na to, co může její touhu utišit. Člověk jakožto duše nežije ze sebe samotného, nýbrž z toho, kdo mu život dává – a tím je Bůh (Ž 107,9). Tuto základní odkázanost na Boha má ovšem člověk společnou se zvířaty, která mohou být stejně jako člověk označena jako “živoucí duše” (Gn 1,20). Duše ve starozákonním smyslu tedy není exkluzivním vlastnictvím člověka, nýbrž je právě výrazem jeho spjatosti s celým stvořením, které je stejně jako on ožívováno a opatrováno Bohem. Je třeba zdůraznit, že Bůh neoživuje v člověku určitou jeho část, kterou by bylo možné nazvat duší a která by díky tomu byla oživujícím principem těla. Celý člověk je Bohem ožívován, a proto je duší, tedy individuálním životem, oživeným tělem.

Je příznačné, že i výraz *básár* (tělo) ve Starém zákoně označuje celého člověka, s důrazem na jeho spojení s ostatními lidmi, na spolu-lidství. *Básár* může znamenat též “příbuzenstvo” a “rodinu”, nebo také prostě “bližní” (Iz 58,7). Formule “veškeré tělo”

---

<sup>23</sup> V následujícím přehledu vycházím zejména z těchto studií: WOLFF, HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1994, s. 21-95; SCHÖPFLIN, KARIN, Art. „Seele II: Altes Testament“ in *Theologische Realenzyklopädie* (Hg. von GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER), Bd. 30, Berlin-New York: de Gruyter, 1999, s. 737-740; HAAG, ERNST, „Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht“, in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie* (Hg. von WILHELM BREUNING), Freiburg: Herder, 1986, s. 31-93; SEEBASS, HORST, heslo „naepaeš“, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Hg. von HEINZ-JOSEF FABRY et al.), Bd. V, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1986, s. 531-555; SCHWEIZER, EDUARD, heslo „psyché“: Neues Testament“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hg. von GERHARD KITTEL), Bd. IX, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, s. 635-657; DAUTZENBERG, GERHARD, heslo „Seele IV: Neues Testament“, in *Theologische Realenzyklopädie* (Hg. von GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER), Bd. 30, Berlin-New York: de Gruyter, 1999, s. 744-748.

<sup>24</sup> Oko je orgánem poznání (Gn 3,5; 3,7); ledviny jsou sídlem svědomí (Ž 16,7; Jr 12,2); játra mohou být místem smutku (Pl 2,11).

pak opisuje celé lidstvo (někdy dokonce i celý svět) v jeho stvořenosti před Bohem, a to i v jeho pomíjivosti a odcizenosti od Boha. Jakožto “tělo” je Izraelec vřazen do širší souvislosti svého lidu. Tato společenská dimenze člověka má zásadní význam: proti všem individualistickým tendencím objevujícím se v křesťanství teologie vždy znovu poukázala na sepjetí věřícího se společenstvím církve (Božího lidu) i s celým kosmem a odmítala redukovat spásu na pouhou záchranu jednotlivé duše.

„Srdce“ (*leb*) je nejnaternější centrum člověka, v němž se rodí veškerá rozhodnutí, především pak ta, která se týkají jeho vztahu k Bohu. Srdce je tedy také vlastním sídlem hříchu – nikoli tedy lidská tělesnost, kterou by bylo potřeba krotit a ovládat duší. Za zlé činy a myšlenky není odpovědná hříšná hmota, nýbrž člověk sám před Bohem, rozhodující se ve svém srdci mezi dobrem a zlem, mezi “chozením po Hospodinových cestách” a svévolí. Spojení “veškeré tělo” sice má někdy mravně negativní konotace (Gn 6,12; Dt 5,26 či Iz 40,6), avšak výhradně proto, že akcentuje celkovou situaci lidstva, jež se odklonilo od Boha.

Také v Novém zákoně převažuje celostní antropologie. V evangeliích znamená slovo *psyché* život, jednotlivého člověka, nebo může být toto slovo dokonce přeloženo pouhým osobním zájmenem. Objevuje se zejména v souvislosti s otázkou po pravém životě. Pozoruhodné je, že Ježíšova odpověď na tuto otázku ukazuje za hranici pozemského života (Mk 8,34-38): Ten, kdo v následování Ježíše svůj život ztratí, jej paradoxně zachrání, a naopak ten, kdo se ve svém úsilí o záchranu života pokouší Boha “obejít”, jej nakonec ztratí. K “věčnému životu” nevede cesta skrze “získání” tohoto světa, nýbrž výhradně skrze sebeodevzdání Bohu, které může vést až ke smrti. Nutno však zdůraznit, že záchranu života v Novém zákoně zdaleka neznamena pouhou “spásu duše” nezávisle na tělesnosti, nýbrž právě uchování *celého* života, který byl svěšen Bohu (Mt 10,28). Duše tedy v rozhodujících evangelijských pasážích získává zřetelně eschatologické zabarvení: není sice nepomíjivou komponentou člověka, ale přece je výrazem nezničitelného vztahu člověka k Bohu, jehož cílem je věčný život. Duše je v tomto kontextu člověk před Bohem, povoláný k nezrušitelnému společenství s ním.<sup>25</sup>

Také apoštol Pavel navazuje na celostní starozákonní antropologii.<sup>26</sup> Jeho pojmový pár *pneuma* (duch) – *sarx* (tělo) neoznačuje dvě části člověka, nýbrž oblasti či “silová pole”, v nichž se člověk *jako celek* nachází: *pneuma* je zpravidla Duch Boží (popřípadě

---

<sup>25</sup> Tuto eschatologickou dimenzi duše potvrzuje i několik dalších míst v Novém zákoně, v nichž duše zřetelně označuje lidský subjekt, který po smrti stanul před Bohem - srv. např. 1Pt 1,7-9, kde je dokonce řeč o „spasení duší“, či Zj 6,9 a 20,4.

<sup>26</sup> JEWETT, ROBERT, *Paul's anthropological terms. A study of their use in conflict settings*, Leiden: Brill, 1971; SCHUNACK, GERD, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Röm 5 untersucht*, Tübingen: J. C. B. Mohr (P.Siebeck), 1967, s. 22-37; SCHNELLE, UDO, *Neutestamentliche Anthropologie: Jesus-Paulus-Johannes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.

Kristův); *sarx* není lidská tělesnost, nýbrž člověk ve své slabosti, pomíjivosti, pod nadvládou hříchu. Slovo *psyché* užívá Pavel zřídka a nikdy ve smyslu antropologického dualismu. *Sóma* sice u něj primárně označuje tělesnost, avšak nikoli v opozici vůči duši, nýbrž (podobně jako hebrejské *básár*) ve smyslu lidské zasazenosti do světa vztahů, schopnosti komunikace.

## II. KONTEXT: PROTESTANTSKÁ KRITIKA MYŠLENKY NESMRTELNOSTI V PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

Sporu o *status intermedius* není možné porozumět bez dějinně-teologického kontextu, k němuž patří v prvé řadě kritika učení o nesmrtnosti duše a o mezistavu mezi smrtí a vzkříšením. Tato kritika vzešla z protestantské teologie počátku minulého století a přibližně s padesátiletým zpožděním se rozhořela i v teologii katolické. Měla celou řadu motivů; mnohé z nich se postupem času ukázaly jako neodůvodněné a ztrácely na své účinnosti, ale některé přetrvávají až do současnosti. Zmíním alespoň ty nejdůležitější.

### 1. Nesmrtelná duše versus vzkříšení z mrtvých

**1.1.** Na samotném počátku hrálo důležitou úlohu přesvědčení o naprosté neslučitelnosti biblické naděje ve vzkříšení z mrtvých s údajně “řeckou” myšlenkou nesmrtelné duše, která pronikla do raného křesťanství a po čase se stala neodmyslitelnou součástí křesťanské eschatologie. Toto přesvědčení bylo podepřeno exegetickými výzkumy, které odhalovaly specifika biblické antropologie i biblického myšlení vůbec v protikladu k řeckému myšlenkovému světu. Recepce učení o nesmrtelné duši byla prohlášena za typický příklad deformace původní křesťanské zvěsti platonismem: Na místo důvěry ve všemohoucího a milosrdného Boha, který křísí mrtvé k novému životu, prý nastupuje opovážlivá hybris spoléhající se na posmrtné přežívání jakési ušlechtlejší složky v člověku, která je díky svým přirozeným vlastnostem uchráněna smrtí.<sup>27</sup> Na místo celostního chápání člověka, které je pro bibli typické, prý nastupuje antropologický dualismus, rozlišující v člověku nižší, zlé hmotě přináležející tělo, a duši, která je svou podstatou božská, podobna věčným idejím, a tedy tělu ontologicky nadřazená. Na místo vědomí, že smrt nepatří k dobrému Božímu stvoření a je tragickým důsledkem hříchu, prý nastupuje očekávání “dobré smrti” jako osvobození z vězení těla a vstupu do vytouženého světa pravého poznání i nezkalené

---

<sup>27</sup> „Vzkříšení pak už není Boží akt, který povolává celého člověka ze stavu smrti k novému životu, nýbrž už jen akt, v němž Bůh člověku, jenž zůstal podle své duše dál živý, vrací jeho tělo. Je přitom uchován nově tvořící význam vzkříšení pro celého člověka? A ponechává si tělesná smrt svou tíhu?“ (ALTHAUS, PAUL, *Die letzten Dinge*, Gütersloh: Bertelsmann, 1964, s. 95)

blaženosti.<sup>28</sup> Idea nesmrtelná duše, po staletí pokojně koexistující s představou vzkříšení z mrtvých, byla odsouzena jako výplod pohanství a filozofického titanismu, v němž se základem posmrtné naděje člověka stává místo Boha člověk sám.

**1.2.** Tato do jisté míry uměle vykonstruovaná a hlavně zjednodušující antiteze mezi nesmrtelností duše a vzkříšením z mrtvých, která se stala přímo “šibboletem novější evangelické teologie”<sup>29</sup>, nemohla natrvalo odolávat narůstajícím poznatkům v oblasti biblistiky, dějin filozofie a teologie, které prokázaly její neudržitelnost. V čem se tato antiteze ukázala být – přes své některé pravdivé momenty - nesprávná?

1.2.1. Je zavádějící hovořit nediferencovaně o “řeckém” či hebrejském” myšlení; jedno i druhé jsou velice komplexní fenomény, svazky často disparátních tradic a různorodých myšlenkových proudů, s nimiž nelze zevšeobecnujícím způsobem operovat. Také tzv. “platonismus”, který se v evangelické teologii 20. století stal oblíbeným pejorativem, není jednoduše tím, za co byl obvykle pokládán, tedy přesvědčením o božské a nesmrtelné substanci v nás a pohrdavým postojem k hmotě a světu. To je spíše vulgární rozmělnění původních Platónových myšlenek, jež ovšem mohlo být v helénském světě velmi působivé. Některé interpretace Platóna ale poukazují na určitou spřízněnost jeho myšlenek týkajících se smrti a nesmrtelnosti s biblickým chápáním posledních věcí.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> „Ježíšovo vzkříšení nejprve dosvědčuje vládu smrti nad vším pozemským životem, včetně duševního, v nezlomné realitě. Z tohoto pohledu se idea nesmrtelnosti duše ukazuje jako útek před smrtelným osudem světa, jako filosofický sebeklam nad situací smrtelného člověka.“ (KÜNNETH, WALTER, *Theologie der Auferstehung*, München: Siebenstern, <sup>5</sup>1968, s. 36)

<sup>29</sup> GRESHAKE, *Naherwartung*, 98

<sup>30</sup> Veliký ohlas vzbudila především (níže podrobněji pojednaná) kniha JOSEPHA RATZINGERA *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Pustet, 1977 (česky: *Eschatologie – smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal, 1996), v níž autor sice konstatuje „hluboký rozdíl mezi Platónem a křesťanstvím“, ale zároveň vyzdvihuje „hlubokou spřízněnost určujících intencí“ křesťanství a platonismu. Ratzinger se snaží ukázat „neudržitelnost běžné schematiky platonismu, na které jsou založena mnohá teologická kliše. Právě zaměření Platónova myšlení je zcela podceněno, když jej označujeme jako individualistického a dualistického myslitele, který popírá vše pozemské a navádí člověka k útěku mimo tento svět. Jeho vlastním konstrukčním bodem je ve skutečnosti právě opětne umožnění polis, nové ustavení politiky.“ (s. 51) Nesmrtelnost není u Platóna „nikdy čistě filosofickým výrokem“; stojí vždy v „náboženském kontextu, který pro něj představuje současně výchozí bod filosofie spravedlnosti, o níž mu s ohledem na jeho politické myšlení hlavně šlo. Dualistické prvky tradice jsou dány do služby myšlení zaměřeného pozitivně na kosmos a polis a ztrácejí tak svou dualistickou pointu.“ (s. 87). Z novějších prací budiž zmíněna habilitace HEINO SONNEMANSE (Bonn), který zkoumá recepci Platónových myšlenek o nesmrtelnosti křesťanským myšlením (*Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1984), na evangelické straně pak například některé studie JÖRGA BAURA (*Platos Wort zu Seele und Unsterblichkeit*. In: *Einsicht und Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, s. 18-24). Tyto pohledy na Platónovu filosofii rozrušují obraz „platonismu“, obecně zařítý v teologii 20. století. Navíc je potřeba uvážit, že Platón není jediný a výlučný reprezentant „řeckého“ či „helénského“ myšlení. Ve světě, do

1.2.2. Teologie období patristiky v žádném případě nepřijímala dědictví řecké filosofie nekriticky, nýbrž je tvůrčím způsobem zpracovávala a přirozeně též silně modifikovala. To se týká i myšlenky nesmrtelné duše, která byla – ne bez počátečních rozpaků a odmítání! – postupně asimilována a zároveň podrobena důkladné revizi.<sup>31</sup> Církevní otcové především trvali na tom, že nesmrtelnost duše nelze zaměnit s věčností a nestvořeností (která přináleží pouze Bohu), neboť je Božím darem; duše patří ke *konečnému* stvoření. Proti přesvědčení o inferioritě těla vyzdvihovala teologie hodnotu tělesnosti, zejména s odvoláním na inkarnaci Božího Syna a na vzkříšení těla, ale i na dobrotu Božího stvoření. Pozdější scholastická formule *anima forma corporis* důležité postavení těla v řádu stvoření ještě více podtrhla.<sup>32</sup>

Dualistickým tendencím se křesťanství ovšem nikdy neubránílo: Už někteří církevní otcové hovořili o nadřazenosti duše (případně její rozumové části) nad tělem a situovali duši do sféry nebeské (tj. od Boha pocházející), zatímco tělo do oblasti pozemské, ba dokonce přímo protibožské. Na východě takto uvažoval o duši především Órigenés, na západě pak Augustinus, jehož antropologie se stala pro západní myšlení na dlouhou dobu určující. Podle Augustina je duše tím, co činí člověka člověkem, protože umožňuje vztah člověka k Bohu a stojí takřkajíc mezi Bohem a tělem. Duše ovládá tělo, které je jejím nástrojem. Ačkoli je tělo původně dobrým Božím stvořením, po pádu se stává místem, kde se lidský hřích nejzřetelněji manifestuje. Tělo svádí duši ke zlu – tedy k odvrácení od Boha a příklonu k hmotným věcem.<sup>33</sup>

Nadřazení rozumové duše nad lidskou tělesnost ilustruje také skutečnost, že tradiční teologie spatřovala Boží obraz právě v lidské duši, či přesněji v její rozumové složce; Augustinus dokonce hledal paralelu mezi vnitřní diferenciací duše a trojjediným Bohem.<sup>34</sup> Také scholastika zcela samozřejmě uváděla do souvislosti lidskou stvořenost k Božímu obrazu s rozumovou duší člověka<sup>35</sup> a dokonce i reformace (jinak vůči scholastické antropologii kritická) ji v tom následovala.<sup>36</sup>

---

něhož křesťanství vstoupilo, existovala celá škála názorů na smrt a nesmrtelnost, které rozhodně nemůžeme vtěsnat do jednotného řeckého schématu a už vůbec ne označit povšechně za „platonismus“.

<sup>31</sup> Stručně a výstižně popisuje průběh této recepce např. GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 168-216.

<sup>32</sup> J. Ratzinger dokonce tvrdí, že „pojem duše, tak jak jej užívala liturgie a teologie až do 2. vatikánského koncilu, má s antickou tak málo společného jako myšlenka vzkříšení. Je to výhradně křesťanský pojem a mohl být formulován jen na základě křesťanské víry...“ (*Eschatologie*, s. 90)

<sup>33</sup> Srv. KARPP, HEINRICH, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1950, s. 243-253; DINKLER, ERICH, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934.

<sup>34</sup> Podrobně k tomu BRACHTENDORF, JOHANNES, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustin*, Hamburg: Felix Meiner, 2000, s. 163-193.

<sup>35</sup> Srv. STh I q 93

<sup>36</sup> Srv. CALVIN, *Institutio christianae religionis* I, 15, 3; in *Corpus reformatorum*, ed. EDUARDUS REUSS, EDUARDUS CUNITZ, GUILIELMUS BAUM, Brunsvigae: C. A. Schwetschke und Sohn, 1864, 30. díl, s. 136

1.2.3. Otázka biblického pojetí duše je velice obtížná (viz I/4.2.). Je pravda, že nauku o nesmrtelné duši bible nezná, avšak nelze ani biblicky doložit, že smrt znamená totální zánik člověka. Exegeze několika mála míst, jež se existence člověka po smrti dotýkají, spíše vedou k závěru, že přes nezpochybnitelný význam očekávání vzkříšení těla na konci času, které stálo od počátku v centru křesťanské eschatologie, bibličtí autoři také měli více či méně reflektované představy o posmrtném stavu člověka (viz I/4.1.).

**1.3.** Ani po těchto ujasňujících poznacích, k nimž teologie dospěla, nebyl problém vztahu nesmrtelné duše ke vzkříšení z mrtvých zdaleka smeten ze stolu, nýbrž byl pouze očištěn od sice svůdných, ale nepřesných a matoucích antitezí. Především se dospělo k poměrně konsensuálnímu závěru, že nelze nesmrtelnou duši odmítnout jen proto, že je bibli cizí a teologie si ji vypůjčila z řeckého myšlenkového světa. Této skutečnosti jsou si obhájci nesmrtelnosti duše dobře vědomi. Představu posmrtné existence duše do okamžiku vzkříšení pokládají ovšem za legitimní antropologicko-eschatologickou implikaci novozákonní zvěsti o Kristově definitivním vítězství nad smrtí.

Je ovšem možné se ptát, zda je vskutku přiměřená jádru a kritériu křesťanské víry, zda tedy správně rozvíjí a domýšlí evangelium, či ho naopak převrací a zatemňuje. Přijetí myšlenky nesmrtelnosti duše bylo jistě výsledkem poctivého hledání východiska z potíží, které byly raně křesťanské eschatologii, kladoucí vzkříšení z mrtvých na samotný konec dějin, od počátku vlastní. Nelze se však vyhnout pochybnostem, zda tento krok byl v každém ohledu správný a zda vedl ke kýženému cíli – k myšlenkovému zvládnutí vztahu mezi smrtí a vzkříšením. Kontroverze, které nauka o nesmrtelné duši ve 20. století vyvolala, ale na druhé straně ukázaly, že odmítneme-li (ať už z jakýchkoli důvodů) tuto nauku, musíme zároveň předložit koherentní alternativu, která by stála na stejné myšlenkové úrovni, jaké bylo dosaženo v teologii patristiky a scholastiky.

## **2. Posmrtná naděje mezi lidským hříchem a Boží milostí**

Nezávisle na otázce, zda nesmrtelná duše (a s ní i mezistav) má oporu v bibli, bylo nutné prověřit, zda je představa přetrvávání určité části člověka po smrti (ať už tuto část nazveme jakkoli) vůbec principiálně slučitelná s centrální novozákonní zvěstí o spasení v Kristu. Tím se přesouváme z pouhého hledání “důkazu z Písem” do zásadní problematiky hamartiologické a soteriologické.

**2.1.** Kritikové myšlenky nesmrtelné duše shodně obviňovali její zastánce, že neberou dost vážně hloubku hříchu, která zasahuje nejen lidskou tělesnost, ale i (nebo dokonce *primárně a zejména!*) duši jakožto centrum lidské osobnosti. Hřích totiž nemá své sídlo



v lidské tělesnosti jako takové, takže by duše byla „vinna“ pouze tím, že ji nedokáže dostatečně ovládat. Jsem to přece právě *já*, kdo hřeším, nikoli nějaká nižší složka mé existence; jsem to *já*, kdo rebeluje proti Bohu a staví se na jeho místo, nikoli moje „nízké pudy“. Je dokonce možné říci, že tělo je hříchem zasaženo spíše zprostředkovaně, „přes“ duši.<sup>37</sup> Je-li člověk *celý bez rozdílu* zasažen hříchem, musí smrt – jakožto mzda hříchu - zasáhnout *celého člověka*, s tělem i duší. Starý Adam musí projít zničujícím soudem smrti, aby se mohl zrodit člověk nový – smrt jednoho je podmínkou nového stvoření druhého. Totální smrti nemůže uniknout ani duše, protože spolu s tělem patří na stranu padlého stvoření, není v ní nic božského ani přirozeně-neutrálního, co by mohlo přestát tento radikální zlom. Učení o nesmrtelné duši podle jejích kritiků oslabuje vážnost smrti, která je nám právě skrze Kristův kříž plně a nezkresleně odhalena.<sup>38</sup>

**2.2. Oslabení vážnosti hříchu a smrti** však s sebou nutně nese také oslabení Kristova spásného díla. Nesmrtelná duše se jeví jako frontální útok na fundamentální článek (nejen) reformačního křesťanství: ospravedlnění pouhou milostí, na princip *solus Christus*. Přesvědčení, že jádro člověka není smrtí zasaženo, je odsouzeno jako výraz sebezprosazování hříšného člověka proti soudícímu i milosrdnému Bohu, který jediný je dárce věčného života. Filosofické či náboženské sny o nesmrtelnosti mají kořeny v hříšnosti člověka, který nechce uznat svou propadlost smrti a místo toho hledá spásu ve svém vlastním nitru. Člověk se ve smrti přece nemůže spolehnout na nic v sobě, nýbrž jedině na Boží zaslíbení. Neexistuje-li žádný „navazovací bod“ pro Boží spásné jednání, neexistuje ani nic v člověku, co by mohlo uniknout smrti a nebylo odkázáno na dar nového stvoření a obnoveného společenství s Kristem.<sup>39</sup> Právě zde tkví skutečná pointa protestantskou teologií zdůrazňovaného protikladu mezi nesmrtelnou duší a vzkříšením z mrtvých: Zatímco vzkříšení je „překonaný hrob“, nesmrtelnost je „popřeny hrob“.<sup>40</sup> Učení o nesmrtelné duši a mezistavu činí naději ve vzkříšení z mrtvých přebytečnou, protože hřích nemohl duši odejmout její přirozeně-stvořitelkou nesmrtelnost, a tak dovršení člověka může nastat (po strávení nezbytné doby v očistci) již před vzkříšením z mrtvých a vlastně zcela nezávisle na něm. Pro blaženou duši

---

<sup>37</sup> Srv. BRUNNER, EMIL, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich: Zwingli, <sup>4</sup>1965, s. 395-396.

<sup>38</sup> Srv. ELERT, WERNER, *Der christliche Glaube. Grundlinien der luthersichen Dogmatik*, Hamburg: Furche, 1956<sup>3</sup>, s. 505-506, 512-513.

<sup>39</sup> Smrt tak získává téměř doxologický rozměr: totální zánik člověka má sloužit k větší oslavě Boha, který povolává mrtvé k životu. Trefně k tomu poznamenává MANFRED JOSUTTIS, Zwischen den Lebenden und den Toten. Pastoraltheologische Überlegungen zum Leben-Tod-Übergangsfeld. *EvTh* 41 (1981), s. 36: „Čím totálnější je smrt, tím větším se stává Bůh“! Velikost ubohosti člověka, který v sobě nenachází žádnou naději, tím víc podtrhává velikost Boží milosti.

<sup>40</sup> THIELICKE, HELMUT, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen: Mohr, 1946, s. 100

patřící na Boha nemůže konečné vzkříšení z mrtvých přinést nic zásadně nového. Vzkříšení přestává být Božím mocným stvořitelem aktem, kterým je hříšník povolán ze své ztracenosti a nicoty, a stává se pouhým appendixem k již realizovanému návratu duše ke svému Bohu.<sup>41</sup>

2.3. Zejména tyto hamartiologické-soteriologické výhrady protestantské teologii dlouhou dobu bránily o nesmrtnosti duše vůbec uvažovat. Teprve postupně se prosazovalo přesvědčení, že nesmrtelná duše nemusí být *konkurencí* Božího zachraňujícího jednání ve smrti, nýbrž ji lze interpretovat právě jako *výraz* tohoto jednání. Tím byla v zásadě překonána hlavní překážka bránící myšlenku nesmrtnosti přijmout, avšak vztah mezi lidskou (neporušenou) stvořitelem přirozeností a odkázaností padlého člověka na Boží milost ve smrti ještě zdaleka vyřešen nebyl. Protože o tom v této práci ještě bude několikrát řeč, zvláště v souvislosti s katolickou metakritikou i tvořivým rozvíjením protestantské kritiky nesmrtnosti, předešlu jen to nejdůležitější, co vzešlo z katolicko-protestantských kontroverzí o této věci ještě v průběhu první poloviny 20. století.

2.3.1. Samotné pojetí smrti jako soudu nad hříšníkem bylo v průběhu diskuse zproblematizováno. I evangeličtí teologové uznávají, že soudem je - daleko spíše než smrt sama - *setkání s Bohem*, které se ve smrti uskutečňuje. Teze celostní smrti právě tento soud vylučuje, protože postuluje naprostý zánik hříšníka, jenž by měl před Bohem vydat počet ze svého života.<sup>42</sup> Totální smrt se paradoxně stává nikoli realizací soudu, nýbrž naopak únikem před ním. Zastánci celostní smrti nedokáží přesvědčivě odpovědět na otázku, *kdo* vlastně bude tím, jenž bude povolán k poslednímu soudu. Bude to skutečně tentýž člověk, který žil tento pozemský život? Je vůbec možné hovořit o zodpovědnosti tohoto člověka za činy, které vlastně vůbec nevykonal? Problematika soudu nás rychle přivádí k otázce po kontinuitě člověka, k otázce po identitě jeho pozemské a vzkříšené existence. Touto otázkou se budu ještě podrobněji zabývat.

2.3.2. Jak již bylo naznačeno, existuje celá řada variant učení o nesmrtelné duši. Jeho klasická křesťanská podoba, vypracovaná ve vrcholné scholastice Tomášem Akvinským, představuje výrazný posun oproti Platónovým i Aristotelovým názorům. Ačkoli teologie přejala některé filosofické důkazy nesmrtnosti duše<sup>43</sup>, přece v ní nikdy

---

<sup>41</sup> ALTHAUS, PAUL, *Die letzten Dinge*, Gütersloh: Bertelsmann, 1964, s. 155-158.

<sup>42</sup> Například PAUL ALTHAUS, který patřil k nejvýznamnějším kritikům ideje nesmrtnosti duše, po druhé světové válce své striktně odmítavé stanovisko přehodnotil a dospěl k názoru, že předpokladem vzkříšení z mrtvých není naprostý zánik člověka, nýbrž právě jeho uchování ve smrti, které činí myšlenku konečného soudu probíhajícího po vzkříšení teprve smysluplnou. Srv. jeho dogmatiku *Christliche Wahrheit, Bd. II*, Gütersloh: Bertelsmann, 1948, s. 476-477.

<sup>43</sup> srv. GÖTZMANN, WILHELM, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Karlsruhe: Friedrich Gutsch, 1927.

zcela nevyhaslo povědomí o tom, že duše není svémocná substance, která nezávisle na Božím jednání překonává smrt, nýbrž je vždy – samozřejmě i ve smrti – odkázána na Boha. Také v současné katolické teologii se postupně prosazuje poznání, že posmrtné bytí duše je umožněno jejím vztahem k Bohu. Duše nemůže obstát díky své mravní ryzosti či božské jiskře v sobě, nýbrž proto, že se k ní Bůh přiznává *navzdory* její hříšnosti a odcizení od Boha. Ponechá sobě samému na sebe hříšník uvrhává zánik, z něhož jej může zachránit jen Bůh.<sup>44</sup>

2.3.3. Jestliže Bůh přenáší člověka přes práh smrti, je to nepochybně výraz jeho vůle nezrušit vztah, který člověk sám Bohu vypověděl. To ale neznamená, že by samotná posmrtná existence duše už *eo ipso* byla očekávanou spásou. Naopak: Posmrtné přetrvávání člověka před Boží tváří je hluboce ambivalentní. Katoličtí teologové vyčítají svým protestantským kolegům, že příliš rychle a snadno ztotožnili konečné vykoupení s existencí duše v mezistavu a tu pak učinili předmětem své kritiky. Tato identifikace je typická snad pro filozofii osvícenství, která nebere vážně lidskou hříšnost, avšak nikoli pro křesťanské chápání nesmrtnosti duše a dokonce ani pro Platóna, který rovněž počítal s posmrtným soudem a tedy i s možným negativním vyústěním posmrtného života.<sup>45</sup> Samotná skutečnost, že člověk ve smrti zcela nezaniká, rozhodně není tím, k čemu by se mohla upínat lidská naděje.<sup>46</sup> Podle katolické nauky

---

<sup>44</sup> V katolické teologii ovšem až hluboko do 20. století pozorujeme prolínání přirozeně-racionálního zdůvodnění nesmrtnosti s teologickým: Tak např. LUDWIG OTT ji podepírá nejprve biblicky, ale pak připomíná, že i přirozený rozum k nesmrtnosti duše dospívá na základě poznání její jednoduchosti. Vzápětí však upřesňuje: „Bůh by mohl duši sice anihilovat; avšak jeho moudrosti a dobrotě odpovídá, že po smrti uspokojuje přirozenou touhu duše po pravdě a blaženosti, a jeho spravedlnosti odpovídá, že způsobuje dokonalou odplatu.“ (*Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg: Herder, <sup>3</sup>1957, s. 119)

<sup>45</sup> AHLBRECHT, ANSGAR, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn: Bonifacius, 1964, s. 27; GRESHAKE, *Naherwartung*, s. 110.

<sup>46</sup> Někteří protestantští teologové si ovšem soteriologické ambivalence posmrtného přetrvávání duše byli od počátku dobře vědomi a jasně odlišovali její posmrtný stav od eschatologického vykoupení celého člověka. KARL BARTH (“*Unterricht in der christlichen Religion*”, Bd. III, Zürich: Evangelischer Verlag, 2003) zcela konsekventně odmítl zařadit nauku o nesmrtné duši do eschatologického traktátu a její místo viděl v teologické antropologii. Nesmrtnost duše je podle Bartha totožná se „samostatností neviditelné duchovní stránky skutečnosti stvořeného světa oproti jeho viditelné a tělesné stránce.“ (s. 391) Lidská nesmrtnost je však relativní, neboť ani duše nemůže být ochráněna před totálním zničením (annihilatio) duchovního a hmotného světa. Annihilatio člověk navíc drasticky zakouší i při samotné smrti – *právě proto*, že je duše nesmrtná a tělo je smrtelné! „Neboť když tělo zaniká, duše však (přínejmenším uvnitř stvořeného světa) zaniknout nemůže, pak právě to zjevně znamená (protože je člověk tělem a duší v nerozdělitelné jednotě) výhled takřkajíc k neslýchanému roztržení lidské existence. O nesmrtnosti duše jakožto predikátu stvořeného člověka tedy – povězme to rovnou - nebudeme muset v eschatologii jako učení o naději dále hovořit. Neboť to, že duše nemůže zemřít, skutečně samo o sobě není žádnou nadějí, spíše jejím opakem. Nikoli jako duše, nýbrž jako *lidé* existujeme a máme mít naději.“ (s. 392) Otázka po nesmrtné duši je sice teologicky důležitá, avšak nepatří do eschatologie, nýbrž „do učení o člověku, speciálně pod pojem člověka jako stvořené bytosti.“ (s. 433) Eschatologie totiž nepojednává o člověku *stvořeném*, nýbrž o člověku *smířeném*, jehož naděje se vztahuje ke vzkříšení

musí drtivá většina lidí projít po smrti bolestným procesem očišťování, které je teprve uschopňuje ke vstupu do plného společenství s Bohem, a někteří lidé jsou dokonce ihned zavrženi. Na druhé straně je však třeba poznamenat, že existence blažených (tj. již očištěných) duší mezi smrtí a vzkříšením je v katolické věrouce dogmaticky závaznou výpovědí<sup>47</sup>, která soteriologický význam vzkříšení z mrtvých na konci času značně problematizuje: není jasné, co tyto duše vzkříšením vlastně "získají". Tím se ale dostáváme k dalšímu okruhu otázek.

### 3. Bipolární eschatologie a její problémy

V tomto bodě již přecházíme k problémům, které ani po sto letech intenzivních diskusí neztratily nic ze své brizance. Dělicí linie mezi soupeřícími pozicemi tu již zdaleka není totožná s hranicí mezi konfesemi: Na katolické i protestantské straně najdeme obháje i kritiky tradiční struktury posledních věcí, kterou tu nazývám bipolární eschatologií (jedním pólem je smrt individua, druhým jeho vzkříšení na konci času spojené s dovršením celého stvoření). Spolu s odmítnutím nesmrtelné duše byla v evangelické teologii namnoze (ne vždy) zproblematizována i tato bipolarita. Zemře-li totiž člověk ve smrti celý, může tím být elegantně vyřešen i problém mezistavu: Ten je

---

tělesně-duševní totality. (Tamtéž) Podobně se vyjadřuje i jiný zástupce dialektické teologie, EDUARD THURNEYSEN: „Nesmrtelnost duše má své místo hluboko pod Boží věčností. Avšak má ho tam. Nesmíme ji popírat jen proto, že ji hájí i platonismus. Duše musí být - ovšem na stupni stvoření, avšak na tomto stupni jistě - myšlena jako nepomíjivá. Avšak co znamená nepomíjivost duše? Predikát nepomíjivý, nesmrtelný zde prostě charakterizuje neviditelnou, duchovní skutečnost, k níž člověk vedle své tělesné skutečnosti a nad ní náleží. To, že duše nemůže zemřít, však ještě zdaleka neznamená, že člověk v sobě nese Boží věčný život. Člověk je člověkem jen potud, nakolik žije v jednotě a celosti těla a duše. Propadá-li tělo smrti, tak je člověk, jakkoli je jeho duše nesmrtelná, zcela zpochybněn. Umírá-li tělo, pak už ani duše není člověkem. Ani mrtvola, která zůstává, ani duše, která uniká, není člověk. Neděje-li se to, co je řečeno v 1Kor 15,53 (...), není-li tedy vzkříšení člověka (a to zde znamená celého člověka s duší a tělem), pak při umírání stojíme před zničením člověka, a to navzdory nesmrtelnosti jeho duše, která pak může být už jen hroživou a zlou nesmrtelností.“ (*Die Lehre von der Seelsorge*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.-G., 1946, s. 48-49) HELMUT THIELICKE (a mnozí další protestanté) se naproti obávají, že dělení člověka na smrtelnou a nesmrtelnou část může mít za cíl zastřít katastrofický charakter smrti a oslabit Boží soud nad člověkem (*Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1946, s. 95-98).

<sup>47</sup> Papež Benedikt XII. ve své konstituci *Benedictus Deus* v roce 1336 vyhláší: „animae sanctorum ... mox post mortem suam et purgationem praefatam ... etiam ante resurrectionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Iesu Christi in caelum, fuerunt, sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelesti cum Christo ... viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente ... ex tali vivione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam...“ (DS 1000)

jednoduše škrtnut. Co nastupuje na jeho místo? Protestantská teologie nabídla dvojitou odpověď: *Bud'* můžeme říci, že mezi smrtí a vzkříšením člověk prostě neexistuje, případně že existuje pouze v Boží mysli (paměti), odkud bude na konci času znovu stvořen.<sup>48</sup> *Nebo* prohlásíme s odkazem na inkomensurabilitu (principiální nesrovnatelnost) času a věčnosti, že zemřelý vstupuje v okamžiku smrti přímo do "současnosti" (Gleichzeitigkeit) vzkříšení, parúzie a posledního soudu. V tomto "věčném okamžiku" či "věčném nyní" spadá smrt každého jedince vjedno se smrtí všech ostatních lidí i s "koncem času", který je vlastně postaven mimo čas.<sup>49</sup> Toto druhé řešení rozdvojenosti eschatologie v individuální a univerzální si později osvojili i někteří katoličtí teologové.

Čeho je tímto myšlenkovým konstruktem vlastně dosaženo? Především jsou tím odstraněny všechny potíže, s nimiž se bipolární model potýká: Nemusíme rozlišovat dva soudy, partikulární a univerzální; je jen jeden Boží soud. Nemusíme přemýšlet o tom, jak je třeba mezistav soteriologicky kvalifikovat: zda se jedná o předběžnou spásu, předběžné zavržení, o očistec či spánek duše, v čem vlastně spočívá jeho předběžnost. Pro katolickou teologii se nabízí možnost zdůvodnit blaženost svatých a očištěných přesvědčivěji, než to dokázal bipolární model: Protože jsou již u Pána s tělem i duší, je jejich radost skutečně plná. Také antropologická otázka, jaký ontologický statut náleží duši oddělené od těla, zda vůbec duše může bez těla existovat, jaký může mít vztah k tělesnosti apod., která teologii odedávna zaměstnávala, je tím smetena ze stolu.

V průběhu detailní analýzy jednotlivých eschatologických nárysů, jimž se budu ve své práci věnovat, vysvitne, že ani myšlenka vzkříšení ve smrti, ať už je v jednotlivostech rozvinuta jakkoli, není bez obtíží. Přesto představuje významný pokus uvést v soulad individuální a univerzální dovršení spásy, a proto bude muset být důkladně zkoumán.

#### 4. Antropologické otázky

Jak již vyplynulo z předchozích odstavců, je problematika mezistavu ve stejné míře problematikou eschatologickou jako antropologickou. Spor mezi obhájci a odpůrci nesmrtné duše a mezistavu byl od počátku také sporem rozdílných antropologických

---

<sup>48</sup> Srv. např. ELERT, WERNER, *Der christliche Glaube. Grundlinien der luthersichen Dogmatik*, Hamburg: Furche, <sup>3</sup>1956, s. 527-528.

<sup>49</sup> Srv. především ALTHAUS, *Dinge*, s. 158-159; podobně i EMIL BRUNNER tvrdí, že v Boží přítomnosti je „tisíc let jako jeden den“, a neexistují tu tedy žádné časové intervaly (*Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich: Zwingli, 1953, s. 167; *Dogmatik, Bd. III*, Zürich: Zwingli, 1950, s. 439-440)

přístupů, a proto bylo nezbytné si ujasnit, jaké pojetí člověka je křesťanství vlastní. Přitom nemám na mysli pouze již zmíněnou hamartiologii, která je pro teologickou reflexi člověka jistě prvořadá, ale není tím jediným, co ovlivňuje výslednou podobu té které eschatologické koncepce.

**4.1.** Otázka, která je pro eschatologii rozhodující, se přirozeně týká samotné duše. Co je duše? Existuje vůbec? Co máme na mysli, říkáme-li, že je nesmrtelná? Může existovat duše odděleně od těla? S tím úzce souvisejí další problémy: Jaký význam má pro duši (či přesněji: pro celek lidské existence) tělo, tělesnost, hmota? V jakém smyslu bude mít naše pozemská tělesnost podíl na věčném životě?

Co se týká vztahu duše a těla, nalezneme v teologii 20. století celou škálu názorů od tradičního dualismu až po materialistický monismus, který byl dříve v teologii něčím nevídaným. Teologové popírající duši jako samostatnou skutečnost odlišitelnou a oddělitelnou od těla se neinspirovali pouze filozofickými systémy, ale i novodobými empirickými poznatky o člověku, které přinesla přírodovědecká antropologie. Ty totiž dalekosáhle ovlivnily současné chápání člověka, v němž – jak se zdá – není pro duši místo. Sice se i nadále v psychologii stejně jako v běžném jazykovém úzu hovoří o duši, nebo alespoň o psychických procesech, jevech, nemocech atd., avšak spíše je tím míněna určitá dimenze osoby, nikoli nějaká vymezitelná část člověka, neřku-li dokonce nemateriální substance, která může existovat i nezávisle na těle. Není bez zajímavosti, že řada teologů nové přírodovědecké poznatky o člověku přímo uvítala, protože v nich spatřovala potvrzení celostního pohledu na člověka, který je vlastní biblickým autorům a který byl v dějinách křesťanství údajně překryt různými dualistickými teoriemi.<sup>50</sup> I když teologové 20. století jen zřídka dali zapravdu krajním materialistům, kteří pokládají duši za pouhou funkci mozku, přece mnozí z nich sdíleli přesvědčení drtivé většiny přírodovědců, že člověk je psychosomatická jednota, v níž je duševní stránka neoddělitelně spjata s tělesnou. Podle tohoto názoru je sice možné a snad i užitečné rozlišovat mezi tělem a duší; dokonce můžeme duši přiřknout relativní nezávislost na tělesných procesech, ale z toho v žádném případě nevyplývá, že by mohla duše existovat i samostatně. Duševní život je vždy vázán na život tělesný.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Např. ERICH SCHMALENBERG (Marburg) popřel dokonce i samotnou existenci lidského „já“, chce-li toto „já“ být něčím více než jen přechodnou vztahovou strukturou. Člověk jakožto komplex vztahů má sice jistou konzistenci, avšak žádnou substancialitu: tu si pouze hříšník neustále namlouvá a snaží se ustavit své samostatné „já“, které ale ve skutečnosti neexistuje. Právě ve smrti je toto „já“ odhaleno jako sebeklam. (*Tod und Tötung. Eine dogmatische Studie zur theologia mortis.* Stuttgart: Calwer, 1976, s. 70) Substancialita musí být vyhrazena toliko Bohu samotnému (s. 75).

<sup>51</sup> Jeden z nejnovějších filosofických slovníků (HANS JÖRG SANDKÜHLER (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie, Bd. II*, Hamburg: Mainer, 1999) příznačně pokládá klasickou myšlenku duše za naprosto odepsanou: „V současné a budoucí teologii ducha samozřejmě stále ještě existuje a bude dál existovat odpor proti nadvládě fyzikalismu. Bez ohledu na to se dnes na dualismus a nauku o duši jako nesmrtelné,

Jakkoli je pro teologii nezbytné vést dialog i s přírodními vědami a seznamovat se jejími nejnovějšími poznatky, přece může teologie sotva očekávat, že tyto vědy jednou budou schopny empiricky dokázat či naopak popřít existenci duše, popřípadě její nesmrtelnost. Je pravda, že se dnes i někteří přírodovědci zapojují do diskuse o duši, avšak sami většinou doznávají, že jejich výzkumy mohou pouze poukázat k čemusi empiricky nevysvětlitelnému, co by bylo možné nazvat duší, avšak v žádném případě nemohou podat její důkaz. Pokud se o něco takové pokoušejí, překračují svoje kompetence a pouštějí se na filozofický nebo teologický terén. O to větší pozornost musí ovšem sama teologie věnovat reflexi křesťanského pojmu duše a vydat počet ze svého mluvení o duši.

**4.2.** O dalších antropologických tématech se zmíním jen krátce, protože se k nim ještě vrátím. Jednou z možností, jak se vypořádat s bipolární eschatologií, je – jak již bylo řečeno - tvrzení, že člověk v okamžiku smrti zcela opouští čas a ocitá se ve věčnosti chápané jako čiré bezčasí. Tato myšlenka ale narazila na rozhodný odpor některých katolických teologů, kteří poukazovali na nutnost vypracovat diferencovanější pojetí vztahu mezi časem a věčností a sami se o ně i pokusili. Vystala potřeba ujasnit si, jaké místo má v lidském životě čas, co vlastně znamená “věčný” život člověka a jaký má vztah k věčnosti Boží.<sup>52</sup>

Stejnou naléhavost má i otázka po kontinuitě a identitě člověka nejen v procesu života, ale zvláště v eschatologickém dovršení. Je duše skutečně onou zárukou kontinuity člověka přes hranici smrti, za kterou byla tradičně považována? Není identita mezi pozemským a zmrtvýchvstalým člověkem dostatečně garantována Bohem samotným, v němž je náš život bezpečně skryt? To je až do současné chvíle hlavní argument zastánců celostní smrti: Bůh ve své všemohoucnosti přece dokáže člověka znovu stvořit ex nihilo, obejde se bez jakéhokoli nositele kontinuity na lidské straně. Jak později ukážu, naráží i toto stanovisko vposledku na neřešitelné aporie.

---

nedělitelné a nehmotné substancí pohlíží asi jako na stalinismus v politice. Je jen lehká nadsázka říci, že boj je prohraný a duše mrtvá (s. 1416).“

<sup>52</sup> Podle WOLFHARTA PANNENBERGA (*Systematische Theologie, Bd. III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 641) je dokonce vyjasnění vztahu mezi časem a věčností klíčovým úkolem křesťanské eschatologie.

### III. VZKŘÍŠENÍ VE SMRTI. REFLEXE A KRITIKA JEDNOHO ESCHATOLOGICKÉHO MODELU

S názorem, že vzkříšení člověka nastává v okamžiku jeho smrti (respektive bezprostředně po jeho smrti), nepřišli teprve teologové 20. století, ale objevuje se již mnohem dříve. Avšak teprve v minulém století se této myšlence dostalo zvláštní pozornosti. Zatímco u protestantských autorů zůstala spíše jakousi hypotézou, která nebyla dále promyšlena, v katolické teologii posledních třiceti let byla vypracována do ucelené teorie, pečlivě zdůvodněna a ovšem zároveň podrobena neméně důkladné kritice. Katolická verze vzkříšení ve smrti se přitom – jak vysvitne z následujících výkladů – od té protestantské v mnohém odlišuje. Nechci nyní podrobně líčit vývoj této teorie; jde mi především o pokud možno systematické podání kontroverze, kterou teze vzkříšení ve smrti od 70. let minulého století rozpoutala. Po stručném načrtnutí geneze teze vzkříšení ve smrti se budu věnovat relevantním spisům některých jejích protagonistů stejně jako jejích odpůrců a poté budu zvlášť kriticky zkoumat její jednotlivé dílčí aspekty a témata s ní související.

#### 1. Ke genezi teorie vzkříšení ve smrti

##### 1.1. Duše nesoucí tělo: Romano Guardini

Neodmyslitelnou součástí teze vzkříšení ve smrti je myšlenka zvnitřnění hmoty v lidském subjektu, která byla rozvinuta zejména G. Greshakem. V teologii 20. století se však objevuje již dříve, např. u ROMANA GUARDINIHO, který ovšem – přes některé náběhy k novým pohledům – zůstal věrný tradiční eschatologii. Guardini si klade otázku, zda by nebylo důsledné – bereme-li vážně tělesně-duševní jednotu člověka - vztáhnout posmrtné očišťování, jemuž je podrobena duše v mezistavu, i na tělo, které přece rovněž musí projít proměnou, aby mohlo mít účast na Božím království. To by ovšem bylo realizovatelné buď za předpokladu, že by očišťování nastalo až po vzkříšení těla (což by ale jednak odporovalo samotné podstatě vzkříšení, které je vždy vzkříšením k blaženosti nebo k zavržení, jednak by pak nebylo možné říci, že zemřelí se již nyní nacházejí v očištcí), nebo v případě, že by posmrtný stav člověka byl pojímán také jako (v nějakém zatím blíže neurčeném smyslu) tělesný.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> GUARDINI, ROMANO, *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*. Mainz: <sup>6</sup>1989, s. 76



Guardini se rozhoduje pro druhou alternativu, avšak netroufá si jít tak daleko, aby duši po smrti připsal plnou tělesnost – tu vyhrazuje až vzkříšenému člověku. Přesto přinejmenším předjímá Greshakeho pozici, když chápe tělo a duši jako dvě neoddělitelné veličiny, které se na lidském jednání podílejí vždy společně, a proto je možné nejen říci, že duše je „v těle“, ale také, že tělo je „v duši“, a sice tak, že duše tělo

„obsahuje jako prostředek svého působení, jako zjevení své skrytosti, jako místo, situaci a látku svého dějinného bytí, podoby, jednání. Tvar a osud těla jsou životu duše dány (eingegeben). Když se tedy při smrti oddělí duše od těla, pak od sebe prostě neodhodí oblast těla. Nestane se andělem, nýbrž zůstává lidskou duší. Jako taková v sobě nese tělo. To, že byla předpokladem svého těla a sama se v jeho životě projevovala, zůstává v ní.“<sup>54</sup>

Jestliže tedy duše do sebe během pozemského života takto „přijala“ tělo, pak bude po smrti očišťována nejen ona sama, nýbrž spolu s ní i její „latentní tělo“.<sup>55</sup>

K myšlence vzkříšení ve smrti se Guardini přibližuje ve svých reflexích smrti věřícího člověka. Je-li pro křesťana smrt koncem, který Bůh proměňuje v nový začátek, „průchodiště“ do nového života, pak tento nový život není

„pouhé přetrvávání duše, která je duchovní a proto nezničitelná. Pak by byla smrt tím, co si o ní myslel již Platón... To, co Kristus vybojoval a zvěstoval, znamená něco jiného...: záchranu nejen duše, nýbrž člověka; obnovu člověka stvořitelskou Boží mocí.“<sup>56</sup>

Důraz na celostní chápání spásy člověka, která nesmí být zaměňována s pouhou (v podstatě zcela irelevantní!) vírou v nezničitelnost duše<sup>57</sup>, řadí Guardiniho k předchůdcům nové katolické eschatologie, i když sám vposledku rámeček klasické eschatologie neopustil.

## 1.2. Všekosmičnost duše: Karl Rahner

Za jednoho z původců teorie vzkříšení ve smrti bývá pokládán rovněž Karl Rahner, který sice k přesvědčení, že člověk ve smrti před Boží tváří stane nejen jako duše, nýbrž ve své tělesně-duševní jednotě, dospěl až na sklonku svého života, avšak jeho význam pro vývoj v novější katolické eschatologii nelze přecenit.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 77

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 77

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 30

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 64

<sup>58</sup> K. Rahner patřil k těm osobnostem, které daly katolické eschatologii 20. století zcela nový směr a zásadně proměnily její sebeporozumění. Navíc neexistuje snad žádné eschatologické téma, k němuž by se Rahner alespoň stručně nevyjádřil. Zajímavé však je, že systematickou eschatologii nikdy nese-psal a jeho

Pro naši problematiku je důležitá již jeho relativně raná studie *K teologii smrti*, v níž předkládá svou slavnou tezi o všekosmičnosti (pankosmičnosti) duše. Podle Rahnera klasická definice smrti jako oddělení duše od těla nedostatečně vystihuje její podstatu, a proto musí být v některých ohledech dále upřesněna. Rahner vychází z předpokladu, že duše má během svého pozemského života skrze své tělo vztah ke světu v jeho celku a zakládající jednotě a 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.<sup>59</sup> Setkání duše s Bohem, které se odehrává ve smrti, nemusíme přece (novoplatónsky) chápat jako opuštění světa, nýbrž (konsekventně tomisticky) jako *proměnu* vztahu k hmotě, který je přece pro duši konstitutivní, ba dokonce spadá v jedno s její existencí jako formy těla.<sup>60</sup> Duše se po smrti stává všekosmickou (allkosmisch), což ovšem neznamená, že by se celý svět prostě stal jejím novým „tělem“ či že by se duše stala jaksi „všudypřítomnou“ ve světě, nýbrž že novým způsobem *spoluurčuje* celek světa tím, že do něj „vnese“ celý výsledek a výtěžek svého prožitého života.<sup>61</sup> Všekosmičnost si podle Rahnera duše uchová i poté, co bude ve vzkříšení znovu spojena s konkrétním oslaveným tělem: nové tělo již – přes svou „konkrétnost“ – nebude duši zabraňovat v její naprosté otevřenosti vůči světu, která během pozemského života mohla být vždy jen parciální. Vzkříšené tělo se stane čirým výrazem jejího všekosmického vztahu.<sup>62</sup>

Ve své pozdní studii již Rahner 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

---

úvahy v této oblasti byly spíše velmi inspirujícími a hlubokými podněty než soustavnou propracovanou naukou. Přesto – nebo právě proto – by současná podoba katolické eschatologie byla bez jeho impulsů nemyslitelná.

<sup>59</sup> RAHNER, KARL, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg: Herder, 1958, s. 19-20

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 20-21.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 22-23; 58. Pomocí této myšlenky Rahner vysvětluje i spásný význam Kristovy smrti: výtěžek jeho života se skrze jeho smrt stal „otevřeným“ pro celý svět, nově určil „základ“ světa a tím ho též „od základu“ proměnil, konstituoval jeho novou „spásnou situaci“. Právě zásadní proměna „základu“ světa, jeho „kořenů“, „podstaty“, všesjednocující „hlubinné vrstvy“ reality či jak jinak ještě Rahner tuto tajemnou dimenzi stvoření nazývá, je podle Rahnera součástí (doposud ovšem nereflektovanou) věroučného článku o Kristově sestoupení do podsvětí. (s. 58-61) Podobná myšlenka se objevuje u HANSE URSE VON BALTHASARA, který považuje Ježíšovo solidární sestoupení do říše mrtvých za předpoklad pro prosazení díla vykoupění i mezi mrtvými. Tato spásná událost otvírá přístup k Bohu, protože zakládá vykoupění v propasti smrti. (Mysterium Paschale. In: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hg. von JOHANNES FEINER, MAGNUS LÖHRER), Bd. III, 2. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1969, s. 250-252)

<sup>62</sup> RAHNER, *Theologie*, s. 25-26.

duchovou duši.“<sup>63</sup> 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.“<sup>64</sup> V takovém pojetí však nesmí být eliminováno časové schéma světových dějin. Identita mezi pozemským a vzkříšeným tělem pak samozřejmě může být toliko formální, tedy zajištěná identitou „duchovního svobodného subjektu“; proto ani mrtvola v hrobě nemůže být „vůbec žádným argumentem, že ‚vzkříšení‘ ještě nenastalo.“<sup>65</sup>

### **1.3. Dogma o Mariině nanebevzetí - impuls k nové reflexi vzkříšení z mrtvých**

Jedním z důležitých motivů, které v katolické teologii vedly k vypracování teorie vzkříšení ve smrti, bylo vyhlášení dogmatu o Mariině tělesném nanebevzetí v apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus* papeže Pia XII. z roku 1950.<sup>66</sup> Podnítilo totiž okamžitě rozpravu o tom, co je ve skutečnosti jeho skutečným obsahem a co jím naopak vyjádřeno není. Nechci nyní analyzovat jeho nejrůznější interpretace, které se v průběhu následujících let vynořily; zmíním jen tu, která přispěla k revizi bipolárního eschatologického modelu.

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 Karl Rahner, který upozornil na často přehlíženou souvislost tohoto dogmatu s Ježíšovým vzkříšením stejně jako

---

<sup>63</sup> RAHNER, KARL, Über den „Zwischenzustand“, in: *Schriften zur Theologie, Bd. XII*, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1975, s. 461

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 456.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 461-462.

<sup>66</sup> „...divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.“ (DS 3903)

s obecně eschatologickou problematikou vzkříšení z mrtvých. Chápeme-li Ježíšovo vzkříšení vskutku důsledně jako spásně-dějinnou a eschatologickou událost, pak podle Rahnera 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 *tělesný* charakter, nakolik je tělo nezbytné pro vzájemnou komunikaci.<sup>67</sup> Z toho plynou dvě konsekvence, které osvětlují výpověď o Mariině nanebevzetí a zároveň ukazují též meze této výpovědi:

1) Tvrzení, že Marie byla zcela vykoupena s tělem i duší, může být chápáno jako naprosto legitimní explikace základního věroučného článku o spáse v Kristu, sdílíme-li ovšem předpoklad, že Maria, „která přijala ve svém těle a skrze víru spásu pro sebe i pro nás všechny, ji přijala zcela“, a proto je též *zcela* vykoupena, tedy spolu s Kristem již vzkříšena a přijata do Boží slávy.<sup>68</sup> Potud můžeme právem hovořit o privilegii Marie-Bohorodičky oproti všem ostatním lidem, vyplývajícím z jejího mimořádného postavení v dějinách spásy. Marie bezprostředně po své smrti vstoupila do „prostoru“, který byl otevřen Ježíšovým vzkříšením, a stala se tak reprezentantkou dokonalého vykoupení.

2) Znamená to tedy, že toto privilegium můžeme přiznat toliko Marii samotné, takže by její vzkříšení bylo předjímku všeobecného vzkříšení z mrtvých, které se odehraje až na konci času? To by podle Rahnera byla dezinterpretace Mariina jedinečného osudu. Prostor Ježíšova vzkříšení byl otevřen nejen exkluzivně pro Marii, ale pro všechny, u nichž byly - stejně jako u Marie - „hřích a smrt definitivně překonány“.<sup>69</sup> 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.“<sup>70</sup> Nevíme 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.<sup>71</sup> Popření netělesného mezistavu duše u Marie tedy

---

<sup>67</sup> RAHNER, KARL, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, In: *Schriften zur Theologie, Bd. I*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1964, s. 243-244. Rahner se v této souvislosti odvolává na pozoruhodné a exegeticky sporné místo Mt 27,52n, jehož „eschatologický smysl“ prý nelze zpochybnit.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 250

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 251

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 251

<sup>71</sup> Pak je ovšem možné si položit otázku, zda je vůbec Maria nějakým způsobem privilegována i v eschatologickém smyslu (a nikoli pouze svým jedinečným postavením v dějinách spásy) a zda tedy vyhlášení dogmatu o jejím nanebevzetí nebylo vlastně zbytečné, když se jím přece vyjadřuje něco, co se netýká zdaleka jen jí samotné, nýbrž je „samozřejmostí“ i u jiných svatých. Podle M. Kehla, který se připojuje k Rahnerově interpretaci, se v tomto dogmatu jedná jen o privilegium *sociální*: Maria „jako

v žádném případě neznamená jeho potvrzení pro *všechny* ostatní věřící; o jejich osudu se přece v dogmatu nemluví. Definice Mariina nanebevzetí nevyklučuje možnost, že se i jiní křesťané nacházejí ve stavu plného dovršení.<sup>72</sup>

Je jasné, že od uznání možnosti celostného, duševně-tělesného vykoupení některých výjimečných věřících (svatých) ještě před všeobecným vzkříšením z mrtvých na konci času již není dlouhá cesta k myšlence vzkříšení *všech* lidí v okamžiku smrti. I když připustíme, že vzkříšený stav nemusí nutně hned být stavem plného vykoupení, protože drtivá většina lidí bude muset po smrti teprve projít očišťováním od hříchu, přece není důvod těmto (zatím) nevykoupeným či neočištěným upírat tělesnou existenci – uvážíme-li navíc Guardiniho požadavek očišťování *celé* osobnosti, k níž nezbytně patří též tělo.

#### 1.4. Rahnerova teze o nedovršitelnosti 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 vzkříšení ve smrti. 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 nesměruje 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, který by byl odlišný od tohoto dění samotného.<sup>73</sup> „Dovršení“ je tedy pojem, který má smysluplně místo jen v oblasti

---

bezhrádná, panenská dívka a matka Pána dokonalým způsobem konstituuje a reprezentuje dovršenou církev *jako* takovou, jako společenství dovršení, které je jednotlivci předem dáno.“ (KEHL, MEDARD, *Eschatologie*, Würzburg: Echter, 1988, s. 239)

<sup>72</sup> Tento argument *e silentio* rozvinul zejména DONAL FLANAGAN, který skutečnosti, že Mariino nanebevzetí není v encyklice *Munificentissimus Deus* explicitně definováno jako její jedinečné privilegium, připisuje jistý význam, který je potřeba brát v potaz. Flanagan připomíná, že v definici Mariina neposkvrněného početí naopak jasně stojí, že se tu o její privilegium skutečně jedná. (*Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel. Conc. 5* (1969), s. 61). Maria může být 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 pouze v tom, že jedině ona „osobním způsobem ztělesňuje církev konce času jakožto církev vykoupenu a ve své vlastní osobě zviditelňuje její skutečnost. (...) Tato Mariina jedinečnost není nikterak ohrožena tím, že zdůrazňujeme její jednotu s oslavenou církví. (s. 65)“

<sup>73</sup> RAHNER, KARL, „Immanente und tranzendente Vollendung der Welt“, in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1967, s. 594-595

personálních dějin svobody“.<sup>74</sup> Nemá-li ovšem být hmotný svět pouhým „vnějším jevištěm, na němž se odehrávají duchovní dějiny, které jsou hmotě v zásadě cizí a ... mají tendenci toto jeviště co možná nejrychleji opustit“, pak je nutné přiznat i hmotě její nepopíratelný význam v životě a dovršení člověka: „Bez materiality - výrazu a média sebeuskutečnění konečného ducha - není konečné duchovní stvoření vůbec myslitelné.“<sup>75</sup>

Hmota „sama o sobě“ tedy díky své „vztaženosti k duchu“, své „sebe-transcendenci“, jež má cíl právě v duchu, má i podíl na příběhu mezi Bohem a člověkem. Je neodmyslitelnou součástí lidských dějin, je spoluadresátem Božího sebesdělení člověku, a tak je nakonec vtažena i do definitivního dovršení.<sup>76</sup> 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. Tím není popřeno, že si o způsobu bytí hmoty v dovršení svobodných dějin ducha nemůžeme učinit vůbec žádnou představu (srv. 1 Kor 15,35-56). Avšak tu si přece sotva můžeme učinit lépe o dovršení stvořeného ducha. Nakolik materiální svět jako takový v sebetranscendenci sám sebe překračuje do dějin ducha, nachází v jeho dovršení své vlastní dovršení.“<sup>77</sup>

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

---

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 596

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 605

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 608

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 609. Poučná je v tomto směru též Rahnerova studie *Über die theologische Problematik der „neuen Erde“* (*Schriften zur Theologie, Bd. VIII*, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1967, s. 580-592), která se ovšem netýká, jak by mohl název napovídat, otázky po spáse hmoty či kosmu obecně, nýbrž specificky *lidského* světa, tedy všeho, co člověk svou činností zde na zemi vytvořil. Rahnerova odpověď je obdobná: Plody lidské činnosti ve světě budou nějakým nám blíže nepředstavitelným způsobem uchovány i v eschatonu. „Dějiny samy budují svou vlastní definitivnost; to, co zůstává, je *dílo* konkrétní lásky v dějinách; ono samo zůstává jako to, co je člověkem vytvořeno, a nikoli jen jako morální destilát, který by za sebou zanechal dějiny jako vylisovaný ‚zbytek‘; dějiny samy vstupují do Boží konečné platnosti, ne pouze člověk, který kdysi uskutečňoval dějiny a poté, co odehrál ‚rolí‘ ..., je za sebou zanechal jako nepodstatné.“ (s. 590) Nejen lidský jedinec, ale vše, co k němu patřilo a co spolukonstituovalo jeho dějiny, vstoupí do eschatonu, jakkoli o tom – vzhledem k radikální *jinakosti* dovršených dějin - nemůžeme podat žádnou přesnější výpověď, stejně jako nemůžeme nic konkrétního říci ani o vzkříšeném těle člověka, neboť bychom upadli do „pseudokřesťanské apokalyptiky“ (s. 589). Není jasné, zda ono „dílo“ lidské svobody bude dovršeno – stejně jako hmota vůbec – pouze jako „vnitřní moment“ ducha, nebo bude mít i v eschatonu svou relativní samostatnost, nemá-li zůstat pouhým „morálním destilátem“ v člověku.

tělo pojato jen jako „vnitřní moment“ dovršeného lidského subjektu, jenž ve smrti svou pozemskou tělesnost definitivně opustil, je identita vzkříšeného a pozemského těla dostatečně zajištěna samotným subjektem: Dověřeno bude pouze to, co člověk do své smrti sám v sobě „vnesl“, tedy zjevně nikoli hmotné tělo, které zůstalo takřkajíc stát před branou eschatonu.<sup>78</sup>

## 2. 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. V průběhu svého života se k ní několikrát znovu vrátil, aby ji jednak dále precizoval a jednak obhajoval proti různým kritikům, zvláště pak proti Josephu Ratzingerovi, s nímž vedl mnoho let trvající ostrou polemiku. Tzv. “nová eschatologie” v katolické oblasti je tak – dle mého soudu právem – napořád spojována s jeho jménem.

### 2.1. “Auferstehung der Toten”

První nárys svého učení, které v pozdějších letech dozná jen nemnoha změn, podává Greshake již ve své obsáhlé disertaci *Auferstehung der Toten*, vydané v r. 1969.<sup>79</sup> V této práci, která se zdaleka netýká pouze vzkříšení z mrtvých, ale je téměř kompletní eschatologií, se vyrovnává s nejdůležitějšími eschatologickými koncepty 20. století a po zevrubném exegetickém úvodu načrtává vlastní návrh, jak je možné dnes zprostředkovat novozákonní zvěst o Kristově vítězství nad smrtí a hříchem.

---

<sup>78</sup> Je třeba poznamenat, že Rahnerovo pojetí vztahu ducha a hmoty (a duše a těla) je mnohem subtilnější, než odhaluje tato krátká skica stěžejních tezí; pro ucelenější obraz o Rahnerových názorech srv. především jeho články *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in: *Schriften zur Theologie VI*, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1965, s. 185-214, a *Der Leib in der Heilsordnung*, in: *Schriften zur Theologie XII*, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1975, s. 407-427. Otázku, nakolik je Greshake Rahnerovu myšlení skutečně práv, rozebírá podrobněji GERHARD NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*. Leipzig: St.-Benno, 1986, s. 131-136. Pro naši problematiku však není důležité, nakolik jsou zastánci vzkříšení ve smrti Rahnerovi ve všech ohledech věrní, nýbrž pouze samotná skutečnost, že u Rahnera nalezneme některé podněty, které byly v diskusi posledních desetiletí zhodnoceny a ukázaly se být plodnými zvláště pro nové chápání místa hmoty a těla v eschatologické budoucnosti světa.

### 2.1.1. “Anima separata” jako historicko-teologický problém

Greshake 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.

a) V období *patristiky* se myšlenka vzkříšení ve smrti nemohla natrvalo prosadit, protože byla příliš zatížena gnostickými konotacemi. Křesťanská teologie sice přejala antropologický model pracující s dualitou těla a duše, avšak důsledně polemizovala proti každému snižování významu tělesnosti, zvláště pak v eschatologii.

“Aby bylo zabráněno každému gnostickému vyprchání a interpretačnímu setření (například přijetím ‚duchovního‘ vzkříšení nebo distinkcí různých způsobů ‚tělesnosti‘), je přitom vzkříšení z mrtvých či vzkříšení tělesnosti (des Leibes) polemicky přeznačeno ve vzkříšení *těla* (des Fleisches), dokonce “*tohoto těla*”, které *nyní* nosíme.”<sup>80</sup>

Důraz je položen na eschatologické dovršení *této* hmoty, z níž je člověk utvořen, a vzkříšení je proto pojato masivně materiálně.

“Proto musela být v kontextu tehdejšího sporu myšlenka vzkříšení *bezprostředně* ve případně *po* smrti nutně gnostická a heretická, protože takové “vzkříšení” muselo být nezbytně chápáno jako verbální zdánlivá výpověď (“delirium”: DS 540) gnostiků, protože se prakticky shodovala s gnostickou ‚nesmrtelností duše‘, - totiž duše, která *bezprostředně ve* či *po* smrti započala cestu do nebes, ponechávajíc za sebou v pohrdání tělo, svět a dějiny.”<sup>81</sup>

Proti této gnostické deformaci biblické zvěsti postavilo křesťanské pravověří učení o mezistavu duše, který je ukončen tělesným vzkříšením z mrtvých. Křesťanská podoba učení o nesmrtelnosti duše tak podle Greshakeho ve svých patristických počátcích nebyla neblahým důsledkem pronikání řeckého dualismu do křesťanství, vnášejícího do křesťanského myšlení a spirituality negativní postoj k tělesnosti, nýbrž právě naopak výrazem antignostické polemiky, obranou proti degradaci těla na tíživý a svazující “hrob” duše. Mezistav byl přitom zpočátku kvalifikován spíše negativně, aby se zabránilo podezření, že duše ihned po smrti vstupuje do plné blaženosti (nebo – v případě věčného zavržení – do pekelných muk).<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> GREHSAKE, GIBBERT, *Die Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*. Essen: Ludgerus, 1969

<sup>80</sup> GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 362

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 363

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 363



Greshake však upozorňuje, že ani v rámci tohoto pravověrně-eschatologického “mainstreamu” nechyběly pokusy situovat vzkříšení přímo do okamžiku 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.<sup>83</sup> V pozdní patristice se navíc stále více prosazuje přesvědčení, že duše zemřelých mučedníků a svatých prožívají již v mezistavu plnou blaženost ve společenství s Kristem, i když na vzkříšení svého těla ještě čekají.<sup>84</sup> Není ovšem podmínkou této blaženosti, má-li být vskutku plná a neztenčená, že ji zakouší *celý*, tedy již vzkříšený člověk, nikoli pouze jeho duše? Eschatologie období scholastiky se musela s touto otázkou vyrovnávat, avšak k uspokojivému řešení nedospěla.

b) 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 explicitně 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. Proto by bylo možné počítat Tomáše k zastáncům celostní smrti, jakkoli jistě ne ve smyslu protestantské eschatologie 20. století. Smrt podle Tomáše zasahuje *celého* člověka, tj. i duši. 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. *Na druhé straně* však je u Tomáše “řecký dualismus” sice “korigován ve prospěch biblického monismu, avšak není překonán”<sup>85</sup>. Duše je díky své subsistenci schopna existovat i jako “anima separata”, i když o ní nelze říci, že je lidskou osobou v plném slova smyslu.<sup>86</sup> Tomáš

---

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 364

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 365

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 366

<sup>86</sup> 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 zároveň i “numericky”: při vzkříšení bude duše informovat tutéž materii, kterou informovala v pozemském životě. Srv. GRESHAKE, *Naherwartung*, s. 94. K tomu přistupuje ještě jedna potíž: Jak může Tomáš hovořit o „nepřirozenosti“ od těla oddělené duše a zároveň tvrdit, že duše svatých se nacházejí ve stavu dokonalé blaženosti? (Tamtéž, s. 96) Podle některých Tomášových vyjádření se navíc duše odpoutaná od těla zdokonaluje ve vědění a ve ctnosti, neboť více uvažuje nehmotné („magis immaterialia considerat“) a nesleduje tělesné vášně („corporis passiones non sequatur“) a dokonce přijímá dokonalejší způsob existence, CG IV,79: Tím, že se odkloní od nejnižšího a přiblíží se k nejvyššímu, připodobní se vyšším duchovním substancím a přijme jejich dokonalejší způsob „rozumění“. CG IV,81: „...recedens ab infimo

Akvinský tedy podle Greshakeho zůstal na půli cesty k eschatologickému modelu vzkříšení ve smrti. Pokud by byl skutečně konsekventní, musel by samostatně existující duši (dobře aristotelsky!) zcela odmítnout a přisoudit jí i po smrti nějakou podobu tělesnosti.<sup>87</sup>

c) Greshake byl jakožto katolický teolog nucen zabývat se otázkou, nakolik je mezistav duše zakotven také v oficiálních věroučných dokumentech (katolické) církve. Dospívá k závěru, že v těchto vyjádřeních dualistický model není závazně definován. To se týká především rozhodnutí 5. Lateránského koncilu, které se podle Greshakeho vymezuje především proti thnetopsychismu prezentovaném filozofem Pietrem Pomponazzim a hájí zároveň nesmrtnost konkrétního individua proti pokusům přiřknout nesmrtnost toliko všeobecnému, apersonálnímu duchu. O posmrtném přetrvávání od těla odloučené duše tu prý není ani slovo.<sup>88</sup> Podobně ani konstituce “Benedictus Deus” papeže Benedikta XII. nemá podle Greshakeho v úmyslu dogmatizovat dvoupólovou eschatologii, nýbrž “potvrdit *bezprostřednost dovršení* po smrti”<sup>89</sup> týkající se duší spravedlivých, kteří jsou ještě před vzkříšením z mrtvých přijati do blaženého nebeského společenství v patření na Boha. Fakt, že tak bylo učiněno v rámci tehdy zažitého dualistického schématu, je podle Greshakeho sice evidentní, avšak není pro dnešní systematicko-teologické úsilí směrodatný, neboť nemá věroučně-závazný charakter.<sup>90</sup>

---

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.“

<sup>87</sup> Současná debata v katolické eschatologii by se dala nazvat opožděným sporem o Tomášovo dědictví; všechny soupeřící „strany“ se na Tomáše odvolávají, ale zdůrazňují vždy protikladný aspekt jeho antropologie a eschatologie – buď subsistenci duše a její (jistě relativní) nezávislost na těle, nebo naopak její bytostnou spjatost s tělesností. Zajímavé je, že obdobný spor propukl ve 20. století i v teologii evangelické – totiž spor o „dědictví“ Lutherovo - a byl veden podobným způsobem: Jedna strana připomínala Lutherovy výhrady vůči (přínejmenším filosoficky založené) nesmrtnosti duše, vyzdvihovala jeho představu posmrtné existence jako spánku duše, a tak Luthera pokládala za předchůdce novější kritiky nesmrtné duše či dokonce prvního zastávce myšlenky vstupu zesnulého do okamžiku všeobecného vzkříšení z mrtvých a parúzie. Druhá strana naproti tomu vyzdvihovala Lutherovu věrnost scholastické nauce o nesmrtnosti duše a spánek duše interpretovala jednoznačně jako bdělý mezistav v tradičním smyslu.

<sup>88</sup> Tamtéž, 368. Srv. DS 1440: „damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat ... verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit“

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 369

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 370. Podobně též FRANCIS P. FIORENZA a JOHANN B. METZ v *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hg. von JOHANNES FEINER, MAGNUS LÖHRER), Bd. 2. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger, 1967, s. 630-631: „V tomto rozhodnutí jde tedy hlavně o okamžitou účast člověka na zření Boha po smrti a ne primárně o tělesný stav člověka po smrti.“ Stejně tak podle K. Rahnera se

### 2.1.2. Zhodnocení evolučního myšlení pro eschatologii

Greshakeho koncepce vzkříšení ve smrti má svůj inspirační zdroj také v evolučním myšlení, na jehož horizontu má být biblické očekávání vzkříšení z mrtvých učiněno srozumitelným pro současného člověka.<sup>91</sup> 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.”<sup>92</sup> Proto ani hmota, v níž se evoluce uskutečňuje, nemá sama o sobě žádný cíl, ba dokonce je sama v sobě nesmyslná. Teprve s příchodem člověka se objevuje bytost, která tuto bezcílnost evoluce transcenduje, protože se *ptá* po jejím cíli a důvodu a zároveň skrze svou svobodu *dává* této evoluci směr a cíl, neboť se sama stává jejím uskutečňovatelem, přesněji řečeno: proměňuje její bezcílný pohyb v dějiny utvářené svobodným jednáním.<sup>93</sup>

Člověk však nejen “osvobozuje” evoluci z její bezcílnosti, ale dává smysl i - jinak nesmyslné – hmotě: nakolik je sám hmotou a je s ní neoddělitelně spjat, je zároveň transcendentí této hmoty. Z toho pro Greshakeho vyplývá, že “ani dovršená budoucnost člověka a dějin nemůže spočívat v odhození hmotného, nýbrž v jeho dovršené transcenci.”<sup>94</sup> To ovšem zároveň znamená, že hmota může dospět ke svému dovršení jedině jako “moment” dovršení člověka. Hmotný svět “sám o sobě” – jelikož jeho evoluce není utvářena svobodou a nemá tudíž žádný cíl a smysl – naopak nemůže být dovršen. Teprve když je hmota vtažena do dějin lidské svobody (ducha), je možné očekávat i její dovršení. “Otázka po budoucnosti světa je otázkou po cíli, který člověk ve svobodě stanovuje světu a tím sám sobě; otázka po jeho dovršení je otázkou po dovršení lidské svobody.”<sup>95</sup>

V pozdější studii Greshake přirovnává hmotu, která tu zůstává i po jejím zvnitřnění člověkem, k „vyhořelému raketovému stupni“, který takříkajíc postrádá skutečné bytí,

---

*Benedictus Deus* a jiná církevní prohlášení otázkou mezistavu „in thesi a přímo“ nezabývají, pouze mezistav předpokládají (Über den „Zwischenzustand“, in: *Schriften zur Theologie, Bd. XII*, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1975, s. 456)

<sup>91</sup> 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 jmenovat rovněž PIERRA TEILHARDA DE CHARDIN a jeho myšlenku „zduchovňování“ hmoty (srv. např. jeho dílo *Le phénomène humain*, česky: *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990, zvláště s. 212-240).

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 374

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 374-377

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 378

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 379

protože to již přešlo do lidského dovršení.<sup>96</sup> Hmota, která zvnitřněna nebyla, naproti tomu nemůže být dovršena vůbec. Jestliže se jedinečně ve svobodě člověka hmotné stvoření „vy-slovuje“ a je „finalizováno“ k Bohu, pak ta hmota, jejíž smysl není zprostředkován člověkem a která existuje „jen pro Boha a před Bohem“, zůstává navěky nesmyslnou.<sup>97</sup> Nezastupitelným úkolem člověka je proto podle Greshakeho „tvořivě přetvářet“ svět, který je mu dán, zvnitřňovat ho, a tak spolupracovat na jeho spáse. Právě a jedinečně člověk může svět směřovat k Bohu, transformovat ho směrem ke Kristu.<sup>98</sup>

### 2.1.3. *Vzkříšení z mrtvých v sukcesivně individuálních vzkříšení*

Greshake vychází z předpokladu, že jsou-li dějiny skutečně svobodně utvářeným vývojem, nemají jediný univerzální, abstraktní subjekt, nýbrž jsou tvořeny součtem individuálních dějin jednotlivých subjektů, které se ve svobodě uskutečňují. Greshake nepopírá, že osobní příběh individua je vždy propojen s individuálními příběhy jiných subjektů, takže je smysluplné hovořit o dějinách rodiny, národa, státu i lidstva. Avšak tyto dějiny různých – větších či menších – společenství nejsou ničím jiným než souhrnem vzájemně propojených životních příběhů jednotlivců, kteří – a nikoli společenství jako takové – jsou vlastními nositeli svobody a tedy i dějin. Chceme-li tedy hovořit o dovršení univerzálních dějin – což je jistě legitimní -, musíme nejprve obrátit pozornost k dovršení individua.<sup>99</sup>

Dovršení člověka začíná v okamžiku jeho smrti. Smrt jakožto ukončení života zároveň uzavírá a zpečetňuje individuální životní *příběh*, a proto také definitivně ukončuje možnost dále uskutečňovat svobodu a tím se podílet na zvnitřnění a transformaci světa. Ve smrti však člověk 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“, oprostěný od světa a dějin, nýbrž jako *konkrétní* subjektivita, do níž je navždy „vepsána dimenze materiality“. Do smrti a dovršení tak člověk vnáší „sklizeň času“, plody svých vlastních individuálních dějin, ale zároveň i část tělesnosti, hmoty a světa, do něhož byl vetkán.<sup>100</sup> Z toho lze podle Greshakeho vyvodit jediný závěr:

---

<sup>96</sup> GRESHAKE, GIBERT; LOHFINK, GERHARD, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1982, s. 175

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 176-177

<sup>98</sup> GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 380

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 384

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 385

“předmětem naděje v okamžiku smrti není dar nesmrtnosti (duše), nýbrž to, co Pavel nazývá sóma pneumatikon, totiž *dovršení konkrétní existence*, která překonala všechny sarkické mocnosti a je zcela naplněna Božím pneuematem. Ve smrti se tedy odehrává ‚vzkříšení z mrtvých‘.”<sup>101</sup>

Nezbytnost chápat lidskou subjektivitu vždy – i v eschatologickém dovršení - jako bytostně tělesnou je hlavním, avšak nikoli jediným důvodem hovořícím pro myšlenku vzkříšení ve smrti. Další podpůrný argument pro Greshakeho představuje samotné Ježíšovo (a eventuálně i Mariino) vzkříšení, které je zjevně vzkříšením ve smrti. Je-li věřící již nyní spojen s Kristem, je-li mu darováno ono pavlovské “bytí v Kristu”, které ani smrt nemůže zrušit, neměl by křesťan doufat ve stejný posmrtný úděl, jaký měl právě Ježíš Kristus?<sup>102</sup> Poněkud tajemné místo v Mt 27,52-53 (“hroby se otevřely a mnohá těla zesnulých svatých byla vzkříšena; vyšli z hrobů a po jeho vzkříšení vstoupili do svatého města a mnohým se zjevili”) potvrzuje, že Ježíšovo vzkříšení nebyla izolovaná událost, nýbrž měla “okamžitý” konkrétně-dějinný dopad: “Ježíšovo vzkříšení není vzkříšením nějakého jednotlivce jakožto jednotlivce, nýbrž s ním, s avparch, , vzkříšení vůbec začalo jako od té doby se uskutečňující ‚resurrectio continua‘.”<sup>103</sup> Také některé další novozákonní výpovědi, zejména pavlovské (Fp 1,23; 2Kor 5,1-10), prý tomuto chápání nasvědčují.

Naopak jako protiargument nemůže sloužit přesvědčení o numerické identitě vzkříšeného těla s tělem pozemským. Jako protignostický polemický hrot v období patristiky je toto stanovisko pochopitelné, avšak dnes již sotva obhájitelné. Vzkříšené tělo není vybudováno z hmotného substrátu, který po smrti člověka zde na zemi zůstane. Do vzkříšení vstupuje hmota, která byla lidským subjektem během jeho pozemského života postupně přijata, vstřebána, zvnitřněna.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 385

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 388. Greshake samozřejmě předpokládá, že tři dny mezi Ježíšovou smrtí a vzkříšením je nutné chápat jako teologickou, nikoli historicky-chronologickou výpověď, takže je zbytečné klást si otázku po “mezičase” mezi oběma událostmi, nehledě na to, že vzkříšení nelze považovat za “událost” v běžném historickém slova smyslu (Tamtéž, s. 258).

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 388-389

<sup>104</sup> Přibližně ve stejné době, kdy vyšla Greshakeho disertace, se za důrazně personální pojetí vzkříšení těla, které otevírá možnost situovat dovršení člověka do okamžiku smrti, postavil také WILHELM BREUNING. Pro neobyčejnou působivost jeho myšlenky ocituji z jeho článku delší úsek: „Bůh miluje více než jen molekuly, které se v okamžiku smrti v těle nacházejí. Miluje tělo, které je poznamenáno všemi útrapami, ale i neúnavnou touhou poutnictví; tělo, které v průběhu tohoto poutnictví zanechalo mnohé stopy ve světě, jenž se těmito stopami stal lidským; ... tělo, které se kvůli nepoddajnosti tohoto světa poranilo a získalo od něj mnoho jizev a které se přece vždy znovu ve své potřebě něžnosti vstříc k tomuto světu vztahovalo. Vzkříšení těla znamená, že se z toho všeho Bohu nic neztratilo, protože on člověka miluje. Všechny slzy sesbíral a žádný úsměv mu neuklouzl. Vzkříšení těla znamená, že člověk u Boha znovu nalezne nejen svůj poslední okamžik, nýbrž celý svůj příběh.“ (*Tod und Auferstehung in der Verkündigung*. Conc. 4 (1968), 81)

#### 2.1.4. Procesuální dovršení světa v napětí mezi profetií a apokalyptikou

Je-li konkrétní individuum jediným skutečným subjektem dějin, který skrze svou svobodu zvnitřňuje svět a umožňuje mu tak podílet se na dovršené budoucnosti, pak je logické, že dovršení dějin a 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 svět 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”.<sup>105</sup>

Eschatologické “Boží město” je podle Greshakeho vždy zároveň dílo lidské jako dílo Boží: je *dílem člověka*, protože je “výsledkem a plodem jeho tvůrčí svobody”; “vše, co zůstalo v čase, šance a možnosti, které byly odmítnuty, zmeškány a opominuty, zůstanou zmeškány a opominuty i v novém světě. Co je vybudováno v čase, je vybudováno navždy; co je pomínuto, zůstává pomínuto.”<sup>106</sup> V první řadě však – jak Greshake zdůrazňuje – je tento nový svět *dílem Božím*: Neboť právě Bůh vytváří prostor pro uskutečnění lidské svobody, zevnitř (skrze svou spásnou imanenci v dějinách) ji nese a zároveň jí otevírá budoucnost tím, že jí dává příslib věčného života, tedy podílu na svém vlastním životě. “Pouze protože Bůh - a jedině on – chce nabídnout budoucnost přes hranici smrti, neupadá svobodný, tvůrčí výtěžek lidského života zpět do nicoty.”<sup>107</sup>

Procesuální koncepcí eschatologického dovršení je tak podle Greshakeho nejen překonána diastáze dvojího eschatonu, ale zároveň i prolomeno apokalyptické chápání dějin ve prospěch profetického pojetí. Apokalyptika byla sice v křesťanství zásadně přetvořena tvrzením, že eschatologická spása se do dějin již vlomila příchodem Ježíše Krista, čímž tyto dějiny nově kvalifikovala. Mnohé elementy apokalyptického myšlení však v teologii přece zůstaly zachovány: především představa 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 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.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> GRESHAKE, *Auferstehung*, s. 394

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 394-395

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 395

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 396-399

Znamená to tedy, že biblicko-apokalyptická vize abruptního konce světa spojeného se všeobecným vzkříšením z mrtvých má být demytologizována a nahrazena (pro současného člověka přijatelnějším) evolučním modelem? Greshake upozorňuje na fakt, že pro většinu křesťanů již apokalyptické výpovědi beztak dávno ztratily existenciální závažnost a naléhavost. Prostě řečeno: dnešního věřícího příliš netrápí blízký konec světa, jako spíše jeho vlastní konec - neodvratnost vlastní smrti.<sup>109</sup> Demytologizace očekávání vzkříšení z mrtvých v poslední den již fakticky proběhla - v myslích křesťanů.

Ovšem nepostradatelný apokalyptický důraz na svobodné, ničím nevynutitelné Boží spásné jednání tím není nijak oslaben, stejně jako musí být i nadále jednoznačně odmítnuto (v profetickém myšlení latentně přítomné) ztotožnění určité fáze probíhajících dějin s eschatonem. Nejen apokalyptický pohled na dějiny musí být neustále korigován profetickým, ale i a naopak. To pro eschatologii znamená: Boží království se nachází *za* hranicí smrti a je dílem Boží milosti; avšak toto Boží dílo nelze odsunout až na samotný konec dějin, neboť Bůh sám vstoupil do dějin a spolu s člověkem přetváří tento svět, aby ve smrti každého jednotlivce mohla jistá jeho část (již nyní!) dospět ke svému dovršení.<sup>110</sup>

V této souvislosti je rovněž nezbytné zdůraznit, že Greshakeho pojetí vzkříšení nesmíme zaměňovat s (již v úvodu zmíněnou) koncepcí, která řeší problém dvojího dovršení poukazem na inkomensurabilitu času a věčnosti, z níž prý vyplývá, že smrt každého jednotlivce není od všeobecného vzkříšení oddělena žádným časovým odstupem, protože “na onom světě” jednoduše žádný čas neexistuje. Toto lákavé rozetnutí Gordického uzlu bipolární eschatologie podle Greshakeho zbavuje dějiny jejich závažnosti a navíc ani “neodpovídá Bohu dějin, jak jej zná Písmo. Jeho věčnost není bezčasím nebo oproštěností od času, nýbrž vládá nad časem, věrnost v čase.”<sup>111</sup>

### **2.1.5. Budou mít dějiny konec?**

Dospíváme k hojně diskutovanému bodu celé koncepce procesuálního vzkříšení ve smrti: Je-li již popřeno všeobecné vzkříšení na konci času, neměl by být konsekventně popřen i samotný konec dějin, máme-li se zbavit posledních reliktních zástupců zastaralého

---

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 400. Připomeňme, že Greshakeho práce vznikala v 60. letech minulého století, kdy globální ohrožení lidstva zdaleka nebylo tak silně pocíťováno jako dnes, kdy apokalyptická “světová katastrofa” zcela zapadá do současného pohledu na svět. Greshake ovšem správně varuje před ztotožněním *lidmi samými* způsobeného zániku lidstva a života s apokalyptickým ukončením tohoto eónu, které je právě výhradně *Božím* jednáním a k němuž se proto – na rozdíl od sebezničení lidstva - může upínat naděje.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 396-397

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 402

apokalyptického obrazu světa? Greshake odpovídá: 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.<sup>112</sup>

Jakkoli dějiny nejsou jen dějištěm zla, z něhož je záhodno se pokud možno osvobodit, uniknout (jak tvrdí gnostikové), nebo – ještě lépe – které by mělo být definitivně zničeno a nahrazeno “novým eónem” (jak předpokládá apokalyptika), přece tvrzení, že jsou prostorem realizace lidské svobody a zjevení Boží slávy, neodpovídá dějinné realitě. Dějiny jsou přece prostorem, kde člověk uskutečňuje svou *pervertovanou*, zneužitou, tj. pouze zdánlivou svobodu; zjevuje se v nich nejen Boží sláva, ale panují zde i mocnosti smrti a nicoty. Toho si je Greshake vědom a táže se: Není konec dějin nutným předpokladem Božího konečného vítězství nad hříchem, smrtí a všemi protibožskými mocnostmi?<sup>113</sup>

Ve své disertaci Greshake tuto otázku zodpovídá ještě záporně. Kristovo vítězství nad hříchem a smrtí, které platí jednou provždy (pro celé následující dějiny) se podle Greshakeho neuskutečňuje prostřednictvím katastrofického konce, nýbrž “v dynamické, neohraničené následnosti”.

“Jeho neohraničená budoucnostní dimenze přece nikterak neznamená, že by Boží vítězství nikdy nedospělo ke svému konci, a tak by ... nikdy nebylo dovršeno. Neboť v Kristově smrti a vzkříšení je zjevné, že Bůh je vítězem nad všemi jemu nepřátelskými mocnostmi.”<sup>114</sup>

Toto vítězství však Greshake interpretuje – věren svému pojetí dějin jako souhrnu jednotlivých životních příběhů – jako prosazení Boží lásky v životě konkrétních lidí. Boží triumf se tak podobá jakémusi “vítěznému tažení” v lidských srdcích. U různých lidí má samozřejmě rozdílnou intenzitu. Avšak dokonce i v případě, že je určitý člověk natolik ovládnut silami hříchu, že v něm Boží působení není nijak patrné, lze podle Greshakeho hovořit o Božím vítězství. Hříchu je totiž postavena jedna mez: tou je smrt, která v plné síle zjevuje nicotnost a nesmyslnost života zcela odcizeného od Boha. “Nejpozději ve smrti musí člověk bez iluzí vyznat, že život odvrácený od osvobozující Boží svobody byl pachtěním se po nicotě, nesmyslnou okázalostí.”<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 402-403

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 405

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 406

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 406



Že toto chápání Božího vítězství nad zlem a odcizením je vlastně přitakáním nekonečnému (protože reálně nikdy neukončenému!) a namnoze nesmyslnému utrpení miliard lidí, kteří žijí a budou po nás žít v těchto nevykoupených dějinách, jež bude Boží láska proměňovat vždy jen fragmentárně, si Greshake patrně neuvědomuje. Hrozivá představa, že nevinní lidé budou navždy podrobeni zvůli těch, k nimž Bůh „nepronikl“, je přímým důsledkem Greshakeho teorie. Jen s velkou dávkou cynismu či naopak zaslepenosti lze takové dějiny pokládat za zjevení Božího triumfálního tažení; mnozí je naopak považují za místo jeho chronického troskotání. Greshake sice připouští, že dovršení jednotlivce je neoddělitelně spojeno s dovršením všech lidí (ba dokonce celého světa), a proto není možné přiznat privátní blaženost izolovanému individuu nezávisle na ostatních lidech, kteří v těchto dějinách ještě bojují a trpí. Dovršená budoucnost v ničím nenarušeném „bytí u Pána“ se týká buď celého *společenství*, nebo není vůbec. Domnívá se ale, že i ti, kteří žijí na zemi, mají přece podíl na Božím vítězném tažení dějinami a tím jsou již nyní na cestě k dovršení; toto dovršení samo je jisté, jen jeho plné eschatologické uskutečnění je teprve budoucností.<sup>116</sup>

Greshake uzavírá:

“Díváme-li se na dovršení jako na nekonečný dynamický proces přechodu z ‚tohoto‘ do ‚onoho‘ eónu, pak nemusí být konec postulován. (...) Je-li vzkříšení z mrtvých, tj. vtahování světa do dovršení považováno nikoli za dění na konci, nýbrž za (odehrávající se) dění dovršení, pak se právě stává více zřejmou jednota a pozitivita Božího příběhu s člověkem.”<sup>117</sup>

Tato tvrzení si ovšem vzájemně odporují: proces dovršování, o němž řekneme, že nikdy nebude mít svůj cíl, eo ipso nikdy nemůže dospět do své definitivnosti. Připouštěli Greshake, že privátní spása jednotlivce bez celého společenství je s křesťanským pojetím Božího království neslučitelná, pak by měl také připustit, že dovršení bez dovršení *poctu* Bohem vyvolených navždy zůstává jen čímsi parciálním, a proto právě dovršením *není*, neboť konečná spása implikuje plnost těch, kdo na ní mají mít podíl. Tuto konsekvenci ovšem Greshake domyslel až v pozdějších pracích.

---

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 407-408

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 410. Je nutné podotknout, že Greshake sám chápe své úvahy o konci dějin jako příspěvek do diskuse, který by bylo možné revidovat – což také nakonec ve svých pozdějších pracích sám učiní.

## 2.2. Následující vývoj

V průběhu 70. a 80. let Greshake uveřejnil celou řadu studií, které se vrací k tematice vzkříšení z hlediska historicko-teologického i systematického. Jak jsem již naznačil, v žádné z nich neprovádí zásadní revizi svého učení podaného ve své disertaci, avšak k jednomu významnému posunu přece dochází: Patrně pod tlakem kritiky připouští, že dějiny budou mít svůj konec a proces vzkříšení bude tedy jednou ukončen a tím i dovršen. Za zmínku ovšem stojí i některé další Greshakeho upřesňující stanoviska a vysvětlení, která se týkají jeho koncepce vzkříšení ve smrti.

### 2.2.1. Ad: *Konec dějin*

Ve své studii *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht* (1974) se Greshake ještě odmítá vzdát svých závěrů týkajících se konce dějin, k nimž dospěl ve své disertaci. Proto hovoří o pouhé *možnosti* myslet dovršení světa skrze jednotlivá vzkříšení ve smrti také tak, že proces individuálních dovršení, který byl započat Kristovým vzkříšením, jednou dospěje do svého reálného konce. To, co tradice nazývá dnem Páně či posledním soudem, je ve skutečnosti ukončením procesu dovršení.<sup>118</sup> To ovšem znamená, že pozemské dějiny – pakliže tento proces jednou skončí – rovněž dospějí do svého konce; bude to v okamžiku, kdy zemře poslední člověk a skrze své vzkříšení dokončí dovršení světa.

Ve spise *Resurrectio mortuorum* (sepsaným spolu s J. Kremerem roku 1986) se již ke konci dějin jednoznačně přiklání. Myšlenka konce dějin je důsledkem Greshakeho rozpoznání nezrušitelné spjatosti každého jedince se společenstvím celého lidstva, která má svůj základ především v lidské tělesnosti, jež má charakter „médií“ prostředkujícího mezi subjektem a světem.<sup>119</sup> Toto rozpoznání se zárodečně objevilo už v Greshakeho disertaci, ale zde, jak jsme viděli, ještě nebylo dostatečně zhodnoceno. Greshake tu sice uznal, že životní příběh každého člověka je natolik propleten s životy ostatních lidí a celého světa, že také konečné dovršení člověka je neoddělitelné od dovršení všech lidí. Otázku, jak je tedy možné hovořit o plné spáse a blaženosti pouze jisté části společenství věřících, však tehdy zodpověděl jen nepřesvědčivým poukazem na to, že i žijící lidé, kteří jsou ve víře spojeni s Kristem, smějí žít v jistotě své spásy, neboť je pro ně nebeské občanství již nyní připraveno.

---

Rozhodně však odmítá představu konce dějin jako „eschatologického spektaklu“, která je poplatná apokalyptickému obrazu světa (Tamtéž).

<sup>118</sup> GRESHAKE, *Naherwartung*, s. 119-120.

<sup>119</sup> GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 259-262

Hlubší úvaha nad významem tělesnosti pro sebeuskutečnění člověka i pro jeho vztah ke světu však Greshakeho nakonec přivádí k následujícím závěrům:

„(1) Vtělený (verleiblichte) duch má, zprostředkovaně skrze materiální svět jako společný prostor působení vtělených svobod, spolu s Bohem tvůrčí podíl na procesu zrání a dovršení ostatních; cokoli činí či nečiní, spoluurčuje ostatní, tak jako naopak ostatní spoluurčují jeho vlastní sebeuskutečnění. (2) Z toho však také plyne, že vlastní dovršení je vázáno na dovršení lidstva, které je skrze tělesnost intersubjektivně utvořeno.“<sup>120</sup>

Vzhledem k této intersubjektivitě „může resurrectio dojít svého naplnění teprve na konci dějin. Proto je řeč o vzkříšení ‚v poslední den‘ smysluplná a nutná.“<sup>121</sup> Dovršení izolovaného subjektu bez celého pletiva jeho vztahů ke světu a dějinám, které ho spolukonstituovaly, je nemyslitelné; proto musí dějiny samotné dojít do svého konce, aby mohl i konkrétní jedinec být definitivně dovršen s „univerzalitou“ veškerých svých vztahů.<sup>122</sup> Procesuální vzkříšení ve smrti je tedy 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.“<sup>123</sup> Tím Greshake explicitně přiznává oprávnění také myšlenky 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 definitivní plnost celého společenství svatých v Kristu.<sup>124</sup>

### 2.2.2. *Ekumenické aspekty kritiky nesmrtnosti duše*

Greshake – stejně jako mnozí jiní katoličtí teologové - pocíťoval potřebu vyjádřit se k protestantské kritice učení o nesmrtnosti duše. Protože mnohé z námitek, které byly vzneseny na adresu teologů zdůrazňujících protiklad nesmrtné duše a vzkříšení

---

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 263

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 264

<sup>122</sup> GRESHAKE, GIBERT, Tod und Auferstehung. In: FRANZ BÖCKLE et al. (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. V, Freiburg-Basel-Wien: Herder, s. 119. 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, <sup>2</sup>1977, s. 143-144)

<sup>123</sup> GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 266

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 268. Samotná idea *communio sanctorum* podle Greshakeho vyžaduje, aby byl mezistav chápán jako stav vzkříšení. Základním rysem společenství svatých je přece vzájemná komunikace jeho členů, která je ovšem bez tělesnosti sotva myslitelná. V tradičním pojetí mezistavu musí být chybějící tělesnost umožňující vzájemnou komunikaci duší nahrazena zvláštním Božím zásahem, což je ovšem pouhá „náhražka“ tělesnosti, která „člověka odcizuje od jeho vlastní podstaty.“ (s. 265)

z mrtvých, již byly ve zkratce zmíněny v úvodu, mohou se nyní soustředit jen na některé Greshakeho specifické pohledy, jimiž obohatil ekumenickou diskusi o tomto tématu. Greshake především nechce pouze proti protestantským argumentům jednoduše postavit protiargumenty, nýbrž ukázat, že se za divergujícími eschatologickými koncepcemi skrývají interkonfesijní rozdílnosti fundamentálního rázu. Jaké to jsou?

Greshake je přesvědčen, že alternativa „nesmrtelnost duše nebo vzkříšení z mrtvých“ nemá svůj původ a „teologické místo“ primárně v eschatologii, nýbrž v *soteriologii*. Zvláště pro dialektickou teologii, kterou považuje za radikalizaci reformačního protestu proti troufalosti a pýše člověka, sloužily eschatologické kategorie pouze jako šifry k pojmenování naprostého protikladu mezi Bohem a člověkem.<sup>125</sup> Teprve sekundárně byla tento protiklad přenesen i do samotné eschatologie: absolutní bezmocnost člověka vůči Bohu se plně a vyostřeně zjevuje právě ve smrti, která je ukončením všech lidských možností, všech pokusů o sebeprosazení vůči Bohu. Smrt tedy nemůže být na základě těchto soteriologických východisek chápána jinak než jako *annihilatio* a vzkříšení z mrtvých jako *creatio ex nihilo*, jako manifestace Boží milosti nad smrtí propadlým hříšníkem. Nesmrtelná duše, tento pozůstatek starého člověka, poslední teritorium, v němž se může realizovat jeho touha po překročení „linie smrti“, je tedy s Boží nezaslouženou a nedisponibilní záchranou z nicoty smrti principiálně neslučitelná. Nesmrtelná duše je „nemožná možnost“, protože je možností *proti* Bohu.<sup>126</sup>

Greshake jde však ve svých analýzách ještě dál. Soteriologie akcentující naprostý protiklad mezi Bohem a člověkem má své kořeny ve specifické *christologii*, která je vystavěna na následující úvaze: Pokud na sebe Ježíš Kristus v poslušnosti a v důvěře v Boha skutečně vzal naši bezmoc a nicotnost, musela i jeho smrt být totální *annihilatio*, na kterou Bůh odpověděl stvořením z ničeho – vzkříšením. Právě proto, že Ježíš plně vstoupil do našeho odcizení a smrti, mohl také svou smrtí smrt porazit (mohlo dojít k „negaci negace“). Kříž znamená naprostý konec, absolutní nic, z něhož je Ježíš Bohem povolán. Jedině z tohoto „nic“ se může zrodit nový život.<sup>127</sup>

Tato christologie a soteriologie absolutní diskontinuity má též závažné důsledky *noetické*.

„Nové stvoření, vzkříšení, je nejen bez navazovacího bodu v lidském bytí, ale je i bez navazovacího bodu v poznání. Křesťanská naděje, která se artikuluje jako vzkříšení, nemůže být filozoficky a intelektuálně zodpověditelná, nýbrž se ukazuje

---

<sup>125</sup> GRESHAKE, GIBERT, Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder „Auferstehung der Toten“ als ökumenisches Problem. *ThPQ* 123 (1975), s. 15

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 16

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 17

jako skandální nárok zvěstování víry, jako spes contra spem. Život za prahem smrti je pouze předmětem víry a naděje. Proto se můžeme klidně vystavit všem námitkám ze strany filosofie a přírodních věd *proti* možnému překonání smrti, ba dokonce jim můžeme dát zapravdu. V neuchopitelnosti neodvoditelné křesťanské naděje se obsah naděje stal nenapadnutelným.<sup>128</sup>

Zároveň je ale tento obsah naprosto nezprostředkovatelný, neboť nemůže navázat na žádné přirozeně lidské tázání po posmrtné budoucnosti.

Alternativa „nesmrtelná duše nebo vzkříšení z mrtvých“ se v katolické teologii nikdy neprosadila, jakkoli tu nepochybně působila jako provokující a inspirující podnět ke kritickému promýšlení vlastní tradice. Podle Greshakeho se tak stalo proto, že katolická teologie uchovala a vždy znovu zdůrazňovala nezbytnost teologie stvoření, která naproti tomu v raném období dialektické teologie stála zcela stranou zájmu. V katolickém pojetí hřích nemohl zcela anihilovat lidskou stvořenost, a proto ani vykoupení nemůže být nikdy absolutně novým stvořením, nýbrž proměnou stvoření prvotního.<sup>129</sup> Člověk je i navzdory své obrovské vině dál postaven před Boha jako jeho stvoření, je povolán k nezrušitelné odpovědnosti, které nemůže uniknout. Proto ani smrt nemůže být *zrušením* této odpovědnosti, nýbrž naopak jejím definitivním *potvrzením*; právě ve smrti je člověk neodvolatelně postaven před Boží tvář a musí vydat počet ze svého života. A právě to chce podle Greshakeho nauka o nesmrtelnosti duše v katolické tradici vyjádřit:

„Lidské bytí je Bohem, tedy na základě stvoření, určeno k tomu, aby bylo postaveno před živoucího Boha ke spáse nebo k soudu, a aby proto překonalo i hranici smrti. Tradice si k pojmovému výkladu a filozofickému zprostředkování této neodvolatelnosti posloužila určitou antropologií a metafyzikou a přitom přejala kategorii nesmrtelnosti duše. Avšak nikoli tato kategorie a její ontologický kontext

---

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 18

<sup>129</sup> Greshake spatřuje v protestantské tendenci stavět stvoření a vykoupení do naprostého protikladu nebezpečí gnosticizmu, v němž je prvotní stvoření zcela obětováno novému stvoření a je zpřetřhán vztah mezi lidskými dějinami a jejich dovršením. Protestantská eschatologie zapomíná, že i prvotní stvoření má christologický charakter: má v Kristu základ a zároveň k němu směřuje jako ke svému cíli (Tamtéž, s. 20). Greshake by měl ovšem na druhé straně připustit, že christologický základ stvoření nikterak nevyklučuje, že se toto stvoření svému základu a svému stvořitelskému určení *vzepře* a postaví se proti Bohu a tím vlastně proti sobě samotnému. Jestliže katoličtí autoři vyčítají protestantské teologii, že nebere dostatečně vážně samostatnost a svébytnost stvoření, pak by bylo stejně tak dobře možné tuto námitku obrátit proti teologii katolické: právě protestantismem tolik zdůrazňovaná hloubka lidského hříchu a odcizení, která člověka uvrhává do nicoty, ukazuje, že Bůh ponechává člověku tolik samostatnosti a svobody, že jejím zneužitím by člověk dokonce mohl sám sebe zničit! Dokáže katolická teologie takto radikálně myslet lidskou svobodu a samostatnost vůči Stvořiteli, když stále vyčleňuje v člověku jistý neutrálně-stvořitelský prostor, který je lidskému hříchu nepřístupný, a který tak zakládá posmrtné bytí člověka?

a už vůbec ne představy s ní spojené, nýbrž to, co je v této kategorii vyjádřeno, je tím rozhodujícím.“<sup>130</sup>

Greshakeho hluboká analýza rozdílů mezi katolickým a protestantským myšlením, které se zřetelně projevují právě v eschatologických a soteriologických otázkách, jistě zasluhuje pozornost. Nastoluje především zásadní otázku po zdůvodnitelnosti existence člověka přes hranici smrti. K tomuto tématu se ještě budu muset několikrát vrátit v souvislosti s jinými autory.

### 2.2.3. Ad: dualita duše a těla

Protestantská kritika nesmrtnosti duše sice nebyla jediným, zato však důležitým motivem, který některé katolické teology vedl k revizi tradiční eschatologie a posléze k vypracování teorie vzkříšení ve smrti. Zastánci této teorie se však – až na některé výjimky – postavili proti naprostému zavržení nesmrtnosti duše a odmítli pouze mezistav duše oddělené od těla. Také Greshake je přesvědčen, že nesmrtnost duše a vzkříšení z mrtvých se nemusejí vzájemně vylučovat, pokud ovšem nejsou chápány jako dvě po sobě následující stádia dovršení člověka, jak je tomu v klasické bipolární eschatologii.<sup>131</sup>

Ani v teorii vzkříšení ve smrti nesmí duše jako nositel identity člověka chybět, protože hmotné tělo nelze za tohoto nositele považovat.<sup>132</sup> Proto

„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 (‚trvajícím Já – ‚bytotně a dějinně se proměňující tělesnost‘), ať už tím myšlenkově chápeme v jednotlivostech cokoli.“<sup>133</sup>

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

---

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 19

<sup>131</sup> GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 274. Podle Greshakeho je pro křesťanskou antropologii i eschatologii myšlenka duše nepostradatelná také proto, že slovo „duše“ patří mezi „pra-slova“, která jsou trvalou součástí řeči lidstva (v tomto případě v okruhu představ o posmrtném údělu člověka), a nemohou tedy být prostě eliminována.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 269

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 270

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 ke značné (a oprávněné!) zdrženlivosti vůči jeho užívání.<sup>134</sup> 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 a jako takový dospívá do svého dovršení a čeká na dovršení celého „Kristova těla“, jehož je členem.

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 témž 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 a dovršení celého člověka, které ovšem nelze považovat za úplné, dokud není dovršeno také celé *communio sanctorum*.<sup>135</sup> 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, nové stvoření. Vzkříšení navíc charakterizuje dovršení jako *univerzální* dění, do něhož je zahrnuta tělesnost a svět, nakolik člověk skrze své tělo tento svět zvnitřnil.<sup>136</sup>

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 spáse. Vždyť právě duše vnáší tělesnost, která je do ní trvale vepsána, do vzkříšení; hmota sama by bez zprostředkování lidským subjektem nemohla být dovršena. Nesmrtelnost duše tak hraje u Greshakeho možná mnohem větší roli, než si je autor sám ochoten připustit; jistě větší, než jaká je jí přisouzena v koncepcích pracujících s mezistavem oddělené duše. Právě na tuto skutečnost také upozorní Greshakeho kritici, jak později ukážu.

---

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 274

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 275

<sup>136</sup> GRESHAKE, GISBERT, Tod und Auferstehung. In: BÖCKLE, FRANZ et al. (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. V, Freiburg-Basel-Wien: Herder, s. 118.

#### 2.2.4. Vzkříšení ve smrti jako teologický neologismus?

Jak jsem již uvedl, Greshake sám nepovažuje svůj eschatologický systém za neologismus, kterým by chtěl zpřetrhat veškerá pouta s teologickou tradicí i s křesťanskou spiritualitou. Koncepce vzkříšení ve smrti „navazuje na mnohé proudy tradice, které z různých důvodů byly v dějinách zapomenuty či nebyly dále rozvedeny.“<sup>137</sup> Proto Greshake s nelibostí nese obvinění, že zavádí do eschatologie něco zcela nového a cizorodého, co nelze uvést v soulad se základním obsahem křesťanské naděje ani s tradičním křesťanským zvěstováním, či co přinejmenším do řeči víry vnáší matoucí výrazivo.<sup>138</sup> Především se ohrazuje vůči nařčení, že chce z křesťanského zvěstování a teologie vyloučit slovo „duše“ a nahradit ho různými novotvary. Jak bylo v předchozím oddíle řečeno, řadí Greshake výraz „duše“ či slovní spojení „nesmrtelná duše“ k nepostradatelnému tezauru křesťanského jazyka. To, proti čemu teorie vzkříšení ve smrti polemizuje, je pouze představa *oddělené duše (anima separata)*, která může existovat nezávisle na těle. Právě ta byla podle Greshakeho zpočátku vysloveným neologismem: zastínila totiž původní raně křesťanské přesvědčení o bezprostředním tělesném vzkříšení mučedníků. Dokonce i lidová zbožnost vnímala světce zcela samozřejmě jako konkrétní postavy s tělem (jistěže oslaveným) i duší, k nimž je právě proto možné se vztahovat, nikoli jako pouhé duše, které toužebně očekávají vzkříšení!<sup>139</sup>

Greshake tím jistě nechce přizvat na podporu svého tvrzení lidové představy, které nemají žádnou dogmatickou závaznost; chce pouze ukázat, že se svou koncepcí neodcizuje tradici, jak mu protivníci vyčítají. Na druhé straně zjevně favorizuje specifickou, zjevně „minoritní“ tradici oproti jiným. K tomu se cítí být oprávněn také proto, že se může odvolat i na Nový zákon, v němž se sice na jedné straně nepochybně hovoří o všeobecném vzkříšení na konci dějin, avšak na druhé straně tu můžeme pozorovat značnou polysémii výrazu „vzkříšení“: například křest stejně jako křesťanský život vůbec je charakterizován rovněž jako smrt a vzkříšení s Kristem; vzkříšení je v Novém zákoně „existenciálem celé cesty víry“.<sup>140</sup> Tento poněkud opomíjený význam slova vzkříšení, který nalezneme v pavlovských i janovských spisech, ukazuje, že vzkříšení není jen událostí v daleké budoucnosti, nýbrž zasahuje i do přítomného života křesťana a proměňuje ho. Má-li věřící skrze křest již nyní podíl na Kristově vítězství na

---

<sup>137</sup> GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 272

<sup>138</sup> O této výtce bude ještě řeč (4.4.4.).

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 268. Podobně soudí též MAGNUS LÖHRER, *Auferstehung der Toten und/oder Unsterblichkeit der Seele*. In: GASSER, ALBERT (Hg.): *Tod als Grenze zu neuem Leben – Fragen nach den „letzten Dingen“*. Zürich: NZN, 1993, s. 55: „Když lidé myslí na svaté v nebi, sotva asi dělají velký rozdíl mezi Marií, která byla podle dogmatu z roku 1950 přijata s tělem a duší do nebe, a třeba svatým Josefem, který se prozatím, jako ‚anima separata‘, netělesná duše, těší ‚pouze‘ patření na Boha.“

<sup>140</sup> GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 271.



hříchem a smrtí, pak je skutečně možné říci, že je již vzkříšen, či přesněji: již nyní žije v předjímce budoucího vzkříšení z mrtvých. Greshake ovšem ví o tom, že tato formulace skrývá mnohá nebezpečí a je snadno náchylná ke zneužití, což se ukázalo velmi záhy. Už v Novém zákoně se objevuje polemika proti redukci vzkříšení na přítomnou spásu a proti eliminaci jeho budoucnostního rozměru. Prézentsní pojetí vzkříšení se posléze stalo charakteristickým znakem gnóze, a proto bylo ranou církví odmítnuto a přítomná spása byla vyjadřována jiným způsobem. To ovšem přispělo k pozapomenutí celostního, tělo a svět zahrnující charakteru spásy, který je vyjádřen právě výrazem „vzkříšení“, a k neblahé koncentraci na „spásu duše“.<sup>141</sup>

Návratem k původní biblické významové šíři slova „vzkříšení“ Greshake dosahuje dvojího cíle:

(1) Zdůrazňuje nedoceněný přítomnostní rozměr vzkříšení, tedy ukazuje, že Kristovo vzkříšení zasahuje už do našeho života, proměňuje ho, umrtvuje v nás starého Adama a dává nám účast na Božím věčném životě. Tím si takřkajíc „připravuje půdu“ pro svou tezi vzkříšení ve smrti, která je konsekvencí tohoto rozpoznání: právě smrt je okamžikem definitivního odumření hříchu, které se uskutečňovalo doposud jen fragmentárně, a zároveň vzkříšením v plném smyslu, tedy rozhodujícím průlomem Kristova vzkříšení v člověku.

(2) Spolu s odpovědí na otázku *kdy* dává i odpověď na otázku *jak*: Život křesťana můžeme označit jako anticipaci budoucího vzkříšení z mrtvých jedině proto, že Bůh skrze Ducha svatého proměňuje a obnovuje *celého* člověka. Přítomná spása nezasahuje pouze duši, nýbrž i lidskou tělesnost a vše, co s ní souvisí, tedy vposledku celý svět, v němž věřící žije. Proto musí být také dovršení této přítomné spásy, které proběhne ve smrti, vzkříšením *celého člověka*.

Názor, že vzkříšení ve smrti je zcela nebiblickou představou, tak Greshake striktně odmítá. K tomuto závěru můžeme dospět jen tehdy, všimáme-li si pouze apokalypticky zabarvených eschatologických pasáží hovořících o posledním soudu a konci světa a ignorujeme-li významovou pestrost biblického výrazu vzkříšení.

„Bylo by přece vysloveně fatální, kdybychom ‚vnitřní straně‘ události smrti – onomu exponovanému okamžiku, v němž je člověk tělesně postaven do spoluumírání s Kristem a cítí se být vyzván k tomu, aby se vzdal svých pokusů o sebeprosazení a stejně jako Kristus se ve víře, naději a lásce vrhl do rukou Otce –

---

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 349-350. Greshake sám ale připomněl (2.2.2.), že např. dialektická teologie slovem „vzkříšení“ neoznačovala pouze dění na konci času, nýbrž jím opisovala nedisponovatelné a „vertikální“ Boží spásné jednání, které již nyní překonává nepřekonatelnou propast mezi Bohem a člověkem, již nyní pozvedává člověka z jeho propadlosti nicotě a smrti. Vzkříšení jakožto spása, tedy Boží zachraňující

odepřeli označení ‚vzkříšení‘. Je-li smrt nejzazší ratifikací křtu, odehrává se tu vyostřeným způsobem vzkříšení a ne jen oddělení a pokračování existence duše, která je beztak nepomíjivá na základě stvoření, a její uvedení do ‚stavu‘, který sice znamená blažené bytí s Kristem, avšak nikoli vzkříšené bytí, účast na jeho vzkříšení.<sup>142</sup>

Shrnutí: Model vzkříšení ve smrti podle Greshakeho neznamena rozchod s dosavadní teologickou ani jazykovou tradicí církve, nýbrž je „požadavkem přiměřené řeči víry a zvěstování“.<sup>143</sup> Pokud bychom vzkříšení pevně definovali jako událost na konci dějin, pak by se samozřejmě vzkříšení ve smrti s tímto vymezením neshodovalo. Taková definice však neexistuje ani v bibli, ani nebyla vytvořena v tradici církve.<sup>144</sup> Pokud by tomu tak bylo, nemohlo by ani Ježíšovo vzkříšení být přísně vzato označeno jako vzkříšení.<sup>145</sup> Je-li naše vzkříšení vskutku účastí na vzkříšení Kristově, pak se tím otevírá i možnost chápat naše posmrtné dovršení jinak, než to činila doposud převládající bipolární eschatologie.<sup>146</sup>

### 3. Gerhard Lohfink

Vedle Gisberta Greshakeho je dalším významným zástupcem nové eschatologie v katolické teologii tübingenský novozákoník GERHARD LOHFINK, který rozvíjí svou svéráznou koncepci. Svou studii *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, která je spolu s několika studiemi G. Greshakeho uveřejněna v knize *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (1975, <sup>4</sup>1982), se sice zařadil po bok obhájců teze

---

příklon k člověku, usmrcení starého Adama a stvoření nového člověka, se biblickému pojetí přibližuje jistě více než úzký pojem vzkříšení v dosavadní převládající tradici.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 271

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 270

<sup>144</sup> Greshake upozorňuje, že i tradiční pojetí vzkříšení jako události na konci času prošlo v průběhu dějin značnými proměnami a v různých obdobích plnilo rozdílnou funkci. Například v rané církvi se stalo „vzkříšení těla“ protignostickou formulí, která zdůrazňovala, že eschatologická budoucnost nestojí s tímto hmotným světem a dějinami, v nichž žijeme, v absolutním protikladu, nýbrž naopak ve vztahu kontinuity, takže spása není *únikem* ze zlého stvoření, nýbrž jeho *dovršením*. V dialektické teologii se vzkříšení naopak stalo synonymem Božího eschatologického stvoření z ničeho, jehož předpokladem není kontinuita na straně prvotního stvoření, nýbrž právě jeho naprostý zánik. (GRESHAKE, *Alternative*, s. 20)

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 271

<sup>146</sup> Na tento argument ovšem kritikové vzkříšení ve smrti odpovídají, že Ježíšovo vzkříšení se neodehrálo bezprostředně po smrti, nýbrž až po třech dnech, a proto, má-li být Ježíšovo vzkříšení paradigmatickým našeho dovršení, musíme i my po smrti vstoupit nejprve do mezistavu, po němž teprve vzkříšení následuje.

vzkříšení ve smrti, avšak na rozdíl od Greshakeho se přiklání k její atemporální (tedy spíše v protestantské eschatologii zdomácněné) podobě a dále ji promýšlí.

### 3.1. Východisko: očekávání blízkého konce

Lohfink se pokouší problematiku mezistavu objasnit na základě novozákonního očekávání časově blízkého příchodu Božího království, které je s Ježíšovým působením neodmyslitelně spojeno. Jak se může teologie ke skutečnosti opožděného příchodu Božího království postavit? Možností je několik.

První pokus podnikla už raná církev: Očekávání Božího království nejprve 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. Zároveň však trvala na tom, že navzdory určité prodlevě Ježíš již brzy přijde. 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“.<sup>147</sup>

Další možností, jak se vyrovnat s faktem neuskutečněného příchodu Božího království, je redukce Ježíšova eschatologického kázání na pouhou etickou výzvu (HERBERT BRAUN). Tato výzva k zesílené zodpovědnosti a k novému chápání vlastního života jako života z milosti a z obdarování má být vlastní intencí Ježíšovy zvěsti, jež je pouze zahalená do dobových apokalyptických představ.<sup>148</sup> Tato existenciálně-etická interpretace podle Lohfinka sice správně postihuje určitý aspekt Ježíšova poselství – výzvu ke změně, k obrácení - , avšak zcela ignoruje, že tento Ježíšův apel je nemyslitelný bez naděje v Boží definitivní spásné jednání, v jeho mocný, vše proměňující zásah. „Futurum nelze z Ježíšovy zvěsti eliminovat.“<sup>149</sup> Relativizace Ježíšova eschatologického očekávání existenciální interpretací jeho zvěsti je jistě svůdná: rozhodující prý pro Ježíše není více či méně vzdálená budoucnost, nýbrž aktuální okamžik, který volá k rozhodnutí; blízkost Božího království není lineárně-časovou blízkostí, nýbrž existenciální bezprostředností mezi Bohem a člověkem; Boží příchod není radikálním zlomem ukončujícím dějiny, nýbrž je Božím stálým vstupováním do našich životů.<sup>150</sup> Avšak Lohfink se ptá: V čem vůbec spočívá tato naléhavá Boží přítomnost, která nás nutí k okamžitému rozhodnutí? Je-li futurálně-

---

<sup>147</sup> GRESHAKE, GIBBERT; LOHFINK, GERHARD, *Naherwartung–Auferstehung–Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1982, s. 51-52

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 53-54

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 54

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 57

eschatologické dovršení spásy přeneseno do přítomného okamžiku, pak tato spása musí být reálně zde a nyní zakoušena a nemůže spadat vjedno 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. Dovršení spásy se pak proměňuje v pouhý „otevřený horizont, jehož vlny neustále narážejí na pobřeží přítomnosti.“<sup>151</sup>

### 3.2. Řešení: parúzie ve smrti

Pravdivý element existenciální interpretace spočívá podle Lohfinka v pokusu „vysvobodit“ Ježíšovu zvěst z apokalyptického obrazu světa, do nějž je vetkána. Křesťanská eschatologie si uchovává svou platnost i tehdy, odpoutá-li se z apokalyptického schématu, z něhož vzešla. V tom je Lohfink zajedno jak s existenciálními interprety, tak s G. Greshakem. 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, lineární časové ose. Tato představa musí padnout stejně tak, jako padla i „trojpatrová“ struktura světa, s níž je úzce spjata. Boží příchod nelze posunout až na předpokládaný konec dějin.

„Bůh je každému okamžiku pozemských dějin stejně vzdálen či lépe: stejně blízko. A když Bůh přichází, pak přichází současně v každém bodě lidských dějin. (...) Stejně tak *dovršení* dějin, na němž se musí trvat, protože je zásadní biblickou výpovědí, se neodehrává v hypotetickém *konečném bodě* pozemské časové osy, nýbrž v *každém bodě* této osy, tj. v každém bodě lidských dějin.“<sup>152</sup>

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. „Parúzie existuje jedině v tom smyslu, že ten, kdo prošel smrtí, stane před Bohem, případně že Bůh stane před ním.“<sup>153</sup> Kristův druhý příchod se netýká až poslední generace lidstva, nýbrž je okamžikem, jemuž kráčí vstříc každý člověk. Každý člověk – ať už se na pozemské časové ose 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 неотřesitelnou jistotou.

---

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 58

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 61

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 61

### 3.3. Oslavený čas jakožto plod pozemského času

Až potud se Lohfink plně shoduje s Greshakem: oba situují dovršení 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 nebeského společenství svatých. Lohfink, který je mnohem více než Greshake ovlivněn protestantskou eschatologií první poloviny 20. století, se naopak přiklání k čistě atemporálnímu chápání vzkříšení ve smrti: Pro zemřelého přestávají dějiny existovat, neboť vstupuje přímo do jejich konce. Nemusí tedy „čekat“ na smrt těch, kdo žijí a ještě budou žít, protože se ocitá mimo čas, ve věčném okamžiku parúzie, do něž simultánně vyúsťují okamžiky smrti všech ostatních lidí.

„Pro jednotlivého člověka to znamená, že ve smrti nezakusí jen svůj vlastní eschaton, nýbrž zároveň i eschaton světa a veškerých dějin. (...) Tím, že člověk zemře a právě tak za sebou zanechá čas, dospívá k ‚bodu‘, v němž ‚zároveň‘ (gleichzeitig) s ním dospívají do svého konce veškeré zbylé dějiny, byť ‚mezitím‘ v dimenzi *pozemského* času ještě mohou urazit nekonečně dalekou cestu.“<sup>154</sup>

Lohfink si je ovšem vědom obtíží spojených s tímto eschatologickým modelem.

„Nejsou v tomto myšlenkovém rozvrhu zcela znehodnoceny dějiny a dějinnost? Neznamena tu lidské dovršení únik z dějin? Je tu ještě místo pro pravé futurum dějin? Je tu ještě místo pro evoluci nebo ... přinejmenším pro práci na dějinách, pro humanizaci světa a člověka?“<sup>155</sup>

Tyto výtky lze podle Lohfinka vyvrátit jen tehdy, nabídneme-li nějakou alternativu k protikladu lineární čas × bezčasá věčnost. Lohfink se domnívá, že tuto alternativu skutečně nachází, avšak jak ukáže následující výklad, je to alternativa jen zdánlivá – de facto pouze jiné pojmenování skutečnosti, která zůstává v podstatě táž. Inspiraci nachází Lohfink ve scholastickém pojmu *aevum*, který podle něj může sloužit jako kategorie umožňující prostředkovat mezi časem a věčností.<sup>156</sup> Ve smrti člověk vstupuje do

---

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 72

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 63

<sup>156</sup> Takovou kategorií se pojem *aevum* stal ve středověké filosofii, kdy byl užíván při rozlišování různých stupňů věčnosti a byl i předmětem mnohých sporů. *Aevum* bylo obvykle chápáno jako stvořená věčnost (*aeternitas creata*), lišící se na jedné straně od Boží věčnosti, na druhé straně od časnosti; bylo připisováno čistě duchovním bytostem, například andělům, kteří jsou nepomějitelní, neboť se mohou proměňovat jen

nového modu existence, která na jedné straně není lineárně-časová, na druhé straně není ani bez jakéhokoli vztahu k času. Co to konkrétně znamená?

1) 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.“<sup>157</sup>

To je vymezení negativní.

2) Pozitivně lze říci, že posmrtný „čas“ – smíme-li jej vůbec nazývat časem – je *oslaveným* časem (či časovostí), nebo je – snad lépe vyjádřeno – věčností, ovšem nikoli v běžném a také v teologii zažitém atemporálním významu, nýbrž spíše ve smyslu BOETHIOVY slavné definice: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, která může být opsána také výrazem *aevum*.<sup>158</sup>

„Oslavený čas ... je shrnutí celé existence v jednom jediném, „věčném“ nyní. Jen tak dospívá člověk ke skutečné identifikaci se sebou samotným, jen tak dochází k poslednímu, všeobjímajícímu sebeuskutečnění... Přesto však tato *perfecta possessio* není věčnost; neboť tato nový, Bohem umožněný způsob existence člověka má cosi společného s časem: je skrze čas konstituován. V něm je sneseno a shromážděno vše, co bylo prožito v rozervanosti pozemského času jako aktuální přítomnost. Oslavený čas člověka je celková suma jeho časově-pozemské existence. Je to sklizeň času, shromážděný čas. Celý příběh člověka od zplození po smrt je *dozrálý* do *tota simul* nové, Bohem darované, oslavené časovosti.“<sup>159</sup>

K tomuto pokusu o definici oslaveného času připojuje Lohfink následující upřesnění: Říkáme-li, že oslavený čas je výsledkem, shrnutím pozemského času, je naše výpověď

---

akcidentálně. Srv. STh I q 10 a 5: „aevum differat a tempore, et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa.“

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 67. Podle tradičního chápání, které dosud vesměs sdílejí katolíci i protestantští teologové, 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. K této problematice se ještě vrátím při pojednání novějších katolických interpretací očiště.

<sup>158</sup> Lohfinkovi bylo vyčítáno, že Boethia i pojem *aevum* interpretuje dosti svévolně, avšak Lohfink sám předesílá, že se tento pojem chápe pouze jako určitý myšlenkový podnět, který ho přivedl k vlastním úvahám.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 67-68

neúplná a může být i zavádějící, protože sugeruje příliš statické chápání posmrtné existence. To by totiž opět bylo pouhou projekcí našeho lineárního času. Stejně jako nemůžeme říci, že po smrti pokračuje pozemský čas, nemůžeme ani tvrdit, že oslavený čas je jakýmsi uzavřeným, neměnným stavem, petrifikovaným pozemským příběhem. V eschatonu není ani „dění“ ani „stav“, či možná lépe řečeno: je v něm přítomen element obojího, ale zároveň je tu polarita pohybu a klidu překonána.

„Je-li oslavený čas transempirickou skutečností, o níž můžeme učinit už jen analogické výpovědi, pak je v ní i pozemsko-časové schéma průběhu dění (*fieri*) a výsledku dění (*factum esse*) překonáno (*aufgehoben*) ve vyšší jednotě, která ovšem pak už není pozitivně představitelná. Konkrétně: oslavený čas lze potom jazykově popsat nejen jako vzkříšenou existenci (*Auferwecktsein*), nejen jako věčný klid šabatu, nýbrž také jako věčné vstupování do klidu šabatu, nejen jako definitivní bytí u Boha, nýbrž i jako definitivní přícházení k Bohu, nejen jako plod pozemského času, nýbrž i jako proces dozrávání do oslaveného času.“<sup>160</sup>

Tím je zároveň potvrzena existencialistická teze, že každý okamžik dějin má bezprostřední eschatologickou kvalitu: nejen smrt samotná je „vstupem“ do eschatonu, ale každý moment v dějinách je zároveň vždy vtažen do oslaveného času, postaven před Boží tvář.<sup>161</sup>

### 3.4. Dovězení dějin

V otázce po dovězení dějin a světa Lohfink rozvíjí základní Greshakeho tezi pomocí svého pojmu oslaveného času a tím Greshakeho původní intenci značně modifikuje, neboť nakonec dospívá k atemporalitě vzkříšení ve smrti, která byla Greshakemu vždy cizí. Spolu s Greshakem Lohfink tvrdí: Skrze dovězení jednotlivých životních příběhů dochází svého dovězení celý svět. Každý člověk ve smrti přináší před Boha „kus“ dějin a světa, který je do jeho života trvale zapsán, a tak se postupně celý svět ocitá před Bohem, aby jím byl proměněn a oslaven. Avšak zatímco u Greshakeho je dovězení světa skutečným *procesem* sukcesivních dovězení jednotlivců, jakkoli tento proces nelze poměřovat naším pozemským časem, u Lohfinka probíhá (přesněji řečeno: probíhá *a zároveň* již proběhlo!) dovězení v sou-časném (*gleichzeitg*), k dějinám světa paralelním „nyní“: „...stálé dozrávání nekonečného pletiva celkových dějin do dovězení se už

---

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 68-69

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 69. Lohfink se domnívá, že jeho interpretace Ježíšova očekávání blízkého konce uchovává všechny základní elementy Ježíšovy zvěsti, jichž se není možno vzdát a které jsou pouze zahaleny do apokalyptických představ, podle nichž je svět Boha a svět člověka v prostorové souvislosti, svět má svůj začátek (stvoření) a konec (Boží příchod do dějin, do našeho času a prostoru). Těmito elementy jsou: 1) Boží království je nedisponovatelné; 2) Bůh zasahuje do lidských dějin a ukončuje je; 3) Každý člověk stojí v bezpodmínečné blízkosti posledního rozhodnutí.

neděje v našem *dříve* či *později*, rozděleno přes tisíciletí, nýbrž v analogickém, pro nás už nepředstavitelném ‚zároveň‘ (gleichzeitig).<sup>162</sup> Ačkoli Lohfink mnohokrát zdůrazňuje, že oslavený čas je cosi ‚třetího‘ či ‚prostředního‘ mezi lineárním časem a věčností, která přísluší pouze Bohu, přece jeho úvahy nakonec vyústí v čistě atemporální chápání eschatonu, které se příliš neliší od některých protestantských koncepcí. Dovršení světa není procesem, který by se rozprostíral po celý lidských dějinách (jak je tomu u Greshakeho), nýbrž se nachází mimo čas, kde neexistuje žádné ‚před‘ ani ‚po‘.

Lohfinkovy úvahy tak vedou k pozoruhodnému výsledku. Musíme totiž fakticky konstatovat dvojí dějiny: Jedny, které zde na zemi v lineárním čase probíhají, a druhé, které jsou ‚na onom světě‘ (u Boha) již vždy dovršené, ‚shromážděné‘ a oslavené. Nebo jinak řečeno: jedná se vlastně o tytéž dějiny, s týmiž lidmi, kteří je konstituovali, s týmiž životními příběhy, jen jedny v modu časovém, průběhovém, druhé v modu dovršeném a vždy věčně dovršujícím, ve vyšší jednotě děje a výsledného stavu (obrazně řečeno: na jedné straně ‚růst‘ v čase, na druhé straně ‚věčná úroda‘ pozemského času a vždy zároveň jeho ‚věčná žeň‘). Je zřejmé, že námitku, zda v takovémto pojetí nejsou probíhající dějiny zcela znehodnoceny, se Lohfinkovi přesvědčivě vyvrátit nepodařilo. Tváří v tvář jeho koncepci je naopak nutné tuto námitku ještě vyostřit: mají takové dějiny vůbec smysl? Proč by Bůh nemohl ‚přímo‘ stvořit již 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 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 neustálé ujišťování, že každý dějinný okamžik má svou eschatologickou závažnost, protože se stává ‚stavebním materiálem‘ konečného dovršení.<sup>163</sup> Vždyť ‚eschatologická stavba‘ – zůstaneme-li u toho příměru – je již od samotného počátku postavena, zatímco zde na zemi se stále ještě ‚staví‘.

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.‘<sup>164</sup> Kristova smrt a vzkříšení mají tento univerzální, pro nás stěžejní pochopitelný dosah, neboť spása založená v Kristu zahrnuje nejen veškerou budoucnost, ale i minulost. Jaký má ale ještě význam Ježíšovo

---

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 72

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 73

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 76



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? Náročnému úkolu, jak vysvětlit to, že se spása v Kristu týká i nesčetných generací lidí žijících před Kristem, teologie sotva dostojí, pokud se uchýlí k atemporálnímu eschatologickému modelu, protože v něm je nakonec zpochybněn i význam Kristova dějinného působení samotného.

### 3. Joseph Ratzinger

Jak již bylo řečeno, myšlenka vzkříšení ve smrti narazila poměrně záhy na odpor a podnítila diskusi, která se ukázala být nesmírně plodnou. Donutila totiž zastánce nové i tradiční eschatologie, aby dále promýšleli své názorové pozice a znovu reflektovali klasická eschatologická teologumena. Greshakeho i Lohfinkův nejvýznamnějším i nejpronikavějším protivníkem se stal JOSEPH RATZINGER, který přitom sám prošel pozoruhodným teologickým vývojem: Zatímco zpočátku patřil k protagonistům nového pohybu v katolické eschatologii, později se proti některým z nich rozhodně obrátil a stal se spíše teologickým tradicionalistou. Jeho dílo ovšem zároveň vykazuje – při všech proměnách – vnitřní jednotu a důslednost, která se ale nezastavuje před stále novým tázáním a případnou sebekritikou; nálepka „konzervativní“ proto v jeho případě jistě není na místě.<sup>165</sup>

#### 4.1. Rané práce: kritika antropologického dualismu

Ratzingerovy rané názory na antropologicko-eschatologickou problematiku dokládají zejména dvě studie z roku 1959: *Zur Theologie des Todes* a *Auferstehung und ewiges*

---

<sup>165</sup> Ratzingerově teologii (s důrazem na jeho eschatologii) byla věnována obšrná disertace GERHARDA NACHTWEIE (*Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*. Leipzig: St.-Benno, 1986). Ratzinger sám ji hodnotí jako velmi zdařilou, neboť podle něj postihuje nejrůznější facetu jeho myšlení a zasazuje jeho eschatologii do širšího kontextu jeho díla (srv. JOSEPH RATZINGER, *Eschatologie – smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal, 1996, s. 149-150). K tomuto soudu se v zásadě připojují; její hlavní nedostatek ovšem spočívá v tom, že autor pouze věrně reprodukuje Ratzingerovy názory, aniž by přistoupil k jejich kritice. Ratzingerovy oponenty Nachtwei posuzuje výhradně na základě Ratzingerova pohledu a nepřipouští, že mohou v mnohém postihnout slabiny Ratzingerovy koncepce. Celkový obraz eschatologické polemiky se tak stává velmi černobílým; Ratzinger sám z něj vychází jako téměř nezpochybnitelná autorita.

*Leben*. Ratzinger přiznává, že byl tehdy ovlivněn eschatologií Paula Althause<sup>166</sup>, jehož myšlenky se snažil rozpracovat v perspektivě katolické teologie. Ratzinger sice nepřijímá tezi celostní smrti (kterou ostatně sám Althaus později revidoval), avšak zdůrazňuje váhu smrti, která je „negací celého člověka“<sup>167</sup>, a její přímou souvislost s lidskou hříšností. Za protipól křesťanského chápání smrti považuje zejména „idealismus“, který smrt vítá jako „přítele“, neboť se v ní vyšší část člověka osvobozuje od nižší.<sup>168</sup> Zároveň Ratzinger vyzdvihuje i rozdíly mezi řeckou a biblickou antropologií:

„Písmo přikládá dualismu těla a duše v člověku mnohem menší význam než řecká filosofie. Mnohem více než tato dualita je v bibli rozhodující jiná podvojnost, a to mezi Stvořitelem a stvořením. ‚Dualismus‘ bible (můžeme-li tu vůbec toto slovo ještě užívat) stojí jinak než u Řeků, je personalistický, nikoli ontologický. To znamená: rozhodující dělicí linie pro Písmo probíhá nikoli skrze člověka, nýbrž mezi Stvořitelem a stvořením. Rozlišování úrovní v člověku samotném ztrácí oproti tomuto velkému rozdílu zcela na závažnosti.“<sup>169</sup>

Rozdílný pohled na člověka v biblickém světě a řecké filosofii se promítá i do eschatologie: Spása člověka podle bible nespočívá v oddělení duchovní substance od hmoty, nýbrž se týká vždy *celého člověka*, Božího stvoření, které „je navzdory svým nepopíratelným ontologickým vrstvám, z nichž je vystavěn, přece pravou jednotou, jediným dílem božského Mistra.“<sup>170</sup> Spásy navíc člověk nemůže dosáhnout sám pouze na základě své nesmrtelné duše, nýbrž jedině ve vztahu ke svému Stvořiteli. Již zde Ratzinger podtrhuje dialogický moment nesmrtelnosti, který bude později dále rozvíjen:

„Na místo monologu ducha, jenž si vystačí sám se sebou (selbstgenügsam), je tedy postaven osudový dialog Boží s člověkem, jehož zaviněné přerušení znamená ‚druhou smrt‘, jehož velkou možností je stát se věčným dialogem lásky, který je vlastním srdcem všech blažeností ‚nebe‘.“<sup>171</sup>

---

<sup>166</sup> RATZINGER, JOSEPH, Zur Theologie des Todes. In: *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg im Breisgau: Wewel, 1973, s. 281

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 292

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 291

<sup>169</sup> RATZINGER, JOSEPH, Auferstehung und ewiges Leben, In: *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg im Breisgau: Wewel, 1973, s. 311.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 312. Ratzinger dokonce napadá i tradiční představu blaženosti oddělené duše, v níž se ze vzkříšení z mrtvých na konci času stává pouhý „vnější dodatek“, který nemá pro dovršení člověka zásadní význam. Celostní chápání člověka, k němuž nezbytně přináleží i spolulidský rozměr, nás naopak nutí k závěru, že o spáse člověka smíme hovořit teprve tehdy, je-li součástí spásy celého společenství a dokonce celého světa: „v symfonii radosti musejí společně znít zároveň všechny nástroje, které Bůh stvořil, má-li to být plný zvuk.“ (Tamtéž, s. 313) Této myšlence zůstal Ratzinger věrný i ve svých pozdějších spisech.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 313

Důležité je, že je do tohoto dialogu zahrnut každý člověk, nakolik je Božím stvořením, nikoli pouze věřící. Dialogická nesmrtnost má tedy protologický charakter a nemůže být soteriologicko-christologicky zužována.

## 4.2. “Einführung in das Christentum“ (1968)

Dialogická koncepce nesmrtnosti je výrazněji rozpracována v Ratzingerově výkladu apoštolského vyznání, a to v závěrečné kapitole o vzkříšení těla. Autor tu hned na začátku odkazuje na svůj článek *Auferstehung des Fleisches*<sup>172</sup>, na nějž ve své eschatologické kapitole Úvodu do křesťanství navázal.

Východiskem eschatologických úvah je tu ještě stále kontrapozice vzkříšení z mrtvých a nesmrtnosti duše – tak, jak je to běžné v podobných pojednáních pocházejících od protestantských autorů. Ratzinger předesílá, že řecká představa nesmrtnosti duše a biblické poselství o vzkříšení byly původně *úplnými* odpověďmi na otázku po posmrtném osudu člověka, nikoli komplementárními koncepcemi, které by bylo možné bez obtíží spojit dohromady. To znamená, že “jejich vzájemné setkání pozměnilo obě pojetí a tím překrylo původní intence jedné i druhé cesty v novém celkovém pohledu.”<sup>173</sup> Rozdíly mezi biblickou a řeckou antropologií a eschatologií jsou přitom zjevné: první je celostní, druhá je dualistická; první vyzdvihuje nesmrtnost “osoby”, celého člověka, druhá přežívání pouhé části člověka; v první je nesmrtnost dialogická, tedy vyplývající “ze záchranného činu milujícího”, tj. Boha, v druhé vyplývá nesmrtnost “jednoduše z nemožnosti zemřít, což je samozřejmé u nedělitelných věcí”, v první je akcentován “spolulidský charakter lidské nesmrtnosti”, který je vyjádřen v očekávání vzkříšení z mrtvých na konci dějin, v druhé člověk naopak nepotřebuje ke své posmrtné existenci nikoho jiného.<sup>174</sup>

### 4.2.1. *Společenství s Bohem překonávající smrt*

Specifickým rysem novozákonní eschatologie je především její christologická koncentrace: křesťan očekává – spolu s ostatními věřícími - své vzkříšení na základě toho, že je skrze víru spojen s Kristem a má podíl na jeho vzkříšení: “...vstoupit do

---

<sup>172</sup> RATZINGER, JOSEPH, Art. „Auferstehung des Fleisches II: Theologie“, in KARL RAHNER ET AL. (Hg.): *Sacramentum mundi, Bd. I*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1967, s. 397-402

<sup>173</sup> RATZINGER, JOSEPH, *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 243. Citáty i čísla stran pocházejí z českého překladu Ratzingerovy knihy.

<sup>174</sup> Tamtéž, s. 243-245

Krista, tj. věřit, ... je nesmrtnost.”<sup>175</sup> Dialogická nesmrtnost je v Novém zákoně nesmrtností christologickou, tj. bytím v Kristu překonávajícím smrt a Kristem umožněným setrváváním v rozhovoru s Bohem, který jediný je dárce života. Posmrtné bytí s Kristem, které má svůj počátek již zde na zemi, musí tedy být skutečným životem, nikoli jakýmsi deficientním spánkem, jak předpokládal Luther.<sup>176</sup>

Je v rámci takto vymezené dialogické nesmrtnosti místo pro nesmrtnou duši? Chápeme-li posmrtnou existenci důsledně christologicko-dialogicky, pak podle Ratzingera jejím obsahem může být jediné to, co je v bibli nazýváno vzkříšením z mrtvých. “Anima separata” nemůže být předmětem křesťanského očekávání posledních věcí, i kdyby tak měla být označena pouze přechodná fáze dovršení člověka, která se klene mezi smrtí a konečným vzkříšením. Vzkříšení z mrtvých není “navrácení těla duším po nějakém dlouhém mezičase”, nýbrž nový způsob bytí toho, “co v pozemské existenci tělesné duchovnosti a produhovnělé tělesnosti dožrálo”<sup>177</sup> – stručně řečeno: existence *celého člověka*. Je-li navíc pro dovršení člověka konstitutivní jeho zasazení do společenství ostatních lidí, musí být myšlenka oddělené duše “nakonec překonána”<sup>178</sup>!

Znamená to tedy, že bychom se v zájmu uchování celostnosti křesťanské naděje měli vzdát i myšlenky nesmrtné duše? Tak daleko Ratzinger přeci jen nehodlá jít: striktní odmítání duše považuje za výplod “jednostranného a nekritického biblicismu”<sup>179</sup>. Je ovšem nutné zabránit dualistickým deformacím pojmu duše. Toho lze dosáhnout její dialogickou reinterpretací, která - jak ukazuje následující citát - naproti tomu musí jít velmi daleko:

“Neboť ‚mít duchovou duši‘ vlastně znamená, že jsem zvlášť chtěný od Boha, zvlášť poznávaný a milovaný od Boha. Mít duchovou duši znamená: být bytostí, která je Bohem povolána k věčnému dialogu, a proto je schopna Boha poznávat a jemu odpovídat. Co my v substancialistické řeči nazýváme ‚mít duši‘, to v historické, aktuální řeči označíme ‚být partnerem dialogu s Bohem‘.”<sup>180</sup>

Hovořit o duši oddělené od těla je tedy nesmyslné: člověk sám přece *je duší*, tedy tvorem, jehož Bůh miluje, oslovuje a povolává k životu ve společenství s ním. Nesmrtná duše je vlastně šifrou pro “dialogičnost” lidské existence, pro jeho nezrušitelnou a neodvolatelnou schopnost (či přesněji řečeno: Boží *uschopnění* člověka) stát se Božím partnerem a zůstat jím i v samotné smrti.

---

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 246

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 246

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 247

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 245

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 248

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 248

V této souvislosti se nabízí otázka: Patří nesmrtelnost k člověku takřkajíc bytostně, náleží k jeho nezpochybnitelnému stvořitelskému určení, nebo je pouhou milostí? Je dialogičnost člověka založena již stvořitelcky, nebo teprve christologicky, soteriologicky? Otázka po “přirozené” či “nadpřirozené” nesmrtelnosti má velkou ekumenickou relevanci. Shoda jistě panuje v přesvědčení, že původním určením člověka není smrt, zánik, oddělení od Boha a bližních, nýbrž naopak plnost života ve společenství s Bohem. (Ponechejme nyní stranou otázku, nakolik je smrt přirozeným důsledkem konečnosti a omezenosti lidského života a nakolik je až následkem hříchu. Budiž jen poznamenáno, že se v ní různí jak protestantští, tak katoličtí teologové.) Co se ale stává s tímto určením v infralapsární situaci? Neodcizil se člověk svým hříchem natolik od Boha, že – ponechán sám sobě a oddělen od zdroje života – nutně hyne a zaniká? Je vůbec smysluplné hovořit o dialogu mezi Bohem a člověkem tam, kde se člověk tomuto dialogu vytrvale vzpírá či Boha přímo ignoruje? Je-li ale nesmrtelnost zprostředkována pouze christologicky, jaký je pak posmrtný osud všech nekřesťanů?

Chceme-li přiznat nesmrtelnost *všem* lidem, protože všichni se musejí zodpovídat před Božím soudem, musíme podle Ratzingera dialogickou nesmrtelnost zbavit úzce christologického určení a rozšířit ji na oblast stvořitelskou: “čistě kristologicky chápané pokračování existence člověka by nutně upadlo do zázračného a mythologického”<sup>181</sup>. Nesmrtelnost není člověku “druhotně přidaná” (rozuměj: ve víře v Krista) jako cosi “nadpřirozeného”. *Každý člověk – právě jakožto člověk - je partnerem v dialogu s Bohem; Bůh s ním nepřestává hovořit, i když člověka svou schopnost mu odpovídat nevyužívá. “Základní dialog, který člověka především ustavuje jako člověka, přechází plynule do dialogu milosti, který se zve Ježíš Kristus.”*<sup>182</sup>

#### **4.2.2. Charakter vzkříšeného těla**

Problematika vzkříšeného těla na první pohled málo souvisí s nesmrtelností duše, které jsem doposud věnoval pozornost. Protože však tato problematika bude hrát významnou úlohu v Ratzingerově sporu s G. Greshakem, je potřeba jí už nyní věnovat pozornost. Ratzinger rozhodně odmítá „fyzicistní“, materiální představu vzkříšení. Opíraje se o novozákonní svědectví (zejména o apoštola Pavla), staví proti sobě “vnitrosvětský, quasi-fyzikální realismus” na jedné straně a na druhé straně “křesťanský realismus za hranicemi fyziky”, “realismus svatého Ducha”, v jehož perspektivě nelze chápat zmrtvýchvstání jako “vzkříšení mrtvol”, nýbrž jediné jako “zmrtvýchvstání osob”.<sup>183</sup> Zmrtvýchvstalému nebude navraceno jeho “tělesné tělo” v chemicko-

---

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 247

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 249

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 250

fyzikálním slova smyslu, nýbrž celý zesnulý člověk bude radikálně proměněn do “transfyzikální” podoby, tak jako byl ve svém vzkříšení proměněn Kristus. Ratzinger si ovšem již zde klade otázku, která bude později předmětem vášnivých rozepří: Má zmrtvýchvstání vůbec nějaký vztah k hmotě? Vlastnosti vzkříšeného těla sice dalece přesahují naši pozemskou zkušenost fyzického či biologického těla a potud jsou jistě trans-fyzikální, avšak na druhé straně nelze říci, že by vzkříšení a věčný život neměly již nic společného s hmotným světem, který je přece též zahrnut do Božího spásného dění.

“Jsou-li kosmos dějiny a představuje-li hmota moment v dějinách ducha, pak neexistuje věčné neutrální postavení hmoty vedle ducha, ale konečná ‚komplexita‘, v níž svět najde svoji omegu a svou jednotu. Pak existuje konečná souvislost mezi hmotou a duchem, v níž se naplní osud člověka a světa, i když dnes nemůžeme definovat způsob této souvislosti.”<sup>184</sup>

Vize konečného sjednocení člověka a kosmu v Kristu, která Ratzingerovi brání pojímat vzkříšení čistě spirituálně, má kořeny u Teilharda de Chardin. Svou inspiraci jeho myšlenkami Ratzinger nepopírá a snaží se je pozitivně zhodnotit pro křesťanskou eschatologii: Protože kosmos není pouhým vnějším rámcem lidských dějin a má sám své vlastní dějiny, které tu byly již před dějinami člověka a tvořily jejich prehistorii, musí být eschatologické dovršení též dovršením celého kosmu.<sup>185</sup> Po vstupu člověka do evolučního procesu dochází k pozoruhodnému vzájemnému proniknutí ducha a hmoty, které se stále zintenzivňuje a prohlubuje, takže hmota a duch tvoří již *společné* dějiny, směřující k úplnému personálnímu sjednocení. Středem této finální komplexity sice bude individualita, osoba, avšak kosmos, má-li skutečně smysl sám v sobě a není-li jen jevištěm dějin ducha, v ní bude mít též své místo.<sup>186</sup>

Zde se ohlašuje zásadní rozdíl mezi Ratzingerovým a Greshakeho pojetím dovršení světa, který se později ještě prohloubí: U *Greshakeho* dospívá hmota, která je sama o sobě bezcílná a nesmyslná, ke svému dovršení skrze člověka, který ji v průběhu celého svého života zvnitřňuje, aby ji poté po smrti “vnesl” do svého vlastního dovršení. “Nebe a země” se tedy stávají předmětem Božího spásného jednání pouze zprostředkovaně a navíc i parciálně, protože jsou dovršeny jen natolik, nakolik se stávají součástí individuálních dějin každého člověka. Proto může Greshake prohlásit, že hmotný svět bude jako „vyhořelý raketový stupeň“ trvat dále i tehdy, když lidské dějiny již budou dovršeny. *Ratzinger* naproti tomu přiznává světu jako takovému vlastní dějiny, které jsou po nástupu člověka vyzdvíženy na vyšší úroveň, ale nikoli zrušeny. Jejich význam se nevyčerpává pouze tím, že jsou místem uskutečňování lidské svobody. Lidské

---

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 250-251

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 220-221

společenství bude dovršeno *spolu* s hmotným světem v konečné jednotě, nikoli *bez* něj. Greshake s Ratzingerem se shodují v tom, že osud světa je natolik svázán s osudem člověka, že jedno bez druhého nemůže být dovršeno. Avšak důsledky, jež z toho vyvozují, jsou odlišné: Podle Greshakeho je oním bodem Omega společenství svatých, které sice v sobě “nese” zvnitřněný svět, ale je od reálně existujícího kosmu, ponechaného vlastnímu osudu, zcela odděleno. Podle Ratzingera se naopak v cílovém bodě prolíná duch a hmota, člověk a svět v nové, dovršené komplexitě. Je pozoruhodné, že oba myslitelé ve svých interpretacích křesťanské eschatologie za pomoci evolučního myšlení dospěli k tak odlišným závěrům.

### 4.3. “Jenseits des Todes?” (1972)

Pět let před zveřejněním spisu *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, který Ratzingera na poli eschatologie nejvíce proslavil, předkládá Ratzinger stručný nárys své koncepce v článku *Jenseits des Todes?*, který již obsahuje vše podstatné z toho, co bude podrobněji rozvinuto a zdůvodněno v jeho systematické eschatologii.

#### 4.3.1. *Proti celostní smrti*

Článek se již od počátku nese v kritickém duchu. Ratzingerova polemika se však zatím příliš netýká nových pokusů v oblasti katolické individuální eschatologie. (Je sice pravda, že v té době již vyšla nejen Greshakeho disertace, ale i mnohé drobnější stati jiných katolických autorů, obhajujících tezi vzkříšení ve smrti, avšak tato teze dosáhla největšího ohlasu a rozšíření až později.) Ratzinger se především vymezuje proti antitezi “biblické vzkříšení z mrtvých versus řecká (platónská) nesmrtelnost duše”, k níž se dříve sám klonil. Za touto antitezí se podle něj skrývá anitfilozofická averze, která jde ruku v ruce s radikalizací myšlenky Boží milosti, neponechávající žádný prostor pro přirozenost a stvořenost.<sup>187</sup> Ratzinger klade protestantské kritice myšlenky nesmrtelné duše následující otázky, které si pro svou pregnantnost zaslouží, aby byly ocitovány v plném rozsahu:

“Nesmrtelnost duše jako nějaké substance nezávislé na těle odporuje bibli i dnešním poznatkům - dobrá; ale jak je to pak se vzkříšením těla? Pokud je neodsuneme do čistě mirakulózní oblasti, nýbrž je chceme myslet rozumným způsobem, vzniknou jen o to větší potíže. Je vzkříšení třeba myslet pro všechny ,na konci času“? Avšak co leží mezi tím? Spánek duše? Nebo úplná smrt? Pokud ano,

---

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 221-222

<sup>187</sup> RATZINGER, JOSEPH, *Jenseits des Todes?* In: ROSENBERG, ALFONS (Hg.): *Leben nach dem Sterben*. München: Kösel, 1974, s. 16-17

*kdo* pak vlastně vstane z mrtvých? V čem spočívá identita mezi mrtvým a vzkříšeným, když je mezi obojím naprostá nicota? A co je vzkříšeno? Celostní antropologie, zdá se, přece vyžaduje nějaké tělo a v zásadě může uznat jen toto tělo jako nositele identity (když zcela odmítá duši); avšak jak má být v pouhém těle udržena identita člověka? Jak tu má vůbec být smysluplně myšleno znovuoobnovení člověka? A jak bychom si měli život a způsob existence takového vzkříšeného představovat?<sup>188</sup>

Ratzinger v několika větách vystihuje potíže, s nimiž se každá eschatologie odmítající nesmrtelnou duši nutně potýká; sotva kdo před Ratzingerem je dokázal takto zřetelně zformulovat. Bez pojmu duše se podle Ratzingera křesťanská eschatologie ani zvěstování neobejde, jakkoli tento pojem musí být nově interpretován. Je-li úkolem teologie *vždy nově* myšlenkově zprostředkovat křesťanskou naději, pak nelze pouze opakovat staré věroučné formulace, ani se “vrátit k bibli”, v níž je reflexe zmíněných eschatologických problémů teprve v počátcích. Teologie stojí dnes podle Ratzingera před úkolem “rozumového spolu-myšlení s vnitřním směrem biblických výpovědí”, jejich nové “hermeneutiky” – právě v situaci, kdy stará teologumena ztratila svou rezonanci.<sup>189</sup>

#### **4.3.2. Proti falešné alternativě čas / bezčasá věčnost**

Ratzinger – stejně jako G. Greshake – odmítá pokus vytrhnout posmrtnou existenci člověka z jakékoli souvislosti s pozemským časem a umístit ji do naprostého bezčasí. Myšlenku koexistence času a bezčasé věčnosti sice hodnotí jako nepochybný “pokrok” oproti jednoduchému biblicismu, avšak zároveň konstatuje, že je v ní “idea vzkříšení (žel většinou bez dostatečné reflexe) značně modifikována”.<sup>190</sup>

“Neboť o tom, kdo je na zemi pokládán do hrobu, se zároveň tvrdí, že na druhé straně časové linie je už vzkříšený. Co to znamená? Existuje tedy přece od těla oddělitelná existence člověka? Tedy něco takového jako ,duše‘? Nebo jaký typ pojmu času umožňuje myslet člověka jako vzkříšeného a zároveň jako ležícího v hrobu?”<sup>191</sup>

“Modifikace” pojmu vzkříšení, jíž má Ratzinger patrně na mysli především protestantské koncepce, se ve skutečnosti rovná jeho vyprázdnění. Nelze přece dost dobře hovořit o vzkříšení člověka, který zjevně vzkříšen není! Trváme-li však přesto na

---

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 18

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 18

<sup>190</sup> Tamtéž, s. 20

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 20



pojmu vzkříšení a vztahujeme-li jej zároveň na právě zemřelého člověka, musíme si být vědomi toho, že tím de facto pouze přitakáváme existenci jakési netělesné entity.

Mnohem závažnější než tato pojmová či hermeneutická nejasnost je podle Ratzingera falešná alternativa času a atemporální věčnosti, z níž tato atemporální varianta vzkříšení ve smrti vychází. Je jisté třeba uvítat, že současná eschatologie překonala naivní představu, podle níž po smrti i nadále pokračuje pozemský lineární čas. Avšak tato představa nesmí být jednoduše nahrazena dialektikou času a bezčasé věčnosti, která posmrtnou existenci člověka z času zcela vyjímá. Vztah člověka k času se této černobílé dialektice vzpírá, neboť je mnohem komplikovanější. Ratzinger navrhuje – v návaznosti na Augustina – rozlišovat mezi fyzikálním a antropologickým časem. Fyzikální čas je určován pohybem hmotných těles (proto je měřitelný) a rozkládá se na po sobě následující momenty; události, odehrávající se v tomto čase, jsou sice principiálně opakovatelné, avšak zároveň neodvolatelné – tím, že se stanou, odcházejí definitivně do minulostí. Naopak antropologický čas – čas člověka – překračuje fyzikální neodvratný pohyb, jakkoli je člověk zároveň – nakolik je sám tělesem – s tímto chronologickým, měřitelným časem spoután. Jakožto duch je však člověk schopen prožívat cosi, co se fyzikálnímu času vymyká – a sice přítomnost, specificky lidské “dnes”, či řečeno s Augustinem: “paměť”.

“Do této přítomnosti patří jeho naděje a úzkosti, tedy chronologická budoucnost, jeho věrnost a dík, tedy chronologická minulost. ‘Přítomnost’ je v tomto smyslu přísně antropologický fenomén ...; fyzikální čas zná jen momenty. (...) V tomto antropologickém čase na jedné straně neexistuje opakovatelnost fyzikálního pochodu, ale na druhé straně ani absolutní minulost...”<sup>192</sup>

Co z těchto úvah vyplývá pro eschatologii?

1) Samotná věčnost nemůže být chápána jako čiré bezčasí, nýbrž jako čirá paměť (Ratzinger často užívá latinského výrazu *memoria*), “která nese celek proměňujících se pohybů světa ve všeobjímajícím prezentu tvůrčího vědomí...”<sup>193</sup> Věčnost tedy není nepřítomností času, nýbrž naopak jeho plností, plnou přítomností ve všech jeho dimenzích.

2) Ve smrti člověk nepřečází z fyzikálního času do pouhého bezčasí, nýbrž jeho “specificky lidský čas” vystupuje z jeho “fyzikálně-chronologického kontextu” (který ovšem již vždy částečně transcendoval během svého pozemského života!) a “získává charakter konečné platnosti”.<sup>194</sup> Posmrtný “čas” tedy jistě není měřitelný a

---

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 21-22

<sup>193</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 23

definovatelný našimi pozemskými kategoriemi, avšak zároveň není s našim časem zcela nesouměřitelný.

“A to zase znamená, že dějiny světa, jež se odehrávají, a jejich definitivní teologická budoucnost stojí ve zcela reálném vztahu k sobě navzájem, že působení jednoho vůbec není lhostejné pro uskutečnění druhého: společná budoucnost stvoření, o níž víra hovoří, a budoucnost světa, k němuž směřuje naše působení, sice nelze vzájemně přepočítat, ale ani od sebe oddělit.”<sup>195</sup>

Blíže Ratzinger povahu posmrtného času člověka nespécifikuje; podstatné je, že pozemská a posmrtná existence nejsou dva paralelní světy, jež se liší pouze tím, že jeden z nich je v modu průběhovém, druhý v modu dovršeném. Obě tyto veličiny jsou naopak *jediným*, k dovršení teprve směřujícím Božím stvořením. Paralelnost dvou „světů“ vede podle Ratzingera jednak k absurdní konsekvenci, že se zesnulý na “onom světě” setká se všemi lidmi, kteří v pozemském čase ještě žijí nebo teprve budou žít, jednak se dějiny stávají “prázdným spektáklem, v němž se máme lopotit, zatímco zároveň je na ,věčnosti“, ve stále již trvajícím ,nyní“, vše dávno rozhodnuto: špatný ,platonismus“, jak ho Platón a platonici nikdy neznali...”<sup>196</sup> Výtku platonismu, která byla ve 20. století tak často adresována *zastáncům* nesmrtelné duše, tak Ratzinger obrací právě proti velké části jejich *odpůrců*, kteří se domnívají, že pomocí dialektiky času a bezčasé věčnosti mohou smést problematiku mezistavu ze stolu.

### 4.3.3. Dialogická nesmrtelnost duše

Jak již bylo naznačeno, Ratzingerova obhajoba duše a její nesmrtelnosti není pouhým návratem k tradiční eschatologii a už vůbec ne potvrzením lidových dualistických představ, které nemají s oficiálním učením katolické církve ani s teologickou tradicí často nic společného. Samotný pojem duše, k němuž se raná církev přiklonila, musel projít hlubokou transformací a očistou, aby mohl být pro křesťanské zvěstování i teologii vůbec použitelný. Tato skutečnost, které si novodobí kritici nesmrtelnosti duše často nejsou příliš vědomi, musí být podle Ratzingera výzvou i pro dnešek.

---

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 23. G. NACHTWEI nazývá tento vztah zesnulých k lineárním dějinám *spolu-časovostí* (Mitzeitlichkeit), která je participací na Božím vztahu k probíhajícímu času; Lohfinkův dovršený čas (aevum) je naproti tomu čirá *nad-časovost* (Überzeitlichkeit), která podle Nachtweie plně neodpovídá ani Boží věčnosti a jeho vztahu k dějinám: „Je-li Boží věčnost nejvyšší moc nad časem a nejintenzivnější spolučasovost, pak se může i ten, kdo se ve smrti dostává do Boží dimenze, stát jedině mocnějším nad časem a spolučasovějším, a sice lidským ... způsobem účasti na Boží věčnosti.“ (*Unsterblichkeit*, s. 95-96)

<sup>196</sup> RATZINGER, *Jenseits*, s. 22

Především je nutné odmítnout substančně-zpředměťující zúžení duše, objevující se v klasické metafyzice. Duše sice v křesťanství nikdy nebyla pojímána *pouze* jako substance vybavená přirozeně – tedy na základě svých vlastností – nesmrtelností; na to upozorňuje už Grashake i církevní historici. Avšak na druhé straně se tradiční teologie nikdy nepropracovala k výhradně dialogicko-personální koncepci duše, která je přiměřenější nejen současnému myšlení, ale především biblické zvěsti – jakkoli významní teologové křesťanské tradice rovněž hovořili o schopnosti člověka vstoupit do dialogu s pravdou a láskou, s Bohem samotným. To, co činí člověka nesmrtelným, je skutečnost, že je

“osloven Bohem a zásadně povolán k tomu, aby mu odpověděl. Kdo je v rozhovoru s Bohem, neumírá. Boží láska dává věčnost.”<sup>197</sup> “Duše není okultní *něco*, co člověk *má*; substanční část, která vězí kdesi ukryta v člověku; je to dynamika nekonečné otevřenosti, která zároveň znamená podíl na nekonečnosti, na věčném.”<sup>198</sup>

Rozhodující je, že nesmrtelnost není založena v člověku samotném. Spoléhat se na sebe sama, na cosi nezničitelného v nás, co přetrvává i navzdory smrti – to by právě znamenalo popřít nesmrtelnost, vzepřít se Božímu životodárnému oslovení, pohrdnout jeho láskou, která jediná nás může zachránit před naší uzavřeností do sebe, uvrhávající nás do smrti a zatracení. Nesmrtelnost, zbavená své dialogické vztaženosti k Bohu, se zvrhává ve svůj pravý opak – v pouhou karikaturu nesmrtelnosti, v sebeklam, že sami můžeme vzdorovat neodvratnému konci. Jedině Bůh sám, který má náš život ve svých rukou, nás může přenést i přes práh smrti.

“Neboť Bůh je Bohem živých. V pojmu Boha je podle mého přesvědčení již zahrnuta nepomíjivost člověka. Neboť tvor, na nějž hledí a kterého miluje ten, který je věčností, tím má podíl na věčnosti. Jak to pak máme přesně formulovat nebo dokonce jak si to máme představit, jsou *vposledku* sekundární, byť nikterak nedůležité otázky. Všechny pojmy, které používáme – stejně tak i slovo o nesmrtelnosti *duše* – jsou konec konců jen myšlenkové pomůcky (zčásti jistě nenahraditelné), s nimiž se na základě různých antropologických modelů

---

<sup>197</sup> RATZINGER, *Jenseits*, s. 26

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 27. CHRISTIAN HERRMANN se domnívá, že Ratzinger v pozdějších pracích toto své dialogické a dynamické východisko nedokázal zcela podržet: zatímco v *Einführung* a *Jenseits* duše znamená ještě „být Božím partnerem v dialogu“ (tj. člověk *je* duší), později už se z duše stále víc statická stvořitelská stvořitelská potence a vloha, vymezitelné „místo“ v člověku (*Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, s. 178-179). Ratzingerova věta, že existuje „něco, co přetrvává odděleně od rozkládajícího se těla a co vystupuje z času“ (*Eschatologie*, s. 163), opravdu může – pokud je vytržena z kontextu – vyvolat dojem, že je tu duše opět v zajetí „substanční“ antropologie. O několik stran později (s. 167) však Ratzinger nikoho nenechává na pochybách o svém dialogickém východisku: „víra v nesmrtelnost a vzkříšení je identická s vírou v Boha a jen skrze ni ji lze zdůvodnit...“

pokoušíme konkrétněji určit celek. Takové myšlenkové výboje jsou bezpochyby nezbytné pro zřetelnější pochopení a udržení nároku a zodpovědnosti této myšlenky. Přece však nejsou tím vlastním. Především v žádném případě nejde o to získat popisy onoho světa a tak rozšiřovat prostor naší zvědavosti. Ve svém jádru není vyznání nesmrtnosti nic jiného než vyznání, že Bůh je skutečný. Je to věta o Bohu a právě tím věta o člověku, který v ní má nalézt cestu a způsob své existence.”<sup>199</sup>

#### 4.4. „Eschatologie – Tod und ewiges Leben“ (1977)

Závěrečné věty článku *Jenseits des Todes* by mohly vyvolat zdání, že pro Ratzingera jsou ve světle jistoty v nezrušitelnost Božího oslovení a láskyplného vztahu k nám, proti němuž ani samotná smrt nemá moc, veškeré otázky po každém *jak* naší posmrtné existence vlastně podružné. Avšak již jeho razantní odmítnutí atemporální koncepce vzkříšení ve smrti napovídá, že Ratzinger se ve snaze poctivě myšlenkově zprostředkovat křesťanské očekávání posledních věcí nezastavuje ani před detailnějšími otázkami. Řešení dílčích eschatologických problémů není podle něj dodatečnou spekulací, bez níž by se mohla teologie obejít, nýbrž nezbytnou konkretizací naděje v Boží vítězství nad smrtí a zároveň její *obranou*. Právě různé zavádějící či přímo mylné teze, jež se v eschatologii objevují, mohou podle něj nakonec zpochybnit křesťanskou naději jako takovou. Ve svém systematicky podaném učení o posledních věcech *Eschatologie-Tod und ewiges Leben* Ratzinger potvrzuje nutnost vyvodit ze svého základního poznání dialogického charakteru nesmrtnosti konkrétní důsledky.

*Eschatologie* je podobně jako přípravná studie *Jenseits des Todes* polemicky vyostřena. Snad právě Ratzinger vnesl do eschatologické diskuse sedmdesátých a osmdesátých let nepřeslechnutelný polemický, místy až denunčiací tón, který se zpětně jeví jako přepjatý a nepatřičný – zvláště uvědomíme-li si, že v diskusích byly nadhozeny mnohé otázky, které skutečně není možné nikdy definitivně zodpovědět. Základní dvě fronty, na nichž Ratzinger bojuje, zůstávají tytéž, třebaže není vždy zcela zřejmé, s kým vlastně Ratzinger polemizuje: *na jedné straně* stojí (zejména protestantští) odpůrci “řecké” či “platónské” nesmrtné duše, obhajující celostní smrt, *na druhé straně* protestantští a nyní už i katoličtí zastánci vzkříšení ve smrti. Zajímavé je, že tyto fronty zčásti splývají, avšak zčásti stojí proti sobě navzájem: Mnozí protestantští teologové přijímají reálné časové rozpětí mezi smrtí jednotlivce a všeobecným vzkříšením z mrtvých, ale nesmrtnou duši odmítají; podobně se katoličtí stoupcí vzkříšení ve smrti ve své většině nevzdávají myšlenky nesmrtné duše jakožto nositele kontinuity člověka přes práh smrti (výjimky jsou např. Kessler, Küng),

---

<sup>199</sup> RATZINGER, *Jenseits*, s. 30-31

čímž se rozcházejí s mnohými protestantskými kolegy. Rozdíly mezi jednotlivými eschatologiemi jdou každopádně napříč konfesemi. Sám Ratzinger v mnohých ohledech vědomě navazuje na Luthera i na některé moderní protestantské myslitele a celá jeho koncepce dialogické nesmrtnosti překvapivě prozrazuje vliv reformační teologie.<sup>200</sup>

#### 4.4.1. Kritika i sebekritika

V předmluvě ke knize Ratzinger konstatuje zásadní posun své vlastní názorové pozice v uplynulých dvaceti letech:

„začal jsem odvážně s oněmi tezemi, které – tehdy ještě neobvyklé – se prosadily dnes téměř obecně i v katolickém prostoru, tj. pokoušel jsem se vytvořit ‚odplatónizovanou‘ eschatologii. Čím déle jsem se ale těmito otázkami zabýval, čím hlouběji jsem pronikal ke zdrojům, tím více se mi pod rukama rozpadaly vykonstruované antiteze a tím více se mi odkrývala vnitřní logika církevní tradice. A tak jsou výsledky dvacetileté práce opět v protikladu k převládajícím názorům, tak jak tomu bylo i s mými prvními pokusy – nikoli z touhy být vždy proti, nýbrž z podstaty věci samé, přičemž nové dotazování určuje hlouběji, očistně a s větší jasností celistvost mého pohledu.“<sup>201</sup>

V *Eschatologii* je každopádně jeho někdejší kritika „řeckých“ představ o nesmrtnosti nahrazena diferencovanějším pohledem na platónskou tradici i na její tvůrčí zpracování křesťanskou teologií.<sup>202</sup> Ruku v ruce s tím jde ještě ostřejší odmítnutí teze celostní smrti, od níž se ostatně Ratzinger vždy distancoval. Ratzinger si všímá pozoruhodné konvergence mezi prosazujícím se názorem, že k biblické antropologii patří přesvědčení o absolutní nedělitelnosti člověka, a moderními přírodovědeckými poznatky o člověku, které existenci oddělitelné duše nepřipouštějí.<sup>203</sup> Tato konstelace podle něj přispěla k velké průraznosti myšlenky totální smrti, avšak k předpokládanému souladu mezi současným myšlením a biblí rozhodně nevedla; vzkříšení těla je pro dnešního člověka přinejmenším stejně těžko představitelné jako

---

<sup>200</sup> V doslovu k 6. vydání své *Eschatologie* Ratzinger prozrazuje, že kapitola věnovaná teologii smrti chce být „také tichým dialogem s reformačním křesťanstvím.“ Srv. RATZINGER, JOSEPH, *Eschatologie – smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal, 1996, s. 152. Citáty i čísla stran pocházejí z českého překladu Ratzingerovy knihy.

<sup>201</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 6.

<sup>202</sup> Podle Ratzingera je „nauka o řecko-platónském dualismu těla a duše včetně nauky o její nesmrtnosti, která se táhne všemi novějšími teologickými traktáty, fantazií teologů bez vztahu ke skutečnosti.“ (Tamtéž, s. 88)

<sup>203</sup> V článku *Zwischen Tod und Auferstehung* (původně vyšel v *IkaZ* 9/1980, s. 209-226, a je připojen k českému překladu Ratzingerovy *Eschatologie*) k těmto dvěma faktorům Ratzinger ještě přiřazuje „antihelénistický afekt“, „skepsi vůči ontologii, vůči řeči o bytí, která se přičí funkcionálnímu a aktuálnímu postoji dnešního myšlení“ a „panickou hrůzu z dualismu“ (Tamtéž, s. 162)

nesmrtelná duše. Stejně tak problém identity pozemského a vzkříšeného člověka nedokáže žádný „čistý biblicismus“, který takové otázky „rozhořčeně odmítá“ jako filosofické, uspokojivě vyřešit, a to ani když se odvolá na „spánek duše“: když neexistuje duše, nemůže nic spát.<sup>204</sup>

Představu vzkříšení ve smrti označuje Ratzinger za „kaširovanou obnovu nauky o nesmrtelnosti, která se filosoficky zakládá na poněkud dobrodružných předpokladech“<sup>205</sup>, a staví proti ní argument, který se objevil už v předchozí přípravné studii: Jak můžeme hovořit o vzkříšení někoho, kdo ještě leží na smrtelné posteli nebo je zrovna nesen ke hrobu? Nedělitelnost člověka, o kterou stoupencům vzkříšení ve smrti tolik jde, je tu přece explicitně popřena. Zpochybněna je i tělesnost takového vzkříšení, neboť je „důrazně popřen jakýkoli vztah k materii“ a pozemské tělo je zcela „ponecháno smrti“.<sup>206</sup> „Výtky vůči pojmu duše tím ztrácejí svou srozumitelnost, neboť potichu se opět mluví o vlastní skutečnosti osoby odtržené od těla – nic jiného ale neměl pojem duše na mysli.“<sup>207</sup>

Také Lohfinkovu tezi, že smrt je vystoupením z času a vstupem do čirého bezčasí, podrobuje Ratzinger zdrcující kritice:

„Lze vůbec logicky provést, aby byl člověk, který uskutečnil rozhodující část své existence v čase, přenesen do struktury čisté věčnosti? Může být věčnost, která začíná, vůbec věčností? 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 logika 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.“<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 66. Představu spánku duše pokládá Ratzinger za „archaismus, který nenachází oporu v žádném novozákonním textu“. (s. 80) Pro apoštola Pavla je naopak příznačná jistota, že mrtví v Kristu skutečně žijí.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 67

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 67

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 67-68

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 68. Časovost jakožto konstitutivní element lidského bytí zdůraznil také WALTER KASPER, (*Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, in: *IkaZ* 14 (1985), s. 12): „Člověk se na věčnosti nestává ani Bohem, ani andělskou bytostí. Nestane se věčným, ale přece bude skrze svou účast na Boží věčnosti ve své časovosti dovršen nad veškerými čistě pozemskými časovými měřítky. V tomto oslaveném čase zůstává člověk vztažen - ve vzpomínce - ke svému pozemskému příběhu, stejně jako - v předjímce - k jeho ještě nenastalému dovršení.“ Myšlenku naprosté inkongruence pozemského a oslaveného času, zasazující posmrtné bytí člověka zasazeno do naprosté bezčasovosti, je tedy nutno odmítnout.

Ani Lohfinkův pokus o zprostředkování mezi časem a bezčasím pomocí pojmu *aevum* se neukázal být zdařilým, protože nedokázal překonat představu, že na druhé straně smrti jsou již dějiny naplněny.

„Vztah mezi vždy novými počátky lidského života v dějinách, mezi jejich prezentem a futurem na jedné straně a nejen individuálním, ale i historickým perfektem vládnoucím v oblasti smrti na straně druhé zůstává zcela nejasný: *aevum* vypovídá o stavu jednotlivé osoby vstupující do naplnění, která se přitom nestává bezčasovou; zde má tento pojem svůj přesný smysl. Ale neříká nic o tom, že smíme chápat dějiny jako celek už ukončené, ať už z jakéhokoli pohledu.“<sup>209</sup>

Lohfinkova teorie je deklasována jako „vyostřený platonismus“: jednak proto, že je tu tělo „definitivně vyškrtnuto z naděje spásy“, jednak kvůli nepřipustnému „hypostazování dějin, které zaostává za Platónovým učením o idejích především svým nedostatkem logické důslednosti.“<sup>210</sup>

Summa summarum: Koncepce vzkříšení ve smrti, která se v katolické teologii prosadila téměř jako konsensus,

„stojí na nanejvýš křehké půdě. S takto znetvořenou hermeneutickou slátaninou, která je plná logických trhlin a skoků, nemůže teologie a hlásání zvěsti trvale pracovat. Měli bychom se snažit rozloučit se co nejdříve s takovým myšlením, které zvěst připravuje o řeč, a tím se samo ruší jako způsob porozumění.“<sup>211</sup>

#### **4.4.2. Dialogická nesmrtnost jako realizace Božího stvořitelského záměru**

Ratzinger sice nepopírá, že dialogická nesmrtnost je v Novém zákoně zřetelně christologicky konkretizována: přetrvávání člověka po smrti není nic jiného než bytím v Kristu. Tuto christologickou koncentraci nesmrtnosti však Ratzinger vzápětí koriguje protologickým zdůvodněním, protože se podle něj čistě soteriologické chápání nesmrtnosti vystavuje nebezpečí supranaturalismu,

„který už nezodpovídá společné otázce všech lidí anebo rozpíná christologii do neurčitosti takovým způsobem, že ztrácí svou specifičnost. Pokud chápeme nesmrtnost jako milost, nebo dokonce jako zvláštní osud pro zbožné, pak se rozplývá do oblasti zázračného a ztrácí svou myslitelskou závažnost.“<sup>212</sup>

Stvořitelsky založená dialogická nesmrtnost ovšem nesmí podle Ratzingera nic ztratit ze své teocentričnosti: Člověk je nesmrtný jedině díky svému nezničitelnému

---

<sup>209</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 69

<sup>210</sup> Tamtéž, s. 69

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 69

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 93

vztahu k Bohu. Tato vztaženost k Bohu je však vlastní *všem* lidem, je něčím, co tkví v hlubině každého člověka a co je možné právě nazvat duší. Otevřenost člověka pro Boha byla nepochybně člověku Bohem *darována*, ale jakožto Boží dar je již člověku reálně *vlastní*. A je mu vlastní i tehdy, když se vůči Bohu sám uzavírá, když neguje či ignoruje svůj vztah k Bohu, když chce být nesmrtelným takříkajíc na vlastní pěst, bez Boha. Ani takový člověk neuniká z prostoru Božího stvoření, nedokáže z něj vlastními silami vypadnout a tak sám sebe zničit. Svým hříchem a odcizením od Boha nezpůsobuje „zrušení bytí, nýbrž bytí v rozporu se sebou samým, možnost, která se sama neguje: ‚šeol‘. Základní přiřazenost k pravdě, Bohu, která vylučuje nebytí, zůstává, i když negovaná nebo zapomenutá.“<sup>213</sup> To ovšem znamená, že Kristus svým spásným činem nezachraňuje před naprostým nebytím, nicotou, do které se hříšník sám sebe snaží uvrhnout, nýbrž pouze vytrhuje člověka z jeho autonomie, z jeho ztráty vztahu k Bohu a bližním.

#### **4.4.3. Bipolární eschatologie a univerzalita dovršení**

Předností bipolárního eschatologického modelu, za nějž se Ratzinger vehementně zasazuje, je důsledné odlišení předběžnosti posmrtné existence duše od dovršení spásy ve vzkříšení z mrtvých, v němž dojde ke svému stvořitelskému cíli i celý kosmos. Podle Ratzingera je sice duše po smrti stržena „do plnosti božské radosti, která nekonečně naplňuje a unáší a která je ve své nepomíjivosti jakož i ve své čisté plnosti posledním naplněním.“<sup>214</sup> Tato radost je ale nesena jistotou, že Boží vítězství spravedlnosti a lásky dojde jednou svého naplnění a veškeré pozemské utrpení bude zrušeno. „Anticipačně je už vše v lásce, v Bohu, který trpěl, překonáno.“<sup>215</sup> Jestliže ale dějiny reálně pokračují dál a lidé v nich dále trpí, nemohou ani zesnutí (jak zdůraznil i Greshake) prožívat plnost spásy - až „do té doby, dokud nebude dosažena reálně v posledním trpícím...“<sup>216</sup> Před koncem dějin ovšem nemůže nastat ani poslední soud. Individuální soud, který nastává po smrti každého člověka, je - stejně jako spása - čímsi předběžným. Provázanost každého člověka s lidskými příběhy všech ostatních lidí a dokonce s celým stvořením nutí k závěru, že pokračování dějin má význam i pro člověka, který dějiny ve své smrti sice opustil, ale neztratil k nim vazbu. Pro věřícího tato myšlenka vyplývá též z příslušnosti k jedinému Kristovu tělu, v němž je shromážděno celé *communio* těch, kdo jsou s Kristem spojeni. Individuální a konečný soud nad konkrétním jedincem je tedy potřeba od sebe odlišit.

---

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 94

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 113

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 113

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 114



„Rozhodnutí o jeho životě je dáno ve smrti s koncem jeho pozemského působení; tak je souzen a tak se naplňuje jeho osud. Ale jeho konečné místo může být určeno teprve pak, až bude hotov celý organismus, až bude vše protrpěno a odčiněno. Shromáždění celku je aktem postihujícím jeho samotného, a je tedy teprve pak všeobecným soudem v tom smyslu, že jednotlivce zařazuje do celku a přisuzuje mu jeho správné místo, které obdrží teprve v tomto celku.“<sup>217</sup>

Interimní charakter mezistavu zároveň – a v tom se Ratzinger zásadně rozchází s Greshakem - též nedovoluje přiznat zesnulému člověku plnou tělesnost. Ratzinger sice přejně hodnotí Rahnerovu tezi o všekosmičnosti duše<sup>218</sup>, avšak trvá na tom, že posmrtná vztaženost duše k hmotě (ať už si ji představujeme jakkoli) musí teprve dojít svého naplnění v nové, vpravdě tělesně-duševní jednotě s tělem, kterou není ani Rahnerova vazba duše k celku světa, ani Greshakeho zvnitřnění hmoty. Také kosmos sám tíhne ke svému dovršení v komplexní jednotě s duchem, které bude dosaženo až na samotném konci času, třebaže je potřeba odmítnout znázorňující představy o tomto konečném sjednocení. Proto Ratzinger též přitakává Greshakeho odmítnutí „fyzicistního“ chápání zmrtvýchvstání. Nepřijímá ovšem jeho názor, že hmota bude ve finále od ducha zcela oddělena a do svého dovršení dospěje jen jako vnitřní moment lidského subjektu:

„věčná, bezevztažná a také statická vzájemnost materiálního a duchovního světa odporuje podstatě smyslu dějin, odporuje Božím stvoření a odporuje slovům bible. Proto musíme popřít větu: ‚Materie, sama o sobě ... je nekonečná‘, aniž bychom chtěli snižovat zásluhy Greshakovy knihy. To by znamenalo navzdory všem protikladným ujišťováním dělení stvoření, a tedy nakonec dualismus, při kterém je celá oblast materie vyloučena z cíle stvoření a převedena na skutečnost druhého řádu.“<sup>219</sup> „Neexistuje žádná možnost představit si nový svět. Neexistují jakékoli konkretizující a do fantazie zacházející výpovědi o způsobu vztahu člověka a materie v novém světě a o ‚vzkříšeném těle‘. Ale existuje jistota, že dynamika kosmu míří k cíli, k situaci, kdy budou vzájemně novým způsobem a s konečnou platností propojeny materie a duch. Tato jistota zůstává konkrétním obsahem vyznání vzkříšení těla také dnes a právě dnes.“<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 114

<sup>218</sup> Dokonce později plně přitakává i Greshakeho tezi o „zvnitřňování“ hmoty! Srv. s. 166.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 115

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 116. Ukazuje se tedy, že kontroverze mezi Greshakem a Ratzingerem tkví primárně v rozdílném chápání dovršení hmoty a kosmu, která se ovšem poté odráží v odlišné definici pojmu duše, či přesněji: v odlišném pohledu na tradiční teologický úzus tohoto pojmu. Zatímco pro Ratzingera je křesťansky definovaná duše zcela samozřejmě lidskou osobou v plném smyslu, zahrnující i dimenzi

#### 4.4.4. Vzkříšení těla nebo vzkříšení mrtvol?

V doslovu k 6. vydání své knihy Ratzinger vyčítá Greshakemu, že jeho koncepce „odmaterializovává vzkříšení: říká, že reálná materie nemá účastenství na procesu dokonání.“<sup>221</sup> Původní Greshakeho intence – podtrhnout celostní dovršení člověka a vyhnout se dualismu – je nakonec popřena:

„Fronty jdou přesně opačným směrem, než jak to na první pohled vypadá: popírání duše a názor o vzkříšení ve smrti znamenají spiritualistickou teorii nesmrtnosti, která nepovažuje za možné skutečné vzkříšení a spásu světa jako celku.“<sup>222</sup>

Greshakeho zvnitřněné tělo jistě nelze dosti dobře nazvat *vzkříšným* tělem – jakkoli Ratzinger Greshakemu křivdí, tvrdí-li, že zvnitřněná tělesnost „nemá evidentně nic společného s historickým tělem člověka a jeho materialitou“.<sup>223</sup> Vždyť subjekt, který po své smrti vstupuje před Boží tvář, je podle Greshakeho svým pozemským tělem trvale poznamenán a v jistém smyslu si ho opravdu nese s sebou. Skutečným kamenem úrazu v teorii vzkříšení ve smrti je pro Ratzingera rezignace na bezprostřední („numericou“) totožnost vzkříšeného těla s tělem položeným do hrobu a plné přesunutí identity člověka na duši. Tím se ale Ratzinger dostává do vnitřního rozporu: Na jedné straně zdůrazňuje naprostou „nepředstavitelnost“ a nekonkretizovatelnost vzkříšeného těla a odmítá hrubě materiální chápání vzkříšení, na druhé straně ale je pro něj mrtvola dostatečným důvodem domnívat se, že vzkříšení ještě nenastalo.<sup>224</sup> Tělo vzkříšené ve smrti podle Ratzingera „nemá evidentně nic společného s historickým tělem člověka a jeho materialitou“ a jeho „původ a způsob existence zůstávají nejasné“.<sup>225</sup> Má to tedy znamenat, že vzkříšení na konci času bude nějakým způsobem „navazovat“ na zemřelé tělo – zůstane-li z něj vůbec něco? Implikuje konečná komplexní jednota hmoty a ducha, kterou Ratzinger obhajuje, něco takového jako „vzkříšení mrtvol“? Nevnáší Ratzinger svým požadavkem bezprostřední identity vzkříšeného a pozemského těla do eschatologie „fyzicistní“ a příliš lidské představy, vůči nimž se jinak tolik vymezuje?<sup>226</sup>

---

tělesnosti (tedy de facto jako *celý* člověk *coram Deo*), Greshake pokládá duši v křesťanské tradici za pouhý duchovní element v člověku a volá po komplexnějším chápání duše.

<sup>221</sup> Tamtéž, s. 147

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 147

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 163

<sup>224</sup> Proti tomu se obrací K. RAHNER (Über den „Zwischenzustand“ In: *Schriften zur Theologie, Bd. XII, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1975*): „žádný metafyzicky myslící teolog“ nebude tvrdit, že identita oslaveného těla s pozemským tělem je zajištěna jen tehdy, „když nějaká hmotná částka pozemského těla se opět najde i v oslaveném těle“. (s. 461) „Proto ani empirická zkušenost mrtvol v hrobě nemůže poskytnout vůbec žádný argument, že ‚vzkříšení‘ ještě nenastalo.“ (s. 462)

<sup>225</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 163.

<sup>226</sup> VORGRIMLER, HERBERT, Der Tod als Thema der neueren Theologie. In: PFAMMATTER, JOSEF; CHRISTEN, EDUARD (Hg.): *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie*. Zürich: Benziger, 1990) Ratzingera právem obviňuje, že jeho „hrubě fyzicistní“ očekávání vzkříšení

Do zvláštního světla se tak dostává i Ratzingerova výtka, že model vzkříšení ve smrti – na rozdíl od myšlenky nesmrtelné duše - neodpovídá *jazyku* zvěsti a víry:

„Neboť nakonec lze věřícího naučit, že neexistuje nesmrtelnost duše. Žádný jazyk zvěsti mu nemůže rozumně prokázat, že jeho mrtvý přítel byl právě vzkříšen, protože toto použití ‚vzkříšení‘ je typická lingua docta, historicistní učenecká řeč, a ne možný výraz společné a společně chápané víry. Nehledě na to, že hermeneutické zákruhy, které jsou nutné jako podklad pro srozumitelnost formule, nemohou nikdy proniknout do zvěsti, ubírá se tím teolog také jako učenec do teologického jazykového a myšlenkového ghetta, ve kterém s ním nikdo ani jazykově ani myslitelsky nekomunikuje.“<sup>227</sup>

Greshakeho odpověď na toto obvinění tu již byla uvedena (srv. 2.2.4.) Poznámám jen, že představa vzkříšení mrtvol, k níž Ratzinger přinejmenším tenduje, rovněž není příliš „srozumitelná“ a sotva může být věrohodně zvěstována. Je možné současného člověka přesvědčit o tom, že tělo rozkládající se v hrobě bude nějakým zázračným způsobem při konečném zmrtvýchvstání opět obnoveno? Není daleko schůdnější myšlenka, že zesnulý již teď má nějakou novou podobu tělesnosti, která je – jak správně tvrdí Ratzinger! – pro nás nepředstavitelná?

## 5. Anton Ziegenaus

Je-li Joseph Ratzinger ne zcela právem pokládán za bojovného obhájce katolického pravověří, pak pro ANTONA ZIEGENAUSE (Augsburg) toto označení zcela jistě platí. Zatímco Ratzinger – přes svůj trvale polemický tón – dokáže rozpoznat pravdivé momenty i v koncepcích svých protivníků a nebrání se dokonce ani rozhovoru s odlišnými teologickými tradicemi, Ziegenausova eschatologie je – cum grano salis - jednou velkou apologií konzervativních pozic, namířenou jak proti novějším katolickým eschatologickým pokusům, tak proti protestantské eschatologii jako celku.

Prvním Ziegenausovým vyjádřením k teorii vzkříšení ve smrti je článek *Auferstehung im Tod: Das geeigneteres Denkmodell?*, který byl uveřejněn ve stejném

---

vyvolává staré otázky, kterými se zaobírala tradiční eschatologie, např. jaký věk a jakou podobu bude vzkříšené tělo mít, kde budou miliardy těl umístěny atd. (s. 54); Ratzinger pro své pojetí navíc sotva může najít oporu v Novém zákoně (jakkoli se – ovšem bez konkrétního dokladu – odvolává na „realismus bible“): vzkříšený Kristus zřetelně nepodléhá zákonitostem materiální existence a ani apoštol Pavel ve svém výkladu o vzkříšeném těle (1Kor 15) neříká nic o dějinně-materiální identitě a naopak silně vyzdvihuje naprostou odlišnost „pneumatického“ těla. (s. 55)

<sup>227</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s.164.

roce, kdy Ratzinger vydává svou Eschatologii (1977).<sup>228</sup> Navzdory svému názvu je z větší části metakritikou kritiky nesmrtnosti duše v evangelické teologii 20. století, jejíž úzkou souvislost s novějšími eschatologickými modely v katolické teologii (Greshake, Lohfink) Ziegenaus správně rozpoznává. Základní body Ziegenausovy polemiky proti popěračům nesmrtné duše se zčásti shodují s Ratzingerovými argumenty, takže se budu soustředit jen na specifické Ziegenausovy důrazy, které vyžadují zvláštní pozornost.

Svou vlastní systematickou eschatologii napsal Ziegenaus o dvacet let později; jedná se o zatím poslední obsáhlou katolickou eschatologii vůbec v německé oblasti.<sup>229</sup> Ziegenaus v ní zůstává vesměs věrný svým dřívějším názorům, pouze je dále rozpracovává a dokládá rozsáhlým historicko-teologickým materiálem. Problematice smrti a nesmrtnosti věnoval Ziegenaus také stať *Hoffnung angesichts des Todes*<sup>230</sup>, v níž ovšem nenajdeme nic, co by se odlišovalo od jeho tezí předložených ve zmíněných dvou pracech či co by je dále prohlubovalo.

## 5.1. Nesmrtelná duše jako nezbytná součást individuální eschatologie

Ziegenausovu metakritiku kritiky nesmrtné duše je možné rozdělit do následujících bodů, jimiž se budu zabývat zvlášť, abych mohl ukázat její pravdivost i její meze.

### 5.1.1. Nesprávné ztotožnění nesmrtnosti a spásy

Protestantská kritika učení o nesmrtnosti duše podle Ziegenause pramení (mimo jiné) z hlubokého nedorozumění: podsouvá totiž tradiční eschatologii, že ztotožňuje nesmrtnost duše se samotnou spásou.

„Evangelická teologie ... příliš málo diferencuje mezi nesmrtností a dosažením spásy (Heilsbesitz); nesmrtnost sama o sobě ještě neznamená spásu. (...) Nesmrtnost duše nutně neimplikuje krásnou smrt Sókrata, jak se domnívají O. Cullmann a E. Jüngel, nýbrž dává prostor i k pochopení bídné smrti Ježíšovy.“<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> ZIEGENAUS, ANTON, Auferstehung im Tod: das geeigneteren Denkmodell?, in *MThZ* 28 (1977), s. 109-132

<sup>229</sup> ZIEGENAUS, ANTON, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie*. Aachen: MM, 1996. Je součástí řady *Katholische Dogmatik*, na níž se kromě Ziegenause podílel také Leo Scheffczyk.

<sup>230</sup> ZIEGENAUS, ANTON, *Hoffnung angesichts des Todes*. Das personal anzunehmende und annehmbare Sterben, in: ZIEGENAUS, ANTON; FORSTER, KARL (Hg.), *Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen?* Donauwörth: Auer, 1979, s. 55-91

<sup>231</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 114. Je třeba podotknout, že tato výtka platí pouze pro Jüngela, nikoli pro Cullmanna. Ve své slavné studii *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, která vstoupila do dějin teologie 20. století jako zdrcující kritika ideje nesmrtnosti, Cullmann sice skutečně tvrdí, že

Kritika nesmrtnosti se tak do značné míry mívá svým cílem, neboť napadá cosi, co je křesťanské podobě této nauky cizí. Ziegenaus připomíná, že křesťanské učení o nesmrtnosti se vykrystalizovalo nejen díky asimilaci názorů rozšířených v helénismu, ale i v polemickém vymezení vůči nim, zvláště pak vůči gnózi. Klást tradiční křesťanskou eschatologii do jedné řady s Platónem či dokonce s filozofy osvícenství a spojovat ji bez přesného rozlišování s dualismem je nespravedlivé a historicky neodůvodnitelné.<sup>232</sup> Obracelí-li se ovšem protestanté proti „svémocnému patosu nesmrtnosti“ v novověké filozofii a proti směřování nesmrtnosti duše s vykoupením v některých proudech protestantské teologie 19. století, pak jim v tom katolická teologie může jen přitakat.<sup>233</sup> Nesmrtnost duše v křesťanství považuje Ziegenaus pouze za dogmatickou oporu („Stützdogma“), sloužící k tomu, „aby mohly být koherentně myšleny teologické nutnosti a data a aby mohla být víra myšlenkově prokázána.“<sup>234</sup>

Ziegenausovu výtku by protestantská teologie nepochybně měla brát vážně, avšak na oplátku by si měla katolická teologie – jak jsem již v úvodu naznačil – měla nechat líbit protestantský protiargument: Přiznává-li oficiální učení katolické církve všem lidem, kteří nejsou zavrženi, po nezbytném očistění od hříchu plnou blaženost již v mezistavu mezi smrtí a vzkříšením, co jiného je to než ztotožnění nesmrtnosti duše se spásou? V katolicismu pevně zakořeněné očekávání posmrtné „spásy duše“, v němž už vzkříšení z mrtvých nehraje téměř žádnou roli a které povyšuje postmortální existenci na centrální obsah křesťanského očekávání, bylo protestanty právem kritizováno, neboť zastíňuje výhled ke konečnému vzkříšení těla. Katolická eschatologie se fakticky dostala do nebezpečné blízkosti různých filozofických eschatologií, od nichž se nyní rozhodně distancuje.<sup>235</sup>

---

v křesťanství byl namnoze 1Kor 15 obětován Platónově Faidónu, avšak nakonec i on uznává, že také Nový zákon zná cosi jako nesmrtnost, která je ovšem kvalifikována jako „bytí u Pána“, a že se v něm dokonce objevuje myšlenka mezistavu mezi smrtí a vzkříšením (viz VI/1.2.1.).

<sup>232</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 130

<sup>233</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 113

<sup>234</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 132

<sup>235</sup> Nutno dodat, že si někteří katoličtí teologové úskalí spojená s myšlenkou posmrtné blaženosti zesnulých uvědomují. Např. Dietrich Wiederkehr spatřuje v dogmatu o „visio beatifica“ (DS 1000-1002) jednostranné zdůraznění individuálního dovršení, a to „na úkor solidární spjatosti a celé tělesné lidskosti. Všeobecný soud a vzkříšení těla zůstávají uchovány pouze na okraji, snad z jistého respektu před biblickou tradicí...“ (WIEDERKEHR, DIETRICH, *Perspektiven der Eschatologie*. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger, 1974, s. 271) Navzdory některým svým mytologickým elementům je představa konečného vzkříšení nezbytná pro udržení jednoty budoucnosti individua a společenství; je-li naopak toto teologumenon zanedbáno, vytrácí se též „solidární dimenze dějin a dovršení.“ (Tamtéž)

### 5.1.2. Mezistav jako konsekvence oddálené parúzie

Protestantská alergie vůči mezistavu, který - slovy P. Althause – od sebe roztrhává tělo a duši, individuální blaženost a univerzální Boží království<sup>236</sup>, jako by podle Ziegenause přehlížela, že toto roztržení má svůj základ v samotném Kristu. Jestliže se v postavě Ježíše Krista vlomilo do dějin Boží království, ale zároveň se ještě na tomto světě neprosadilo, jestliže tedy dovršení světa teprve očekáváme, pak je tento svět nutně poznamenán napětím mezi „už ano“ a „ještě ne“, které se týká nejen živých, ale i mrtvých. „Jestliže budoucnost již započala, existuje mezichas (od Krista až k soudnému dni) a mezistavy.“<sup>237</sup>

Mezistav mezi smrtí a univerzálním vzkříšením je neodmyslitelnou součástí té fáze dějin spásy, v níž právě žijeme. Přestože je způsob existence mrtvých pro nás nepředstavitelný, přece s námi živými sdílají společný úděl: Ani oni, jakkoli jsou již „u Pána“, ještě nejsou – stejně jako ani my nejsme - zcela u cíle, protože tímto cílem je Boží království nad *všemi*, kdo jsou s Kristem spojeni. Ziegenaus tím nehodlá přenášet pozemský čas do oblasti nacházející se mimo naši zkušenost, a proto uznává, že Lohfinkův úmysl byl v zásadě správný. Avšak o mrtvých nelze říci, že vstoupili do věčnosti, chápané ve smyslu Boethiovy definice; plnost času je vyhrazena pouze Bohu.<sup>238</sup> Zůstává-li člověk i po smrti konečnou bytostí, pak to též znamená, že je stále nějakým způsobem spjat s pozemskými dějinami.

Ziegenaus tuto spjatost a tím i mezistav ovšem nedokáže domyslet důsledně do konce, protože by se nutně ocitl v rozporu s dogmatem o blaženosti zesnulých ještě před vzkříšením. I pro mrtvé platí spásně-dějinné *ještě ne* – jakkoli ono *už ano* zakoušejí silněji než my, protože již dokončili svou pozemskou pouť a právem o nich můžeme říci, že jsou „u Pána“. Dokud ale existuje „církev bojující“, dokud pokračují dějiny, nacházíme se *všichni* – mrtví i živí – zatím ještě v čase *předposledním* a očekáváme těla zmrtvýchvskříšení a život věčný.<sup>239</sup> Ten nesmí být zastíněn posmrtným „visio beatifica“. Deficitnost mezistavu je jedním z důsledků existence spásně-dějinného mezičasu, v němž se nachází Kristova církev i celé stvoření.

---

<sup>236</sup> „Je roztrženo to, co patří k sobě: duše a tělo, jednotlivec a společenství, blaženost a sláva, osud osob a osud světa. Samé porušení biblického myšlení.“ ALTHAUS, *Dinge*, s. 158

<sup>237</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 119

<sup>238</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 126-127. Ziegenaus hodnotí pozitivně Lohfinkův pokus rehabilitovat středověký pojem aevum a zavést ho jako zprostředkující kategorii mezi Boží věčností a lidskou pozemskou časností, avšak pochybuje o zdařilosti tohoto pokusu. Je-li aevum opět vposledku ztotožněno s Boethiovou věčností, čeho je pak vůbec dosaženo?

<sup>239</sup> Pavlovo ujištění v 1Tes, že mrtví nebudou při Kristově druhém příchodu oproti živým v ničem „pozadu“, by se dalo vzhledem k teorii vzkříšení ve smrti obrátit: mrtví nemají „přednost“ ve vstupu do Božího království, musejí spolu s živými čekat na parúzii a vzkříšení z mrtvých.

### 5.1.3. Otázka nesmrtnosti a vzkříšení zavržených

Podle Ziegenause nedokáže teorie celostní smrti uspokojivě vysvětlit vzkříšení zavržených. Jednoduše řečeno:

„Má Bůh ‚zcela‘ mrtvého vzkřísit, jen aby jej zavrhl?“<sup>240</sup> „Je-li duše smrtelná, popřípadě je její nesmrtnost pouze darem milosti, pak se skutečnost, že Bůh křísí mrtvého, o němž ví, že musí věčně přebývat v pekle, dá jen těžko smířit s obrazem Boha.“<sup>241</sup>

Neměli by zastánci celostní smrti konsekventněji předpokládat, že Bůh zavrženého člověka již nevzkřísí? Tato hypotéza je jistě přitažlivá, protože akcentuje váhu pozemského života a navíc odstraňuje obtížný problém „dvojího vyústění“ dějin spásy: je možné díky ní „podržet jednotný konečný cíl, protože v dovršeném stvoření není pro peklo žádné místo.“<sup>242</sup> Kromě této anihilacionistické teorie může problematické vzkříšení k zavržení odstranit už jen - anatematizovaná - *apokatastasis pantón*.

Ziegenaus si patrně není vědom toho, že se s touto obtíží musí potýkat nejen teorie celostní smrti, ale v neztenčené míře každá křesťanská eschatologie, vyjma právě anihilacionistické a apokatastatické teorie. Ať už je vzkříšení chápáno jako zcela nové stvoření či „pouze“ jako znovustvoření těla, *vždy* se nabízí otázka, proč Bůh chce vzkřísit někoho, koho vzápětí uvrhne do „věčného ohně“. Právě *dialogická* nesmrtnost ve svém odmítnutí substančního pojetí nesmrtnosti přece podtrhuje trvalou odkázanost člověka na Boha: Bůh s námi chce hovořit i tehdy a právě tehdy, když se vztahu k němu bráníme. Jaký má ale pak smysl tento Boží dialog přetrvávající přes hranici smrti, když ho nakonec Bůh sám na konci času po vzkříšení z mrtvých definitivně ukončí? Neměli bychom dát - tváří v tvář těmto aporiím - skutečně zapravdu

---

<sup>240</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 119.

<sup>241</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 209. Také G. Greshake označuje myšlenku, že identita „pervertovaného“ člověka je uchována v Bohu až do okamžiku vzkříšení, za „naprostý protimluv“ (*Alternative*, s. 19).

<sup>242</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 210. Myšlenka věčného zavržení nastoluje otázku, zda plná blaženost spasených není takřkajíc „narušena“ existencí těch, kdo jsou ze společenství s Bohem natrvalo vyloučeni (nebo, chceme-li, se z něj sami vyloučili svým naprostým odklonem od Boha). Jinými slovy: Je-li dovršení jednotlivce nezbytně provázáno s univerzálním dovršením, není „nebe“ zpochybněno a trvale zpochybňováno paralelní existencí pekla, tedy stvoření nedovršeného a již nikdy nedovršitelného? Může být takové nebe ještě nebem? Jestliže zesnulý člověk nemůže vstoupit do plné blaženosti, dokud zde na zemi ještě lidé trpí (tedy: nemůže být v nebi, které se nachází „nad“ pozemským „peklem“), nemělo by totéž analogicky být uplatněno i pro vyústění dějin spásy? Jak může společenství svatých pocíťovat skutečnou radost a pokoj, když jistá část lidstva – lhostejné, jak velká – se nachází ve stavu nikdy nekončícího bolestného odloučení od Boha? SEBASTIAN GREINER (*Auferstehung im Tod. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion. IkaZ* 19 (1990), s. 443) dokonce tvrdí, že „myšlenka nebeského stavu očekávání“ apokatastázi přímo „implikuje“.

anihilacionistům, kteří Boží dialog s člověkem, který se vůči Bohu nenapravitelně zatvrdil, nechávají ukončit již ve smrti? Nebo bychom naopak měli vzít moc Boží milosti ještě víc vážně a připustit konečné spasení všech?

Tomuto úskalí se pokouší vyhnout *protologické* zdůvodnění nesmrtnosti člověka: Již Ratzinger varoval před christologickým zúžením dialogické nesmrtnosti, které zpochybňuje univerzalitu posmrtné existence (4.2.1., 4.4.2). Protologické pojetí nesmrtnosti nepopírá, že duše je i ve smrti stále odkázána na Boha, ba dokonce připouští, že je sama smrtí zasažena (proto je vhodnější hovořit o *nezničitelnosti* duše).<sup>243</sup> Ani po smrti duše neexistuje „sama od sebe“, jako svémocná substance, nýbrž jedině proto, že je Bohem dále chtěna, stvořitelky udržována.<sup>244</sup> Také podle Ziegenause není nesmrtnost duši darována jednorázovým stvořitelským aktem, nýbrž spíše skrze *creatio continua*. Avšak toto uchování člověka nelze ztotožnit s darem milosti, protože by pak bylo nutné připustit absurdní myšlenku, že Bůh až do posledního soudu projevuje zavrženému svou milost (dokonce takovou, že uchovává samotnou jeho existenci), avšak poté se jeho spásný příklon k hříšníkovi náhle změní v soud.<sup>245</sup> Boží spásné a soudící jednání by se dostaly do nesmiřitelného konfliktu; Boží vůle by byla sama v sobě rozdvojena. K tomuto konfliktu podle Ziegenause naopak nedojde, vysvětlíme-li posmrtné bytí člověka, který se celým svým životem rozhodl proti Bohu, Boží stvořitelkou vůlí. Je tím ale skutečně tento konflikt vyřešen?

Pochybnosti nad Ziegenausovým řešením se prohloubí, uvážíme-li, že těžce stvořitelské vůli musíme připsat nejen nesmrtnost duše, ale i samotné *vzkříšení* bezbožného. Ziegenaus je vysvětluje Božím záměrem dokončit své plánované dílo i na člověku, který nebude mít podíl na nebeském společenství; Bůh nechce, aby již navěky zůstalo pouze jeho „torzo“ v podobě duše.<sup>246</sup> Takový Boží čin by však byl ve své soteriologické neutralitě dosti samoučelný, protože by byl postaven mimo Boží

---

<sup>243</sup> GRESHAKE upozorňuje, že ve starověku byly „Bůh“ a „nesmrtnost“ zaměnitelné pojmy, takže ten, kdo duši přiznával přirozenou nesmrtnost, ji de facto stavěl na roveň Bohu. Spojení „nesmrtelná duše“ mohlo vyvolávat asociace, které byly pro ranou církev nežádoucí, protože nesmrtnost ihned evokovala i další „božské“ vlastnosti, totiž nestvořenost, bezhříšnost apod. (*Resurrectio*, s. 282)

<sup>244</sup> Také MEDARD KEHL zdůvodňuje nesmrtnost duše jednoduše tím, že je člověk Božím stvořením a zůstává jím i ve smrti. Člověku je – navzdory jeho nepopíratelné závislosti na Bohu – darována jistá ontologická *samostatnost*, která nemůže být zrušena ani hříchem a smrtí; „Boží stvořitelské ‚ano‘ ke svému stvoření je neodvolatelné. Toto ‚ano‘ má ale své místo nejen v Božím vědomí a jednání, nýbrž se odráží ve stvořené skutečnosti tak, že jí propůjčuje nezničitelný charakter a tak jí (jako konečnému stvoření) dává účast na nezničitelnosti Boží lásky. Totální ‚annihilatio‘ stvoření ve smrti proto nemůže existovat; jinak by musel Bůh vzít zpět darovaný podíl na své lásce, který ve stvoření samotném nabytí podoby, a to je samo v sobě rozporné. Neboť to by znamenalo zároveň sebezrušení Boží lásky v její stvořitelské neodvolatelnosti a tím v její božskosti.“ (KEHL, *Eschatologie*, s. 274).

<sup>245</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 134-135

<sup>246</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 270.



eschatologické jednání. Smysluplný by byl jedině jako součást soudu: Nemůže-li nikdo uniknout Boží spravedlnosti, je třeba zavrženého nejprve vzkřísit. Před soudem musí stanout *celý* člověk, nikoli pouze jeho duše, a celý člověk pak také musí přijmout rozsudek.<sup>247</sup> Pokud však tato souvislost s Božím soudem chybí, pak se Boží stvořitelský záměr uchovat bezbožného a poté ho vzkřísit rovněž ocitá v konfliktu s jeho záměrem ho uvrhnout do věčného pekla. Soteriologická kvalifikace nesmrtnosti a vzkříšení se tedy ukazuje být nezbytností, kterou nelze obejít ani „protologizací“ eschatologie. Vzkříšení není pouhým dokončením stvořitelského díla; Bůh člověka nekřísí z mrtvých proto, že se deficientní stav duše oddělené od těla vzpírá lidské přirozenosti, takže je třeba duši opět po čase sjednotit s tělem. Vzkříšení má své místo v řádu spásy, nikoli v řádu stvoření, jak se domnívá Ziegenaus a s ním mnozí další jeho katoličtí kolegové.

#### **5.1.4. Protologická nesmrtnost v ekumenickém kontextu**

Ziegenaus je přesvědčen, že teorie celostní smrti není pouze produktem určitého proudu současného protestantského myšlení, zdůrazňujícího naprostý protiklad mezi Bohem a člověkem, nýbrž je důsledkem zásadně mylných teologických předpokladů, z nichž protestantismus vychází a které mají dopad i na další dogmatické články:

„Ospravedlnění jedině skrze Krista znamená pro evangelickou teologii absolutní absenci nároků a bezmocnost člověka vůči Bohu. Z toho vyplývá totální smrtelnost, ... nedůvěra vůči přirozenosti, která je pokládána za infikovanou a nikoli už za Bohem dané stvoření, stejně jako i vůči přirozené teologii, dále popírání každé záslužnosti a učení o sola fide, kvůli němuž je odmítáno uctívání svatých, postmortální očišťování a také modlitba za zemřelé. Tak se musel postmortální mezičas ... stát ve vědomí věřících nefunkčním – není divu, když je pak škrtnut i v teorii. A konečně způsobuje-li vykoupení pouze imputovanou spravedlnost, zůstává i pokřtěný ve stejném hříšném stavu. Zlom mezi hříchem a svatostí se děje ve smrti, navíc ještě spíše násilně skrze Boží zásah.“<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Podle JOHANNES STÖHRA je vzkříšení těla zavrženého „důsledkem přirozené souvislosti mezi tělem a duší“, kvůli níž nemůže být potrestána pouze duše. Jestliže se zde na zemi na hřích podílela nejen duše, ale i tělo, je přece spravedlivé, že je na konci potrestáno i toto tělo, podobně jako musí být odměněno jeho spolupůsobení s duší na dobrých skutcích (Jenseits des Todes: Die Auferstehung des Leibes und die Eigenschaften des Auferstehungsleibes, in: STÖHR, JOHANNES (Hg.): *Die letzten Dinge im Leben des Menschen. Theologische Überlegungen zur Eschatologie*. St. Ottilien 1994, s. 141).

<sup>248</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 120-121. Evangelické diskontinuitní myšlení dosahuje podle Ziegenause svého vrcholu v dialektické teologii, zvláště v postavě K. BARTHA, u nějž prý stojí stvoření a Stvořitel v natolik diametrálním protikladu, že jsou tím fakticky zcela znehodnoceny dějiny a jejich dovršení na konci času. Jejich průběh je totiž pouhým rozvinutím toho, co je v Bohu již věčně obsaženo. „Odstranění mezičasu, koincidence smrti a parázie a znehodnocení dějin se vzájemně podmiňují.“ (s. 120) K tomu je třeba poznamenat, že tato charakteristika neplatí pro všechna období Barthova teologického vývoje. Například ve své Göttingenské dogmatice („Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. III, Zürich: Evangelischer

Není snad potřeba připomínat, kolik dezinterpretací a neporozumění skutečným intencím reformační teologie se v těchto řádcích odhaluje. Ziegenausovy vývody jsou spíše karikaturou skutečného protestantského pohledu a postihují nanejvýš určité tendence, nikoli však pestrou názorovou paletu současné protestantské teologie (soudím, že jen málokterý protestantský myslitel by se pod Ziegenausovo svérázné shrnutí všech konsekvencí plynoucích z reformačního principu *solus Christus* podepsal).

Nelze ovšem ani přehlédnout, že tu Ziegenaus upozorňuje – byť v příliš simplifikující zkratce - na faktické divergence mezi protestantskou a katolickou soteriologií a eschatologií, jež zatím nelze jednoduše uvést v soulad, jak ostatně sám dokazuje svými vyhraněnými, ne právě ekumenickými laděnými stanovisky. Evangelický důraz na naprostou odkázanost člověka na Boha, která je právě ve smrti ještě vystupňována, je skutečně těžko slučitelný s výše zmíněným protologickým zdůvodněním nesmrtnosti, které se objevuje nejen u Ratzingera a Ziegenause, ale i v jiných současných katolických eschatologiích.<sup>249</sup> Protestantská teologie zdůrazňuje, že

---

Verlag, 2003) se Barth jednoznačně hlásí k futurální eschatologii, vyzdvihuje význam parúzie jakožto události na konci času dovršující dějiny a dokonce připouští i nesmrtnost duše! Jednostranně „axiologické“ chápání posledních věcí (ve smyslu jejich aktuálního dotyku s každým přítomným okamžikem), které zastává např. raný Paul Althaus, naopak odmítá: „Pojem ‚poslední věci‘ jistě získává také axiologický význam. Avšak *primárně* má význam *teleologický*, a teprve na základě toho, právě na základě toho získává i ten druhý. (...) Blížkost a vzdálenost, přítomnost a budoucnost se v pojmu *eschatologie* nenacházejí, jak je tomu u Althause, v rovnováze, nýbrž v nejvyšší *nerovnováze*. Poslední věci nejsou přítomné a budoucí, nýbrž primárně, zcela a právě a nezrušitelně budoucí a *pak* a *jako takové* přítomné.“ (s. 378) Barthovi kritici vynášejí své soudy většinou pouze na základě Barthova druhého výkladu listu Římanům, kde skutečně můžeme číst i takové věty: „Copak už nikdy neskončí ty zbytečné řeči o ‚opozděné‘ parúzii? Jak se může opozdit něco, co podle svého pojmu vůbec nemůže ‚nastat‘? Neboť konec, zvěstovaný v Novém zákoně, není žádná časová událost, žádný bájný ‚zánik světa‘, je zcela a naprosto beze vztahu k nějakým dějinným, tellurickým nebo kosmickým katastrofám, nýbrž je skutečný *konec*, takový konec, že devatenáct set let nemá nejen malý, nýbrž žádný význam, co se týká jeho blízkosti nebo vzdálenosti... Kdo nám poroučí, abychom tuto věčnou pravdu – protože o ní lze hovořit *jen* v podobenství – oslabili na časovou skutečnost...?“ (*Der Römerbrief*, 2. Fassung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 91954, s. 484)

<sup>249</sup> Protologické koncepce nesmrtnosti se samozřejmě od sebe v mnohých ohledech odlišují. Všem jim je ale společný právě onen „únik“ před hamartiologií k protologii, od člověka propadlého smrti k člověku v jeho stvořitelské neporušitelnosti. Tak je tomu i u WOLFGANGA BEINERTA (Bamberg) ve stati *Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben*, *ThPQ* 125 (1977), s. 361, který již samotnému stvoření připisuje soteriologické zacílení: „Stvoření má samostatnost a jistou autonomii. Stvořitel tak bere své stvoření vážně. To však – působí-li Bůh z lásky – nemůže znamenat nic jiného, než že chce dovršení a dokonalost stvoření. Jeho stvořitelské konání směřuje ke spáse. (...) Faktický řád stvoření je tedy řádem spásy. Ta ale jakožto společenství nutně předpokládá trvání jsoučího. Stvoření jako důkaz Boží lásky vyžaduje trvalou existenci.“ Toto pojetí stvoření mu sice umožňuje, aby se vyhnul čistě „přirozenému“ zdůvodnění nesmrtnosti a viděl v ní již výraz Boží lásky ke svému stvoření. Nesmrtnost je tu ovšem opět zdůvodněna Božím příklonem k člověku ještě před hříchem a nezávisle na

překonání smrti není přirozenou možností stvořeného člověka, který může ve smrti obstát vlastně i bez Boha, nýbrž výhradně dílem Božím.<sup>250</sup> Katolická námitka, že nesmrtnost je přece Boží stvořitelství *dar*, nebere dost vážně infralapsární situaci člověka, který se právě věčnému společenství s Bohem vzepřel, pohrdl darem života a sám sebe uvrhl do nicoty. Stvořitelství zdůvodnění nesmrtnosti ignoruje hluboký zářez hříchu v lidské přirozenosti: *Post lapsum* už každé Boží uchování člověka ve smrti, o němž hovoří Ziegenaus, nelze pojímat jako *creatio continua*, nýbrž jediné jako Boží nepochopitelnou věrnost uprostřed bezvýchodnosti a ztracenosti člověka. Bůh setrvává ve svém dialogickém vztahu k člověku i *navzdory* odcizení vedoucímu nevyhnutelně ke smrti. Reformační „nedůvěra vůči přirozenosti, která je považována za infikovanou“, se přece nevyklučuje s uznáním hodnoty Božího stvoření, jak tvrdí Ziegenaus. Stvoření a hříšnost jako dva póly lidské existence charakterizují člověka jako vnitřně rozpornou, dvojznačnou bytost. Jestliže se někteří zastánci celostní smrti skutečně přibližují Ziegenausem kritizované „imputované spravedlnosti“, která hříšníka fakticky nechává ve smrti padnout, pak Ziegenaus zase jako by nic nevěděl o hlubokém, „smrtonosném“ odcizení, z něhož může být člověk vyveden jediné Bohem. Uznávají-li ovšem mnozí protestantští teologové, že *ospravedlnění* člověka skutečně proměňuje, pak by i Ziegenaus měl uznat, že *hřích* způsobil podstatnou změnu lidské přirozenosti, která je - ponechána sobě samotné – ohrožena smrtí.

## 5.2. Vzkříšení ve smrti?

### 5.2.1. Problém tělesné a duševní identity

Pro Ziegenause není vzkříšení ve smrti prvotně systematickou naukou, nýbrž spíše východiskem z pastorační obtíže, která vyvstává v okamžiku, máme-li v rámci teorie celostní smrti vysvětlit, „kde“ jsou naši zemřelí, „co“ je s nimi, když vlastně ani

---

něm, a tedy i nezávisle na Kristově spásném činu. Boží záchrana člověka ve smrti tak nakonec znamená pouze to, že Bůh respektuje samostatnou existenci člověka – ať už se obrátila proti Bohu či ne.

<sup>250</sup> Příliš nepomůže ujištění, že „přirozený“ v křesťanské tradici znamená „stvořitelství“, tedy Bohem darovaný, a proto i nesmrtnost je vždy něčím, za co člověk vděčí jediné Bohu. I tak platí, že dar nesmrtnosti (či nezničitelnosti) duše už člověku nemůže nikdo vzít, ani Bůh, který by zničením hříšníka zpochybnil své vlastní stvořitelství dílo, ani člověk sám, který není schopen svým hříchem vypadnout z Božího stvořitelství záměru, přestat být Božím stvořením, které má být uchováno i přes hranici smrti. Je možné sice říci, že i ve smrti je člověk zcela odkázán na Boha, avšak pouze v tom smyslu, že očekává, že mu Bůh jeho *immanentní* schopnost překonat smrt neodejme. Přirozeně-protologicky nesmrtný člověk nepotřebuje, aby byl ve smrti Bohem *zachráněn*.

nejsou<sup>251</sup>. Vzkříšení ve smrti dává na tyto otázky odpověď, která sice může být pro pozůstalé jistou útěchou, avšak na druhé straně se vyhýbá problému diskontinuity: jak může být vzkříšený člověk totožný s člověkem, který žil na této zemi, když přece ve smrti zcela zanikl?<sup>252</sup> Nemá-li být identita zemřelého a zmrtvýchvstalého nahrazena pouhou duplicitou, musí se opět postulovat nějaký nositel identity, který ve smrti nezaniká.<sup>253</sup> Výpověď, že zesnulí jsou již vzkříšení, je v teorii celostní smrti pouhým klamem.

Avšak ani poukazem k nesmrtelné duši není podle Ziegenause problém identity člověka v eschatologickém dovršení vyřízen. Chceme-li skutečně brát vážně jednotu duše a těla, musíme promýšlet i otázku identity pozemského a vzkříšeného těla, jakkoli je pro současné myšlení tato identita snad ještě větším kamenem úrazu než představa nesmrtelné duše. Ziegenaus se domnívá, že i v dějinách křesťanství byla právě numerická (individuální) identita vzkříšeného těla tím, co pohany na křesťanském učení o posledních věcech nejvíce dráždilo a co právě proto musela teologie vždy obhajovat.<sup>254</sup> Představa, že vzkříšené tělo má cosi společného s tělem pozemským, narážela především na skutečnost, že tělo se přece v průběhu lidského života proměňuje, takže tělesná totožnost přísně vzato neexistuje ani v pozemském životě. Není jasné, s jakým tělem by vlastně mělo být vzkříšené tělo totožné. Ziegenaus uznává, že identita těla je vždy relativní (nelze se proto uchýlovat k hrubě senzualistickým představám), ale přece „podstatná“<sup>255</sup>. Vzkříšením *těla* (*Auferstehung des Fleisches*,

---

<sup>251</sup> Ziegenaus hovoří dokonce o „horror vacui“ v evangelické teologii, který byl prý motivem ke sloučení smrti a vzkříšení do jediného okamžiku, srv. ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 118. Pochybuji, že tento strach z dlouhého mezičasu mezi smrtí a vzkříšením hrál u protestantských teologů skutečně nějakou roli. Žádný z nich totiž netvrdí, že by tento mezičas byl naplněn pouhou (hrůzu budící) nicotou. Podle zastánců celostní smrti se život člověka po smrti prostě neztrácí, nýbrž je uchován v Boží paměti, která jej podrží mnohem lépe, než by to dokázala nesmrtelná duše! Křesťanské zvěstování rozhodně nemusí být celostní smrtí dotlačeno ke zvěstování „materialistické pozice“, jak se domnívá Ziegenaus, neboť může vyzdvihnout právě tento moment Boží paměti, která nenechá člověka upadnout v naprosté zapomnění a nicotu. Bylo by nespravedlivé paušálně obviňovat zastánce celostní smrti z materialismu, protože jejich úmyslem je právě zvěstovat Boží budoucnost navzdory zničující moci smrti – třebaže zároveň nelze popřít, že často tiše přitakávají materialistické antropologii, redukující člověka na soubor materiálních vztahů.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 121-122

<sup>253</sup> Viděli jsme, že Greshake s takovým nositelem identity ve své teorii skutečně počítá. Nesmrtelná duše však podle něj nikdy neexistuje odděleně od těla; vždy je v jednotě s tělesností, byť tato tělesnost po smrti nemá materiální povahu.

<sup>254</sup> Tamtéž, s. 123

<sup>255</sup> Tamtéž, s. 124. JOHANNES STÖHR (*Jenseits*, s. 141) dokonce tvrdí, že numerická identita „patří k dogmatu víry“: církev vždy vyznávala, že budeme vzkříšeni v témže těle, které nyní máme. V oficiálních stanoviscích předreformacní církve pro toto tvrzení skutečně můžeme nalézt oporu, srv. např. 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)*

resurrectio *carnis*) „nikdy nebylo míněno pokračování této pozemské tělesnosti, nýbrž jejím proměna a oslavení“.<sup>256</sup> Proto bychom tuto věroučnou formuli a její trvalý obsah neměli diskvalifikovat jako naturalistickou a považovat ji pouze za výplod protignostické polemiky (jak to činí Greshake). Podle Ziegenause vyjadřuje jediné to, co měl na mysli již apoštol Pavel, když hovořil o pomíjícím, jež musí obléci nepomíjivost (1 Kor 15, 53). To znamená, že moje pomíjivé tělo bude skutečně *proměněno*, nikoli *nahrazeno* jiným tělem! Pokud by vzkříšené tělo nemělo s pozemským vůbec nic společného, nemělo by smysl hovořit o vzkříšení, nýbrž spíše o reinkarnaci.<sup>257</sup>

Ziegenaus rozlišuje trojí pojetí tělesné identity, přičemž uznává, že ani jedno z nich nevystihuje zcela adekvátně tajemnou skutečnost vzkříšení, a připouští, že naprosto uspokojivé řešení zřejmě ani nebude nalezeno.<sup>258</sup> Každý z následujících tří modelů má svá pro a proti:

a) *materiální* pojetí, které dominovalo v období patristiky (až na některé výjimky, např. Origenes), předpokládá plnou identitu pozemského a oslaveného těla. Jeho předností je, že vychází z Ježíšova vzkříšení jako normativního paradigmatu a podtrhuje proměnu *tohoto konkrétního pozemského* těla, které nemůže být vyňato z konečné spásy. Jeho nevýhodou ovšem je, že nebere v potaz proměny těla během života a nedokáže tak odpovědět na otázku, jaké tělo vlastně má být vzkříšeno; není myslitelné, že by byla vzkříšena veškerá masa hmoty, kterou člověk za celý života asimiloval.<sup>259</sup>

---

*surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus, et movemur*“ (DS 540); Symbolum Leonis IX (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); Conc. Lateranense IV (1215): „*omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant*“ (DS 801).

<sup>256</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 262

<sup>257</sup> Tamtéž, 258. Ziegenaus nepopírá, že i jiné formule vzkříšení (*corporis* resurrectio = Auferstehung des Leibes, resurrectio *mortuorum*) jsou legitimní, avšak pouze za předpokladu, je-li jimi označováno stále totéž: identita pozemského a oslaveného těla (s. 263-265).

<sup>258</sup> Tamtéž, s. 265; 270

<sup>259</sup> Tamtéž, s. 265-266. Potíží spojených s tímto pojetím vzkříšení je samozřejmě více. GRESHAKE je rozděluje do tří okruhů: „(1) Jak je to se vzkříšením té tělesné hmoty, na niž mají nárok různí lidé?“ (Příklad: člověk sněžený zvířetem, které se pak stane potravou jiného člověka.) „(2) Co znamená vzkříšení těla tváří v tvář tomu, že člověk prochází různými stádii od kojeneckého věku po věk stařecký? Vstanou z mrtvých všechna stádia? Pokud ano, jak si to máme představit? Pokud ne, nebude smrti vytržena veškerá skutečnost. Tělo mnohých lidí je nemocné, postižené, zmrzačené. Bude jako takové vzkříšeno? Pokud ano, jak potom může být řeč o ‚oslavení‘? Pokud ne, jak tu může být zachována identita? (3) Orgány těla slouží určitým funkcím a souvisejí s nimi, avšak tyto funkce nebudou ve stavu vzkříšení dále vykonávány (přijímání potravy, rozmnožování...) Co má znamenat jejich znovuobnovení?“ (*Resurrectio*, s. 287-288) Odpovědí na tyto otázky byl obvykle poukaz na Boží všemohoucnost.

b) *formální* pojetí, které se vyvinulo v období scholastiky (zvláště Petrus z Auvergne, Durandus de S. Porciano) jako reakce na slabiny pojetí materiálního, vychází z teze *anima forma corporis*, podle níž duše informuje neurčitou *materia prima*, která je pouhou potencí a čirou receptivitou vůči formě. Proto není nutné, aby vzkříšený přijal numericky tutéž hmotu, jakou měl v pozemském životě, protože skutečným nositelem identity je duše, která teprve prvotní potenciální hmotu určuje a informuje.<sup>260</sup> Nevýhody tohoto pojetí se přesně kryjí s výhodami pojetí předešlého: Podle Ziegenause tu není zohledněna skutečnost Ježíšova vzkříšení, které je nejen důvodem našeho vzkříšení, ale i jeho „archetypem“. Stalo-li se „materiálem“ Ježíšova vzkříšení skutečné Ježíšovo tělo a nikoli libovolná hmota, pak totéž musí platit i pro všeobecné vzkříšení. Z proměny těla se v tomto pojetí stává jeho nahrazení, nové stvoření. Jako katolický teolog nesmí Ziegenaus rovněž opomenout, že materiální identita musí být zachována přinejmenším u Mariina těla a u relikvií světců. Protiargumentem proti čistě formální identitě je také proměna *pozemských* těl těch lidí, kteří se dožijí parúzie.<sup>261</sup>

c) „*tvarové*“ (*gestaltmässige*) či *somatické* pojetí je zprostředkující pozicí mezi prvními dvěma řešeními. Je postaveno na rozlišování tělesného „tvaru“ či „podoby“ (*Leibgestalt* či prostě *Leib*, *sóma*) a těla (*Körper*, *sarx*). „Tělesná podoba znamená celostnost, konstituci, organické a strukturované; tělesná podoba zůstává při změně tělesného nezměněna. ‚Tělo‘ znamená jednoduchý součet, čistou kompozici, něco, co nemá rážbu přesahujícího celostního principu.“<sup>262</sup> Materiální identita (tedy identita těla-masy) je tu odmítnuta pro její naturalismus či fyzicismus, formální identita pro dualitu duše a těla, která je jejím předpokladem. I vůči této pozici má Ziegenaus výhrady:

„Kde je rozdíl oproti gnostickým představám, z nichž některé odmítaly pouze „tělesné“ tělo (*das ‚körperliche‘ Fleisch*)? Nemíří snad smysl mnoha výpovědí učitelského úřadu, podle nichž mrtví vstávají v těle (*im Fleisch*) nebo v tělech (*in den Körpern*), k tomu, aby celá stvořená skutečnost a tím i tělesnost měly podíl na oslavení? Existuje podoba nezávislá na tělesném substrátu? Garantuje tato podoba (*Leib*) - bez těla! (*ohne Körper*) - posmrtnou identitu (když se navíc podle zkušenosti při smrti rozpadá i tělesný tvar?)“<sup>263</sup>

V této koncepci zůstává nejasné, *co* vlastně bude oslaveno a produhovněno.

---

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 253; 265

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 266

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 265.

<sup>263</sup> Tamtéž, s. 269.

At' už si numerickou identitu v detailech představujeme jakkoli<sup>264</sup>, je jasné, že v myšlence vzkříšení ve smrti je implicitně popřena. „Vzkříšení ve smrti je v zásadě myslitelné jen na základě přesvědčení o formální identitě.“<sup>265</sup> V tom lze dát Ziegenausovi zapravdu, avšak nesmíme zapomenout, že Greshakeho pozice je mnohem diferencovanější; spíše se přibližuje třetímu (somatickému) modelu. Greshake přece též hovoří o identitě tělesnosti, která byla v průběhu životního příběhu lidským subjektem „zvnitřněna“, a tak se stala jeho trvalou a nezrušitelnou součástí. Tato tělesnost se ve smrti neztrácí, naopak vstupuje do konečného dovršení individua – to je vzkříšení ve smrti. Ovšem tělo, které tu na zemi po smrti zůstává, samozřejmě na tomto dovršení již nemá žádný podíl, nebo nanejvýš zprostředkovaně: skrze to, co během života „obtisklo“ do lidské duše. Tento důsledek však zastánci vzkříšení ve smrti nepovažují za slabinu své teorie, nýbrž naopak za její silnou stránku: jsou přesvědčeni, že podávají plausibilní a pro současného člověka akceptovatelné vysvětlení, jak může mít tělesnost účast na věčné spáse, aniž by se museli uchýlovat k fantastickým představám totožnosti atomů a molekul, z nichž se skládalo pozemské tělo.

### 5.2.2. Vzkříšení Ježíše Krista jako pravzor našeho vzkříšení

Hlavním argumentem, s nímž pro Ziegenause stojí a padá numerická identita, není ani tak přesvědčení o dovršitelnosti hmoty (jak je tomu u Ratzingera), nýbrž evangelijní zpráva o Ježíšově prázdném hrobu. Podle Ziegenause to byl také nejzávažnější důvod, proč raná církev tak důrazně obhajovala proti všem gnostickým tendencím vzkříšení *tohoto* těla, v němž nyní žijeme.<sup>266</sup> Vzkříšení ve smrti naproti tomu „implikuje, že Ježíš vstal z mrtvých na kříži a hrob nebyl prázdný.“<sup>267</sup> Ziegenaus uznává, že samotné objevení prázdného hrobu je víceznačnou událostí, která může být vykládána různě, např. tak, že bylo tělo ukradené. Pokud je ale „prázdný hrob předpokladem pro zvěstování velikonočního poselství a pokud Bůh toto vyprázdnění hrobu způsobil,

---

<sup>264</sup> J. Stöhr například rozlišuje mezi *totální materiální* identitou (ta se v Ziegenausově klasifikaci kryje s pojetím č. 1) a *substanciální numerickou* identitou, která je jakousi oslabenou verzí identity totální: „Duše nepřijímá veškerou, avšak přece do značné míry numericky tutéž hmotu, kterou informovala v pozemském životě – ovšem nikoli na základě přirozené moci těla nebo duše, nýbrž protože to tak uspořádá Bůh.“ (STÖHR, *Jenseits*, s. 144) Proto je dokonce potřeba trvat na jisté „morfologické podobnosti se smrtelným tělem“ (Tamtéž, s. 145).

<sup>265</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 124.

<sup>266</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 257; 266. Příznačné je, že Greshake o tomto motivu ve svém historickém přehledu různých koncepcí vzkříšení zcela mlčí a vyostřené „naturalistické“ a „senzualistické“ formulace církevních otců i oficiálních církevních prohlášení připisuje jednoznačně na vrub protignostické polemice.

<sup>267</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 124. Pozoruhodné je, že Greshake nevykládá, že Ježíšův hrob skutečně prázdný byl, avšak tuto skutečnost pokládá za pouhé „znamení“ vzkříšení, nikoli jeho „konkomitans“. srv. (*Naherwartung*, s. 180)

musíme se ptát, co toto vyprázdnění hrobu znamená a zda je tím míněno vzkříšení; tak to činila prvotní církev!“<sup>268</sup> Chápeme-li prázdný hrob jako „znamení“, musíme se ptát, zda je znamením toho, že „vzkříšení zahrnuje i tělo položené do hrobu, jak tomu rozuměla celá staletí, či pouze toho, že ve smrti není odříznuta kvintesence dějinně-tělesného života.“<sup>269</sup>

Tento argument by dle mého soudu neměl být ihned smeten ze stolu poukazem na sekundárnost evangelijního podání Ježíšova vzkříšení ani prohlášením, že přece věříme v Ježíšovo vzkříšení a ne v jeho prázdný hrob, který nemůže být důkazem tohoto vzkříšení. Odhlédněme nyní od skutečnosti, že prázdný hrob je skutečně exegeticky sporný (což ovšem na druhé straně neznamená, že by bylo možné ho hned označit za výmysl novozákonních pisatelů!), a uvažme i další důvody, které Ziegenaus předkládá:

„Vyprázdnění hrobu (někdy po pohřbení mrtvol) vylučuje vzkříšení ve smrti a zahrnuje mezičas, pokud nepřijmeme názor, že Bůh při vyprázdnění mrtvolu nějakým zázrakem zničil; to by byl teologicky jediný případ, že Bůh zničí jsoucnou, a sice právě inkarnované tělo, které je příčinou vykoupení a překonání smrti! Kristus je přece ‚počátek, prvorozený z mrtvých‘ (Kol 1,18), prapodoba smrti a zmrtvýchvstání. Potud si musí víra z něj brát měřítko, místo aby hledala měřítko pro Kristovo vzkříšení ve všeobecném zmrtvýchvstání. Pouze připomínám potíže, které vzkříšení ve smrti a ne-identita těla znamenají pro eucharistii a teologii bílé soboty.“<sup>270</sup>

Ziegenausova výtku je závažná: tvrdíme-li, že Ježíšovo tělo zůstalo v hrobě a zde posléze podleho zániku a že tato skutečnost je pro naši spásu vlastně bezvýznamná, dostáváme se do nebezpečné blízkosti doketismu a zpochybňujeme smysl inkarnace i Ježíšova vyvýšení. Co všechno vyplývá z výpovědi, že Ježíšovo pozemské tělo nebylo zahrnuto do vzkříšení a vyvýšení? Pokusme se spolu s Ziegenausem domyslet tuto výtku:

a) Ježíšovo tělo bylo pouhým nástrojem pro uskutečnění jeho pozemského poslání, který musel být v okamžiku, kdy bylo toto poslání dokončeno, odhozen. Nebylo tedy něčím, co k němu bytostně patřilo, kým on sám *byl* (Slovo se stalo tělem!), nýbrž pouze vnějším prostředkem k uskutečnění díla spásy. Tím je ovšem zpochybněno Ježíšovo plné lidství.

---

<sup>268</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 128

<sup>269</sup> Tamtéž, s. 128

<sup>270</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 124-125



b) Plná hypostatická unie trvala pouze do Ježíšovy smrti.<sup>271</sup> Vzkříšena již byla pouze Ježíšova duše, pokud ovšem jsme ochotni takto rozdělovat Ježíšovo lidství. Předpokládáme-li, že i Ježíš *totálně* zemřel (což je názor mnoha protestantských teologů), pak vlastně do jeho vzkříšení nevstoupilo *nic* z jeho pozemské existence. Shrnutí: Na pravici Boha Otce sedí *bud'* pouze Ježíšova duše se zcela nově stvořeným *tělem* v hypostatické jednotě s věčným Božím Synem *nebo* Boží Syn v hypostatické jednotě s nějakým nově stvořeným *člověkem*. Vzkříšený Kristus každopádně není plně totožný s pozemským Ježíšem, což vede vposledku i k popření spásného významu kříže: neměl by být Ježíš vzkříšen spolu s tělem, v němž trpěl a byl ukřižován?

c) To, co nebylo součástí Ježíšova vzkříšení a vyvýšení, nemůže být ani spaseno. Tělo je tedy vyňato ze spásy; nemůžeme očekávat jeho dovršení.<sup>272</sup>

Proti Ziegenausovi by bylo ovšem možno namítnout, že Ježíšovo vzkříšení, jakkoli je eschatologickou událostí předjímající dovršení každého člověka, nelze chápat jako „vzor“, podle něhož se bude odehrávat i naše vzkříšení.<sup>273</sup> Ježíšovo vzkříšení je událost spásy, na které má věřící podíl, avšak „neopakuje“ ji. Dovedeno do důsledku bychom i my měli například vstát z mrtvých (z hrobu!) třetího dne, což se zjevně neděje. Jestliže skutečně vstalo z mrtvých také Ježíšovo pozemské tělo, pak to můžeme považovat za singulární událost dějin spásy, jejíž jedinečnost je dána právě tím, že se jednalo o tělo *Spasitele*, tělo, které nebylo poznamenáno hříchem a nepodlehlo tedy ani zániku, i když spolu s námi hříšníky sdílelo osud smrti.

### 5.2.3. Problém „zvnitřnění“ hmoty

Další Ziegenausův argument proti vzkříšení ve smrti zazněl i u Ratzingera: je to požadavek dovršení hmotného světa:

„Dokonce i když tento pohled (tj. vzkříšení ve smrti) přijímá kontinuitu v duši, není Ježíšovo tělo oslaveno a přirozeně ani těla ostatních lidí, takže Greshake zcela konsekventně do svého systému nezasazuje ani žádnou novou zemi, ani soudný

---

<sup>271</sup> Ziegenaus připomíná, že podle církevních otců nebyla hypostatická unie nikdy přerušena, ani samotnou smrtí. „Smrt u Ježíše znamenala (jako u všech lidí) pouze oddělení těla a duše, avšak u Ježíše udržuje věčný Logos svou jednotu jak s duší (s níž sestupuje do podsvětí), tak i s tělem, které proto nepodléhá zkáze. Vzkříšení tedy nepřineslo žádné obnovení inkarnace, nýbrž jen spojení duše a těla, které bylo oslaveno.“ (ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 129)

<sup>272</sup> Srv. ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 128

<sup>273</sup> Již scholastika rozlišovala mezi *causa efficiens* a *causa formalis vel exemplaris* Kristova vzkříšení: první příčinná souvislost vypovídá, že Kristus *způsobí* naše vzkříšení, druhá kauzalita navíc ještě upřesňuje, že ho provede podle *vzoru* svého vlastního vzkříšení (*causa exemplaris* ovšem podle Tomáše Akvinského platí jen pro ty, kteří vstanou z mrtvých ke spáse). Viz GRESHAKE, *Resurrectio*, s. 335.

den. Jakou budoucnost zde má hmota? Nevede tato teologie k diskontinuitě mezi pozemskou a nebeskou skutečností?<sup>274</sup>

Greshakeho model zvnitřnění hmoty v subjektu, na základě něhož je možné myslet obnovení celého světa, Ziegenause nepřesvědčuje.

„Je možné se ptát, zda milióny let trvající kosmický vývoj může zároveň nalézt svůj obraz ve zvnitřnění v krátkém lidském životě. Spotřebovaná hmota na základě tohoto srovnání není vtažena do oslavení. A dále: 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 nesmrtnou duší v tradičním smyslu, v níž je právě tak přítomna její veškerá minulost, a touto osobou se zvnitřněným světem?“<sup>275</sup>

Ziegenausova námitka přesně odhaluje slabiny Greshakeho pozice: 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 („nevstoupilo“ do žádného životního příběhu), „na věky“ zůstává odděleno od Božího dovršení stvoření. Stejný osud ovšem nakonec potká i hmotu, která se do života lidí vepsala: bude uchována už jen jako pouhý otisk v konkrétním subjektu, jenž tuto pečeť přenáší i přes práh smrti, do setkání s Bohem. Avšak „pečetidlo“ samotné – tedy hmota - bude po svém použití odhozeno. Proti tomu Ziegenaus zdůrazňuje obnovu celého stvoření, které je spolu s člověkem vtaženo do spásy v Kristu, jak bible jasně dosvědčuje: „Nejen člověk, nýbrž veškerý kosmos je stvořen Bohem skrze Syna a je mu určen cíl. Hmotná oblast tak v žádném případě není jen surovinou určenou ke zpracování, nýbrž nese stopy Stvořitele a je určována finalitou.“<sup>276</sup> 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.<sup>277</sup> Tento (chceme-li: ekologický) aspekt je v Greshakeho a Lohfinkově eschatologii zcela zanedbán: Greshakeho 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 nesmírná 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.

---

<sup>274</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 125. Ziegenaus dokonce upozorňuje, že se tu Greshake velice přibližuje některým gnostickým systémům.

<sup>275</sup> Tamtéž, s. 127

<sup>276</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 273.

<sup>277</sup> Tamtéž, s. 274.

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. Upírat jí ho je povážlivou antropologickou redukcí eschatologie, pro niž má jedině člověk sám budoucnost!<sup>278</sup>

Tato antropologická redukce nakonec zasahuje v plné míře i lidské tělo, jakkoli právě ono se do osobního příběhu člověka vepsalo nejvýrazněji. Je-li hmota přítomna v dovršeném subjektu pouze v podobě jakéhosi otisku – byť trvalého, nezrušitelného -, pak skutečně neexistuje – jak Ziegenaus správně zjišťuje – žádný rozdíl mezi „anima separata“ a Greshakeho „konkrétní subjektivitou“. V křesťanství duše skutečně nikdy nebyla chápána jako abstraktní veličina, jak ji Greshake líčí.<sup>279</sup> Je téměř banalitou, že si duše s sebou nese svůj prožitý život a s ním i vše, co k němu patřilo – v první řadě zkušenost s vlastním tělem, ale i s nejrůznějšími vztahy, s hmotou, se světem. Zdá se, že Greshake podrobuje kritice představu duše, kterou si sám vytvořil či která alespoň v rámci *křesťanství* sotva mohla být zastávána.<sup>280</sup> Duše, která by v sobě neměla zapsán svůj životní příběh, v němž je jakýmsi způsobem „obsažen“ i svět, do něhož byla

---

<sup>278</sup> Jinou otázkou je, jakým způsobem dovršení kosmu proběhne. Podle Ziegenause katolické myšlení upřednostňuje spíše transformatorní pojetí, podle něž bude stvoření proměněno a oslaveno. Kontinuita mezi prvním a druhým (novým) stvořením musí zůstat zachována, protože jinak by kosmické očekávání, o němž hovoří Pavel (Ř 8), zůstalo nenaplněno. Anihilacionistické pojetí naproti tomu předpokládá naprosté zničení (prvního) stvoření na konci času, aby mohlo nastoupit stvoření nové. Tato teorie naprostého zániku světa je typická spíše pro reformační myšlení a souvisí prý s celkově negativním posuzováním pozemské skutečnosti a potažmo i s teorií celostní smrti: *annihilatio mundi* i *annihilatio hominis* vyrůstá z přesvědčení, že Boží eschatologické jednání je stvořením z ničeho, a proto musí být zdůrazněna radikální diskontinuita, zlom mezi prvotním a novým stvořením. Srv. Tamtéž, s. 277-279. Chybí-li ovšem mezi obojím jakákoli kontinuita, pak „je možné se právem ptát po smyslu prvotního stvoření: Proč Bůh přímo nestvořil to ‚druhé‘, nové? Tím by byli lidé ušetřeni mnohému utrpení!“ (Tamtéž, s. 116) Ziegenaus patrně neví, že myšlenka *annihilatio mundi* se objevuje pouze v *luterské* ortodoxii, avšak reformovaná tradice (k níž se v tomto bodě připojují i současní luterští teologové) uchovala tradiční představu *transformatio mundi*.

<sup>279</sup> Na tento fakt upozorňuje např. HEINO SONNEMANS ve své habilitaci *Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1984, s. 418: „Neboť ani ‚duše‘ v tradičním chápání nevstupuje do Boží blaženosti nedějinně, nýbrž skrze soud, který je bez tohoto jí vepsaného příběhu nemyslitelný: neboť soud se nekoná nad nějakým antropologickým principem, nýbrž nad člověkem, který dovršil svou cestu k Bohu.“ Zároveň ale připomíná, že Tomáš Akvinský výslovně odmítal označit oddělenou duši za „osobu“ nebo za „člověka“ (s. 458-459), protože je právě jen duchovním elementem, jemuž chybí plná personalita. Pro spravedlnost by proto mělo být řečeno, že nejen Greshakeho ztotožnění duše s abstraktní „monádou“, ale ani Ratzingerovo dále nereflektované ztotožnění duše a osoby není historicko-teologicky zcela obhajitelné.

<sup>280</sup> Podle Ziegenause nemůže být ani samotný Platón obviňován z toho, že pojmá duši čistě abstraktně a nedějinně. Nelze sice popřít jeho tendenci k určité „depersonalizaci“ duše, která se stále více přibližuje věčným idejím, avšak tato duše po smrti podstupuje soud, který by přece neměl smysl, pokud by duše nebyla svým osobním příběhem zformována do určité nezaměnitelné podoby. (Srv. ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 122-123). Také J. STÖHR se na adresu Greshakeho ptá: „Kdo kdy tvrdil, že duše odchází na onen svět nezasažena svými zkušenostmi z tohoto světa?“ (*Jenseits*, s. 134)

vetkána, by stěží mohla být nositelem kontinuity a identity člověka, protože pro tuto identitu je prožitý příběh právě konstitutivní. Je-li tomu ovšem tak, pak to má pro Greshakeho fatální důsledky: 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. To je konsekvence, kterou Greshake sám patrně nikdy neuvážil. Celostní antropologie, k níž se Greshake vehementně hlásí, se v jeho vlastní eschatologii ocitá v troskách. Eschatologickou budoucnost nemá totiž dokonce ani lidské tělo, které patří na stranu nedovršitelné hmoty, ale pouze duše samotná!

#### **5.2.4. K reinterpretaci parúzie v setkání s Kristem ve smrti**

Ziegenaus připomíná, že myšlenka vzkříšení ve smrti s sebou nese také naprostou demytologizaci parúzie, která z konečného Kristova příchodu na tuto zem a definitivního prosazení jeho vlády činí individualizované „příchody“ jednotlivých lidí ke Kristu. Proti tomu Ziegenaus zdůrazňuje: Vyznáváme-li Kristův první příchod (inkarnaci), pak nám přece nic nebrání v očekávání jeho druhého příchodu! Nemá-li zůstat inkarnace pouze jakýmsi neúspěšným „pokusem“, tedy fakticky neuskutečněnou, protože nikdy nedokončenou spásou světa, pak je parúzie nezbytná.<sup>281</sup> Tvrdí-li Lohfink, že oslavený čas je sklizní času pozemského, pak přece i Ježíšův pozemský čas, jeho životní cesta musí dospět do okamžiku sklizně, konečného dovršení.

„Tato Kristova sklizeň se však odehraje v onom dni, ve dni jeho univerzálního uznání a prosazení jako Vykupitele a Soudce a Pána. Právě teze o dovršení času a dějin každého člověka tedy vyžaduje pokračování Kristova příběhu po smrti, neboť jeho dějiny dospívají ke svému závěru teprve společně s dějinami všech jednotlivých lidí.“<sup>282</sup>

Nemají-li dějiny konec (jak tvrdil zpočátku Greshake a jak tvrdí Lohfink), nebude ani Ježíšovo spásné dílo nikdy ukončeno a dovršeno. „Jeho mesiášské poslání je naplněno přece teprve tehdy, když je zbaveno moci vše protibožské, démonské moci a konečně smrt, když bude Bůh všechno ve všem.“<sup>283</sup> Tuto výpověď podle Ziegenause nelze demytologizovat, protože nepatří pouze k dobovým obrazným prostředkům vyjádření, od nichž je možné odhlédnout, nýbrž k jádru novozákoní zvěsti. V rané Greshakeho eschatologii k definitivnímu příchodu Božího království nikdy nedojde: Bůh vítězí pokaždé pouze parciálně nad smrtí jednotlivců, zatímco

---

<sup>281</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 130

<sup>282</sup> Tamtéž, s. 131

<sup>283</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 231

„na této dějinné ose se stále znovu umírá, démonické mocnosti a smrt tedy nikdy nejsou zbaveny své moci. Podle Greshakeho dospívá ... pouze jednotlivec a jeho dějiny k dovršení, mají cíl a budoucnost, nikoli však lidstvo, církev a svět.“<sup>284</sup>

Avšak nedospějí-li dějiny ke svému naplnění, nemůže k němu dospět ani konkrétní jedinec. Společenství těch, kdo jsou už nyní u Pána, totiž nemůže být dovršeným společenstvím, nýbrž pouhým mezistavem až do chvíle, kdy Kristus přijde na tento svět prosadit s konečnou platností svou vládu. Neboť „dovršení vyžaduje nejen jednotu těla a duše, nýbrž také překonání napětí mezi člověkem na jedné straně a světem a dějinami na straně druhé.“<sup>285</sup>

Jak tedy máme Kristův druhý příchod chápat, máme-li se vyhnout antropomorfním a mytologickým představám a zároveň podržet obsah tohoto věroučného článku, jehož se nesmí víra zřít? Především je podle Ziegenause potřeba odpoutat se od prostorových kategorií, s nimiž apokalyptika pracuje. Kristus se po svém vzkříšení a vyvýšení nenachází ve zcela transcendentní oblasti, která je oddělena od pozemské imanence a z níž by se na konci dějin „vrátil“ zpět na zemi. Kristus není vzdálen, nýbrž skrytě přítomen, takže jeho druhý příchod nelze chápat jako „návrat“, nýbrž spíše jako zjevení, epifanii, vystoupení ze skrytosti, zviditelnění jeho slávy a jeho království. Nebude se tedy jednat o apokalyptické sestoupení z nebe, avšak přece to bude událost zasahující *tento* svět a *tyto* dějiny.<sup>286</sup> Den Páně se ovšem bude lišit od všech ostatních dějinných dnů tím, že bude zároveň *ukončením* dějin a konečným průlomem eschatonu. Podobně jako Ježíšovo vzkříšení stojí „na hranici“ mezi empirickými dějinami (prázdný hrob!) a mimoempirickou skutečností, lze i o parúzii říci, že je okamžikem v dějinách, který tyto dějiny zároveň ukončuje, transcenduje a vyzdvihuje do konečného naplnění; stojí na hranici mezi časem a eschatonem. Při vší nutné demytologizaci některých představ

---

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 231. Ziegenaus je přesvědčen, že v 1Kor 15,20-28 je jednoznačně řeč o univerzálním a definitivním charakteru spásy, který Greshake nebere v úvahu.

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 232; Ziegenaus upozorňuje též na přímou souvislost mezi popřením konečného dovršení světa s popřením jeho začátku: je-li odmítnuta „nová země a nové nebe“ jakožto překonané mytologumenon, je odtud jen krok k odmítnutí stvoření světa ve smyslu reálného počátku, jak je tomu např. u Bultmanna. U Lohfinka vskutku můžeme říci: „Náš model má tedy tu výhodu, že může ponechat zcela otevřenu otázku, zda existuje v lineárním čase nějaký konec světa, a analogicky i otázku, zda existoval časový počátek světa. Obojí vůbec není pravá teologická otázka. Teologicky legitimní je pouze otázka po *stvoření* a po *dovršení* světa, nikoli však otázka po *časovém* počátku a po *časovém* konci téhož.“ (*Naherwartung*, s. 73) Ziegenaus naproti tomu tvrdí, že oba páry otázek – po stvoření a dovršení světa na jedné straně a po počátku a konci světa na straně druhé – nelze od sebe oddělit. Svět nemůže být dovršen, pokud ještě nedospěl do svého konce, stejně jako nemůžeme říci, že byl stvořen, pokud již vždy existoval spolu se svým Stvořitelem.

<sup>286</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 235-236

spojovaných s Ježíšovým druhým příchodem se nelze vzdát této jeho vazby na pozemské dějiny, které v něm nalézají svůj konečný cíl.<sup>287</sup>

### 5.3. Zhodnocení

Jaký je tedy výtěžek Ziegenausovy analýzy eschatologického modelu vzkříšení ve smrti? Je tento model nosnou alternativou k dvoupólové eschatologii?

„Tradiční katolický pohled sice s sebou nese některé potíže, zvláště vzhledem k individuálnímu dovršení ve zření Boha před vzkříšením, ale ty jsou již předem dány v dopisu Filipským. Vzkříšení ve smrti však nadhazuje ještě větší problémy, protože individualizuje dějiny a bere je méně vážně, má sklon k diskontinuitnímu myšlení, a co se týče teologie hmoty, pozemské skutečnosti, vzkříšení a nové země, nedokáže podržet vlastní náběhy k silnější integraci těla, světa, dějin. Tradiční pohled je dějinnému a spásně-ekonomickému myšlení a vzkříšení více a snaději práv a může se opřít o širokou biblickou základnu. Kde však Písmo jednoznačně učí vzkříšení ve smrti, kde Boží ekvidistanci ke každému okamžiku dějin, jsou-li tyto dějiny dějinami spásy?“<sup>288</sup>

Ačkoli není možné s jednotlivými Ziegenausovými názory vždy souhlasit, přece se zdá, že jeho závěr správně postihuje problematičnost nových eschatologických pokusů (nejen) v katolické teologii. Znehodnocení dějin je skutečně přímým důsledkem atemporální varianty vzkříšení ve smrti. Také Greshakeho požadavek větší integrace těla a světa do dovršení zůstává nakonec v jeho vlastní koncepci nenaplněn.

## 6. Římský list k některým otázkám eschatologie

Do eschatologických diskusí posledních desetiletí významně zasáhla též Kongregace pro nauku víry, která 17. května 1979 zveřejnila papežem schválený *List k některým otázkám eschatologie*, adresovaný všem biskupům a členům biskupských konferencí. List, nesený obavou o postupné zkreslování a zpochybňování některých věroučných pravd týkajících se posledních věcí člověka, zmiňuje eschatologické kontroverze posledních let, které prý vedly ke znejistění a zmatení věřících zejména v otázce

---

<sup>287</sup> Tamtéž, s. 236-237

<sup>288</sup> ZIEGENAUS, *Auferstehung*, s. 132.

mezistavu mezi smrtí a všeobecným vzkříšením z mrtvých. Právě tuto otázku chce list svým stanoviskem vyjasnit. Je podáno v sedmi bodech, které tu stručně shrnu:<sup>289</sup>

- 1) Církev věří ve vzkříšení z mrtvých.
- 2) Vzkříšení se týká celého člověka.
- 3) Církev zastává „přetrvávání subsistence duchovního elementu po smrti, který je vybaven vědomím a vůlí, takže přetrvává ‚já člověka‘, byť v mezidobí postrádá doplnění celého těla.“ Tento element je nazýván duší; tento pojem má v bibli sice různý význam, ale je pevně zakořeněn v tradici a je nezbytný jako „jazykový výraz k podpoře víry“.
- 4) Odmítnuty jsou takové způsoby myšlení a řeči, které podřívají smysl modliteb, pohřebních ritů a kult mrtvých a činí je nesrozumitelnými.
- 5) Církev očekává parúzii, která není totožná se situací člověka bezprostředně po smrti.
- 6) Tělesné oslavení (nanebevzetí) panny Marie je jedinečnou předjímku onoho oslavení, které je určeno pro všechny ostatní vyvolené.
- 7) Církev věří v blaženost spravedlivých, kteří jsou u Krista, ve věčný trest hříšníků, který zasáhne celé jejich bytí, v očišťování vyvolených, které je od trestu zavržených zcela odlišné. Odmítnuty jsou svévolné představy o údělu zesnulých; zvláštní úctu naopak zasluhují obrazy obsažené v bibli, jejichž smysl má být odhalován a nikoli zastírán.

Ačkoli tu nejsou přímo „anatematizovány“ žádné konkrétní názory, není těžké odhalit, proti kterým koncepcím a dokonce proti kterým teologům je římský list namířen. Kongregace se zřetelně přiklání k tradiční bipolární eschatologii a navrhuje prakticky všechny nové interpretace eschatologických témat. Ačkoli vyhlášení kongregace okamžitě podnítilo bouřlivé diskuse o jeho „správné“ interpretaci<sup>290</sup>, je jeho záměr dosti zřetelný.

1) Odmítnuty jsou především všechny podoby teorie vzkříšení ve smrti, a to dokonce hned několikrát, pokaždé z jiné perspektivy. Vzkříšení celého člověka je jasně odděleno od přetrvávání duše v mezistavu, která postrádá plnou tělesnost. Eventuální vztah

---

<sup>289</sup> Vycházím z německého znění tohoto dokumentu, podaného GOTTFRIEDEM BACHLEM (*Über den Tod und das Leben danach*. Graz-Wien-Köln: Styria, 1980, s. 135-141).

<sup>290</sup> Srv. např. RATZINGER, JOSEPH, Zwischen Tod und Auferstehung. Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie. *IkaZ* 9 (1980), s. 209-226; RUH, ULRICH, Die letzten Dinge. Eine Erklärung der Glaubenskongregation. *HerKor* 33 (1979), s. 436-438; BACHL, GOTTFRIED, *Über den Tod und das Leben danach*. Graz-Wien-Köln: Styria, 1980, s. 135-157.

oddělené duše k hmotě je sice připuštěn, ale zároveň je řečeno, že se právě o *plnou* tělesnost ještě nejedná.

2) Proti představě posmrtného vstupu člověka do posledního dne parúzie a všeobecného vzkříšení je důrazně postavena parúzie na konci času, oddělená od individuálního setkání člověka s Bohem ve smrti. Také připomínka modliteb za zemřelé ukazuje, že není možné hovořit o eschatonu ve smrti, protože pak by nemělo vůbec smysl se za zesnulé přimlouvat.

3) Rahnerova interpretace dogmatu o Mariině nanebevzetí, která se stala jednou z opor rodící se koncepce vzkříšení ve smrti, je též zřetelně odmítnuta. Oslavení Mariina těla je *předjímka* všeobecného zmrtvýchvstání, nikoli počátek procesuálního vzkříšení či model, podle něhož se již nyní odehrává.

Zatímco obhájci tradiční eschatologie římský list uvítali, zastánci nových eschatologických teorií byli naopak nuceni prokázat svou pravověrnost, tedy představit své názory tak, aby nebyly v rozporu s oficiálním učením. Takovou obhajobu předložil především sám Gisbert Greshake, aby ukázal, že tento list není namířen proti němu a ani proti němu nemůže být použit, je-li správně interpretován. To, že magisterium prohlašuje „duši“ za nepostradatelný výraz řeči víry a teologie, Greshakeho neznepokojuje; protože on sám pojem duše nikdy neodmítal a naopak jeho nutnost vždy obhajoval, může se k této „teologické jazykové úpravě“ bez obtíží připojit – ovšem za předpokladu, že magisterium pojem duše a způsob její existence po smrti nedefinuje způsobem, který se od Greshakeho koncepce odchyluje.<sup>291</sup> Ratzingerova „rigorózní“ a údajně jediná správná interpretace římského listu (tj. jeho článek *Zwischen Tod und Auferstehung*) podle Greshakeho uměle sugeruje rozpory tam, kde nejsou. Ratzinger prý odmítá připustit, že by římskému listu odpovídala i jiná, než právě Ratzingerova eschatologie.<sup>292</sup>

Greshake sám označuje problematiku dovršení hmoty za „trvalou věčnou diferenci“ mezi ním a Ratzingerem, avšak zásadně odmítá zde spatřovat diferenci mezi svým pojetím vzkříšení ve smrti a věroukou magisteria.<sup>293</sup> Podnět k pochybnostem o Greshakeho pravověrnosti by mohla zavdat věta o přetrvávání „já“ člověka (duchovního elementu), které postrádá plnou tělesnost. Greshake však upozorňuje na skutečnost, že v původním listu adresovaném všem biskupům vedlejší věta o „plné tělesnosti“ chyběla a objevila se až v pozdějších vydáních; to je podle něj indicie, že v této věci neměla kongregace víry zcela jasno a snad existovaly i protichůdné názory.<sup>294</sup> I tak je podle

---

<sup>291</sup> GRESHAKE, *Naherwartung*, s. 186-187

<sup>292</sup> Tamtéž, s. 187-189

<sup>293</sup> Tamtéž, s. 189-190

<sup>294</sup> Tamtéž, s. 190



Greshakeho výsledná podoba vyjádření kongregace „mimořádně mnohoznačná“ a může vyvolat „nedorozumění platónského dualismu“. Stejně tak ovšem může být vykládána ve smyslu vzkříšení ve smrti, je-li „plnou tělesností“ míněno nikoli navrácení těl duším na konci času, nýbrž dokončení procesu vzkříšení, který již probíhá.<sup>295</sup> Vždyť přece vzkříšený subjekt až do okamžiku, kdy vstane z mrtvých poslední člověk, skutečně postrádá svou plnou tělesnost, protože ještě nedospěl do dovršení celý svět, s nímž je nesčetnými vztahy propojen a který tedy tvoří součást jeho vlastní tělesnosti (je jeho „Gross-Leib“, jak Greshake s oblibou říká): „Dovršené je vzkříšení probíhající ve smrti člověka teprve tehdy, je-li plná tělesnost (= souhrn všech bytostných vztahů člověka) skryta v Bohu a Bůh je ‚všechno ve všem‘“<sup>296</sup>

Tento závěr vypadá jako mistrovský kousek účelové interpretace, která jde zcela proti duchu interpretovaného textu, avšak je nutné uvážit důležitý Greshakeho postřeh: Co má římský list na mysli oním „já“ člověka? Jestliže podle konsensu všech disputujících autorů vstupuje člověk do smrti jako duše nesoucí v sobě svůj životní příběh a zvnitřněný hmotný svět, pak je otázka, zda může být toto „já“ totožné toliko s „duchovním elementem“. „Plná tělesnost“ přece nemusí na konci věků doplnit zcela chybějící tělesnost, nýbrž právě „částečnou“ tělesnost – totiž zvnitřněné tělo, kterým člověk jakožto duše je.<sup>297</sup> Kongregace se tedy sice vymezila proti nepřipustným eschatologickým modelům, avšak zdaleka nepřinesla jednoznačné řešení problematiky, nýbrž spíše problémy ještě zmnožila. Tím, že bez dalšího upřesnění ztotožnila „já“ s „duchovním elementem“ a „duší“, sama ještě více rozdmýchala spor různých interpretací.<sup>298</sup>

---

<sup>295</sup> Tamtéž, s. 191

<sup>296</sup> Tamtéž, s. 192

<sup>297</sup> V této souvislosti je často uváděn Tomášův názor, že „anima humana non est ego“ (STh I q 29 a 1). To znamená: *bud'* je člověk po smrti pouze duchovním elementem, a není tedy vpravdě lidským „já“, *nebo* je v jistém (blíže těžko definovatelném) smyslu tělesnou existencí, a pak sotva může být pouze jakousi amputovanou duchovní složkou.

<sup>298</sup> Navzdory svému varování před svévolným zneužíváním jazyka víry a zvěstování sama dluží přesné vymezení jednotlivých pojmů, s nimiž pracuje. Viděli jsme, že i J. RATZINGER vyzývá k ochraně tradičního jazyka zbožnosti a teologie a obviňuje zastánce vzkříšení ve smrti, že se se svou „lingua docta“ uzavírají do ghetta nesrozumitelnosti a nekomunikovatelnosti. Je ovšem otázka, zda řeč o „já“ člověka přetrvávajícím po smrti a o subsistenci duchovního elementu ke kýžené srozumitelnosti (zvláště pro nepoučeného věřícího, kterého má Ratzinger i kongregace stále na mysli!) skutečně přispívají. „Jak si má ‚jednoduchý věřící‘ představit nějaké ‚já‘?“, ptá se HERBERT VORGRIMLER, *Tod als Thema*, s. 54)

## IV. ČLOVĚK MEZI SMRTÍ A VZKŘÍŠENÍM: PROBLÉMOVÉ OKRUHY

Po představení názorových pozic nejdůležitějších zastánců i odpůrců teorie vzkříšení ve smrti se chci v následujících kapitolách vrátit k jednotlivým tematickým okruhům, které se v průběhu diskuse vykrytalizovaly. Zároveň tu zmíním i stanoviska některých dalších autorů, kteří se k otázce vzkříšení ve smrti a k tématům s ní souvisejícím vyjadřovali. Tak vznikne ucelenější a systematictější přehled jednotlivých dílčích problémů a ohnisek diskuse, z něhož již budou moci být vyvozeny předběžné závěry a vyhodnocení.

### 1. K otázce materiality vzkříšení a „nové země“

Greshakeho pojetí vzkříšení ve smrti bylo na rozdíl od Lohfinkovy koncepce, o níž bude ještě řeč ve zvláštním oddíle, mnohokrát označeno za plnohodnotnou alternativu tradičního bipolárního eschatologického modelu. Alternativou, která sice není naprosto harmonickým a bezrozporným systémem (což ostatně sotva lze od nějaké eschatologické teorie očekávat), ale která alespoň daleko více problémů řeší než nechává otevřených. Jediným sporným bodem – vedle otázky, zda pozemské dějiny musí mít konec, v níž Greshake zjevně zpočátku sám neměl zcela jasno a kterou nakonec zodpověděl kladně – byla problematika tělesnosti vzkříšení a eschatologické budoucnosti kosmu.

Greshakeho pojetí vzkříšeného těla bylo ovšem pro mnohé právě naopak myšlenkově nejsilnější součástí jeho eschatologie; Greshake sám ostatně na něm nehodlal nic měnit, zatímco o jiných bodech své koncepce (např. o pojetí duše) byl ochoten diskutovat. Nejen, že mohla odpadnout současnou celostní antropologií těžko akceptovatelná *anima separata*, ale především již nemuselo být vzkříšení popisováno jako mytologicky působící rekonstrukce pozemského těla, nýbrž jako vstup do radikálně jiné reality, kterou pro nás připravil Bůh. Právem ovšem byla položena otázka, zda je vůbec ještě možné zvnitřněné tělo nazývat tělem. S tím přímo souvisí i otázka, zda stvoření dovršené pouze jako moment lidské subjektivity je onou „novou zemí“, o níž hovoří bible. Neměla by být hmotě přiznána i v Božím království samostatnost, která sice nepochybně má vztah k duchu, ale právě v tomto vztahu je od ducha *odlišená*? Zastavme se nyní u některých dalších autorů, kteří Greshakeho pozici dále rozvíjeli.

## 1.1. Proměna skrze smrt (Magnus Löhrer)

Greshakeho pojetí tělesnosti vzkříšení obhajuje například švýcarský systematik MAGNUS LÖHRER (Řím, Einsiedeln). Striktně odmítá Ratzingerův názor (ačkoli tu Ratzingera přímo nejmenuje), že vzkříšení ve smrti odporuje očividné skutečnosti, že tělo právě zemřelého člověka zjevně vzkříšeno není a posléze dokonce podléhá zániku. Tento názor ignoruje skutečnost, že smrt tvoří eschatologickou hranici, *za níž* je teprve myslitelný věčný život. Dovězení jedince i světa je možné jedině tehdy,

„vycházíme-li z radikální proměny skrze smrt. Názor, že mrtví jakoby znovu vstanou z hrobů, je zcela nepřiměřený, protože by tímto způsobem nebyl dosažen přechod z tohoto času do věčného života. Celý děj by zůstal v rámci tohoto času a tohoto světa. K eschatonu by tedy právě nevedl.“<sup>299</sup>

Löhrer varuje před vulgárně-naturalistickým chápáním vzkříšení, k němuž se sice Ratzinger explicitně nepřihlásil, ale značně se k němu přiblížil svým neudržitelným poukazem na tělo ležící v rakvi, sloužící jako důkaz, že vzkříšení ještě neproběhlo.

Je-li ale vzkříšení skutečně *přechodem* z času do věčného života, nemělo by mít svůj „počátek“ v *tomto* světě, jakkoli jeho „konec“ jistě náš čas a svět transcenduje? Jinými slovy: Není vzkříšení – nakolik si zaslouží nést tento název – proměnou, která se odehraje *na této* skutečnosti, v níž žijeme, tj. která na ni nějak navazuje? Jinou otázkou samozřejmě je, jak (a zda vůbec!) si tento „počátek“ či „návaznost“ máme představit. Jestliže však dovězení není absolutním zánikem našeho světa a stvořením světa č. 2., nýbrž jeho transformací, pak by měla křesťanská eschatologie – při vši nezbytné zdrženlivosti ke konkrétním představám – trvat na tom, že průlom eschatonu není událostí stojící mimo náš svět a dějiny, nýbrž událostí *dovršující* naše dějiny a *proměňující* náš svět. Slovo „událost“ tu lze samozřejmě užít pouze analogicky, neboť se jím označuje skutečnost stojící přesně na hranici času a dovězení, v němž náš pozemský čas přestává plynout.

Löhrer je přesvědčen, že má-li vzkříšení stát „v těsné souvislosti se smrtí“, je nutné opustit představu vzkříšení těla jako „chemicko-biologického substrátu, který člověk sdílí společně s ostatními živými bytostmi“<sup>300</sup>. Toto tělo (Körper) nebude dovězeno, avšak to neznamena, že by tím byla lidská tělesnost vyloučena z konečné spásy, jak se obává Ratzinger. Tělesnost (Leiblichkeit či jednoduše Leib), která je „dějinným konkrétním výrazem sebeuskutečnění člověka ve světě“, „reálným symbolem

---

<sup>299</sup> LÖHRER, MAGNUS, Auferstehung der Toten und/oder Unsterblichkeit der Seele. In: GASSER, ALBERT (Hg.): *Tod als Grenze zu neuem Leben – Fragen nach den „letzten Dingen“*. Zürich: NZN, 1993, s. 62

<sup>300</sup> Tamtéž, s. 63

schopnosti člověka komunikovat s ostatními“, naopak do vzkříšení zahrnuta bude, protože je „něčím mnohem hlubším než biochemická realita těla“.<sup>301</sup>

Co tedy vlastně bude vzkříšeno? Má tato oslavená „tělesnost“ vůbec ještě něco společného s hmotou, se světem? Ukazuje se, že Löhrer – stejně jako Greshake – sice hovoří o vzkříšení těla či tělesnosti, ale de facto tím míní pouze určitou dimenzi duše: „člověk nalezne své dovršení ve své tělesnosti, to znamená ve všem, čím se ve své tělesnosti v dějinách stal.“<sup>302</sup> Tělesnost tu znamená lidský životní příběh, který se uskutečňoval v těle a trvale se vepsal do lidského subjektu – stejně jako jsou třeba vrásky v obličejí starého člověka takovouto nesmazatelnou stopou konkrétního životního osudu. Je otázkou, zda by tělesnost, má-li navíc být prostředkem komunikace i mezi vzkříšenými lidmi (jak zdůraznil už Greshake), neměla být něčím více než pouhou vzpomínkou na prožitý život. I když odmítneme hrubě materialistické chápání vzkříšení, které – jak poznamenává Löhrer – odmítl už apoštol Pavel, musíme se ptát, zda proměněná a obnovená tělesnost nebude něčím víc než pouhým koncentrátem biografie lidského subjektu.

## **1.2. Univerzální eschatologie? (Medard Kehl)**

Greshakeho odsouzení „fyzikální“ materiality vzkříšení jde ruku v ruce s popřením hmotného dovršení celého světa, s nímž je člověka právě skrze své tělo nerozlučně spjat. Bude-li se Boží království týkat pouze společenství lidských subjektů, které si s sebou nesou své životní příběhy, není již možné hovořit nejen o spáse celého člověka, nýbrž ani o dovršení *světa*. Jak ale tento názor můžeme uvést v soulad s nepopíratelným biblickým svědectvím o vykoupení celého stvoření?

### **1.2.1. Transcendentní dovršení**

Tuto otázku si položil jezuitský systematik MEDARD KEHL (Frankfurt am Main). Připomíná, že biblicky chápané Boží království se vyznačuje univerzalitou smíření dějin a stvoření, které zasáhne „*celou* skutečnost individuálních a sociálních lidských dějin spolu s přírodou a kulturou, která se stala vpravdě lidským životním světem člověka“; spasené lidstvo bude žít „uprostřed stvoření osvobozeného od všech destruktivních sil.“<sup>303</sup> Zároveň se však Kehl distancuje od apokalyptické představy Božího zásahu, kterým budou ukončeny dějiny a svět a zároveň bude stvořen svět nový, s obnoveným

---

<sup>301</sup> Tamtéž, s. 63-64

<sup>302</sup> Tamtéž, s. 64

<sup>303</sup> KEHL, MEDARD, *Eschatologie*. Würzburg <sup>2</sup>1988, s. 230-231

lidstvem a vykoupným stvořením.<sup>304</sup> Tuto představu dnes již nemůžeme sdílet – nejen proto, že se neshoduje s dnešním obrazem světa, ale i z důvodů teologických (které naznačil též Löhrer): Má-li být budoucí vykoupný svět definitivně zbaven smrti a všeho utrpení, je nemožné ho ztotožnit s nějakou budoucí fází *těchto empirických* dějin světa. Obnovené univerzum s obnoveným lidstvem tedy musí být tomuto světu *zcela* transcendentní, nemůže zůstat spoutáno dějinnou realitou ani naší časoprostorovou rovinou.

„Bez vtažení (předcházející) smrti do podoby dovršení Božího království by zůstala každá řeč o *dovršení* ještě stále nějak omezena na (starou či novou) dějinnou budoucnost, což je samo v sobě rozporné. Neboť dokud lidské svobodné dějiny nějakým – byť nově stvořeným způsobem – pokračují a pokud každý život může být přiměřeně ukončen jedině smrtí, nedá se žádný dějinný (a tedy stále zásadně změnitelný, zdokonalitelný) stav označit jednoduše jako ‚dovršení‘.“<sup>305</sup>

Názor, že dovršený svět je skutečností transcendující naši empirickou realitu a že dějiny mohou dospět do svého naplnění teprve v okamžiku, kdy zároveň budou definitivně ukončeny, by pravděpodobně mohli sdílet i odpůrci teorie vzkříšení ve smrti. Nemůžeme jim podsouvat, že si představují „novou zemi“ v naivně-mytologických obrazech a že dovršení lidstva situují do těchto dějin. Také oni přirozeně uznávají, že předpokladem konečného průlomu Božího království je radikální transformace světa, který musí nejprve „projít smrtí“, aby mohl být obnoven. Trvají pouze na tom, že se bude (1) jednat o proměnu *tohoto* světa, nikoli o nahrazení našeho světa jiným (moment kontinuity), a že (2) bude skutečně do dovršení vtažen *celý svět*, nikoli pouze množina lidských subjektů (moment univerzality). Teorie vzkříšení ve smrti ovšem oba tyto podstatné momenty ruší, a tak nepřipustně zkracuje obsah křesťanského očekávání posledních věcí. Také Kehl přes všechny proklamace o univerzalitě spásy eschatologii vposledku redukuje na spásu společenství jednotlivců, jak bude vzápětí zřejmé.

### **1.2.2. Dovršení stvoření skrze vztah k člověku?**

Dovršení stvoření je podle Kehla „*vyzvižení* (Aufgehobensein) těchto lidských dějin (v jejich individuální, sociální a univerzální dimenzi) v Božím životě.“<sup>306</sup> Toto „Aufgehobensein“ znamená (hegelovsky) zároveň trojí: uchování, odstranění všeho negativního, protibožského a neintegrovatelného a konečně oslavení, vyzvižení do vykoupného stavu.<sup>307</sup> Avšak *co* z lidských dějin se všemi jejich dimenzemi vlastně

---

<sup>304</sup> Tamtéž, s. 232

<sup>305</sup> Tamtéž, s. 234

<sup>306</sup> Tamtéž, s. 235

<sup>307</sup> Tamtéž, s. 236

může být dovršeno? Kehl přejímá Rahnerovu tezi, že o skutečném dovršení můžeme hovořit jedině u člověka, který se může „ve svobodě otevřít Boží lásce a odtud obdržet svou novou, definitivní, od prostoru i času oproštěnou identitu.“<sup>308</sup> Mimolidský svět naproti tomu může být dovršen jedině ve svém vztahu k člověku, může tedy mít pouze zprostředkovaně podíl na „svobodě Božích dětí“. „Tímto lidsky zprostředkovaným a proměněným způsobem dospívá naše země ve smrti každého jednoho člověka jistým způsobem ke svému konci.“<sup>309</sup> Člověk si i ve smrti ponechává svůj vztah ke světu a skrze tento vztah může i svět participovat na dovršení.

Jenže k čemu se vlastně dovršený člověk vztahuje? Jak se může vztahovat k něčemu, co přece ve smrti za sebou zanechal? Kehl sám uznává, že vztahy člověka „ke spolulidskému, kulturnímu a přirozenému světu“ jsou „ve své empirické, časoprostorové (,tělesné‘, ,körperhaften‘) jevové podobě“ v okamžiku smrti přerušeny.<sup>310</sup> V jaké podobě pak ale dále přetrvávají? Nevztahuje se člověk po smrti (pomineme-li jeho vztahy k ostatním vzkříšeným lidem, o nichž tu ale není řeč) vlastně jen ke zvnitřněnému světu, tedy k sobě samotnému? Přímo se tu vnucuje otázka, která byla kladena zastáncům celostní smrti: Jak může existovat vztah bez *obou nositelů* vztahu? Tuto námitku lze mutatis mutandis použít i proti Greshakemu a Kehlovi: Podobně jako nelze hovořit o přetrvávajícím vztahu mezi Bohem a člověkem v okamžiku, kdy člověk po svém zániku ve smrti „existuje“ už jen jako pouhý moment v Boží mysli a nemá tedy žádnou vlastní existenci, takže se vlastně Bůh vztahuje pouze sám k sobě, nelze ani hovořit o vztahu obnoveného stvoření k člověku, když hmota bude už jen momentem v lidském subjektu bez vlastní existence. Existuje-li ovšem pouze „v“ někom, jako součást něčí subjektivity, pak není samo zahrnuto do univerzálního Božího království.

### 1.2.3. *Spiritualizace spásy*

Kehl si – patrně více než Greshake – tuto obtíž uvědomuje a klade si otázku:

„Není tato ve smrti spolu-dovršená ,tělesnost‘ naší země přece příliš hubená a spirituální, protože přece z empiricky zakusitelné materiality, tedy z toho, co naše smysly mohou vnímat a čeho se mohou dotknout, není nic ,v sobě‘ přijato do dovršení, nýbrž jen v podobě, kterou získává jako lidsky přivlastněná účast na personálním dovršení člověka?“<sup>311</sup>

---

<sup>308</sup> Tamtéž, s. 241

<sup>309</sup> Tamtéž, s. 241. Takto Kristus postupně „obnovuje tvář země“, uskutečňuje svou parúzii: proměňuje stvoření tím, že ho k sobě „nechá přijít“ ve smrti jednotlivce (Tamtéž, s. 245).

<sup>310</sup> Tamtéž, s. 278

<sup>311</sup> Tamtéž, s. 242

Nachází-li ovšem materiální skutečnost svůj smysl a cíl *jedině* v člověku a jeho svobodě, pak *jedině* skrze člověka může stvoření odpovědět na Boží lásku, být Božím partnerem, a tak být zahrnuto do spásy.<sup>312</sup> Tím ovšem zatím není rozhodnuto o tom, zda stvoření ve své participaci na dialogickém vztahu k Bohu bude jako „nová země“ také samostatnou skutečností. Tento problém však Kehl považuje již za druhořadý. *Jak* bude hmota vlastně dovršena, zda pouze jako moment lidského dovršení či „sama v sobě“, není přece důležité. Obojí ve stejné míře přesahuje naši představivost.<sup>313</sup> Jistě nelze vyloučit takovou tělesnost a materialitu, která naši empirii zcela transcenduje. „Pak tu ale – jak se zdá – není velký rozdíl oproti výše načrtnutému myšlenkovému modelu tělesného dovršení, které je představeno v podobě materiality zcela vtažené do lidské svobody a *tím* s konečnou platností ‚vyzdvížené‘.“<sup>314</sup>

Skutečně není rozdíl mezi kosmem, který dospívá ke svému stvořitelskému naplnění jen jako součást lidské dovršené imanence (a navíc jen v případě, že měl to „štěstí“ a stal se skrze svůj vztah k člověku součástí této imanence!), a obnovenou zemí, která – i nezávisle na člověku, jakkoli jistě *spolu* s ním – má podíl na univerzálním dovršení?<sup>315</sup> Sám Kehl se k této otázce po určité době ještě jednou vrátil a svou někdejší pozici přehodnotil.

#### 1.2.4. Retraktace univerzální eschatologie

Ve své retractsaci problematiky „nové země“<sup>316</sup> sice Kehl i nadále trvá na tom, že vzkríšení těla proběhne cestou jeho „zvnitřnění“, avšak totéž nechce analogicky

---

<sup>312</sup> Tamtéž, s. 243

<sup>313</sup> Kehl připomíná, že také Kristovo oslavené tělo nemá žádné konkrétní „místo“ v našem materiálním světě; Krista nepotkáváme nikdy „v sobě“, zůstává nám skryt – pomineme-li ovšem jeho sakramentální přítomnost, která je ovšem právě zprostředkována skrze živly. Proto i naše oslavená tělesnost nebude mít „podobu vnímatelnou v našem empiricko-materiálně strukturovaném světě.“ (Tamtéž, s. 244)

<sup>314</sup> Tamtéž, s. 244. Toto Kehlovo zjištění by mohlo mít význam i pro diskusi o nesmrtnosti duše. Smíme-li konstatovat určitou analogii mezi dovršením hmoty v člověku a dovršením člověka v Bohu, pak je možné rovněž říci, že není „velký rozdíl“ (viděno z naší omezené perspektivy) mezi „samostatnou“ existencí duše a přetrvávání člověka v „Boží paměti“. Obojí je pro nás naprosto nepředstavitelné a je každopádně za hranicí empirického světa. Teologicky tu ovšem rozdíl je: Je nezbytné, aby člověk i po smrti zůstal Božím dialogickým partnerem, samostatným stvořením před tvářích svého Stvořitele. Naopak hmota nemá vlastní subjektivitu, nemůže být v pravém slova smyslu „partnerem“.

<sup>315</sup> Je možné dát Kehlovi zapravdu, tvrdí-li že „bez jisté polarity mezi duchem a hmotou, mezi osobou (se sebevědomím a svobodou) a jejím empirickým tělem ... se žádná antropologie a eschatologie neobejde.“ (s. 279) Avšak v Kehlově (a Greshakeho) eschatologii je tato polarita vyostřena v roztržku: lze se oprávněně spolu s Ratzingerem tázat, zda hmota a duch skutečně mají zůstat „navěky“ odděleny či zda nás naopak biblické očekávání posledních věcí nepřivádí k myšlence konečné „syntézy“ obojího v Božím království.

<sup>316</sup> KEHL, MEDARD, *Und was Kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 42002

prohlásit o celém světě. Nemůžeme ho označit *výhradně* za „velké tělo“ člověka – to by byl projev antropocentrismu, který odpovídá spíše novověkému než biblickému obrazu světa a člověka. Svět jistě vstoupí do Božího království *spolu* s člověkem a nikoli nezávisle na něm. Avšak: „Nemohou být ostatní tvorové právě i ve své odlišnosti od člověka a tím ve své vždy vlastní skutečnosti myšleni jako dovršitelní, jako ‚schopní Božího království‘? Myslím, že ano.“<sup>317</sup>

První důvod je podle Kehla stvořitelický: Celé tvorstvo dokáže – svým způsobem – „odpovědět“ na Boží lásku: pouhým svým bytím dosvědčuje, že odpovídá Boží stvořitelické vůli, a tím Boha chválí a oslavuje.<sup>318</sup> Toto velké „ano“ Boží stvořitelické vůli přetrvává až do Božího království, kde je „základní melodií“ kosmické liturgie.<sup>319</sup> To je závažný posun oproti Greshakemu: Dialogický vztah se uskutečňuje mezi Bohem a celým stvořením, nikoli jen mezi Bohem a člověkem.

Druhý důvod je soteriologický: Boží království je naplněno jen tehdy, když je Bůh pánem *veškeré* stvořené skutečnosti. Dokud ovšem stvoření (spolu s člověkem) volá po vykoupení, Boží království zjevně ještě nepřišlo a bohoslužba stvoření stále probíhá jen „v slzách“.<sup>320</sup> Obnovení světa ovšem nenastane toliko *skrze* člověka a jeho vykoupení, nýbrž *spolu* s vykoupením člověka:

„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 tvorů vlastní a bylo mu Stvořitelem původně odkázáno.“<sup>321</sup>

### 1.3. Facit

Teorii vzkříšení ve smrti je třeba položit dvě otázky:

1) Je možné říci, že kosmos bude dovršen *výhradně* tak, že každý člověk ve smrti vnese kus zvnitřněného světa před Boha? Podle současné kosmologie existoval svět miliardy let před vznikem člověka a bude možná dále existovat i po jeho zániku. Navíc kvantum hmoty, s nímž člověk vstoupil a ještě v budoucnu vstoupí do vztahu, je i v případě předpokládaného rozmachu cest do kosmu i jeho eventuálního obydlení zcela

---

<sup>317</sup> Tamtéž, s. 159

<sup>318</sup> Tamtéž, s. 160

<sup>319</sup> Tamtéž, s. 161

<sup>320</sup> Tamtéž, s. 161-162

<sup>321</sup> Tamtéž, s. 163



nepatrné ve srovnání s nepředstavitelnou velikostí vesmíru, který tak ve své drtivé většině nikdy nebude integrován do dialogického vztahu mezi člověkem a Bohem, a nebude tudíž ani dovršen.<sup>322</sup> Zastánci vzkříšení ve smrti by měli doznat, že skrze člověka může být dovršena (je-li ovšem toto slovo vůbec na místě) jen zanedbatelně malá část stvoření.

2) Bude mít obnovený kosmos skutečně své místo v novém stvoření, nebo bude pouhým momentem lidské dovršené existence? Můžeme popřít, že hmota sama o sobě má nějakou Bohem zamýšlenou budoucnost, stvořitelský cíl? Není přinejmenším živá příroda natolik negativně zasažena bezohledným a sobeckým jednáním člověka, že by měla i ona mít podíl na konečném vykoupení? Nestává se v koncepci vzkříšení ve smrti celý svět skutečně jen pouhou kulisou pro jednání člověka, která může být poté, co splnila svou funkci, odhozena?

Druhou otázku lze samozřejmě vztáhnout i na vzkříšení těla: 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? 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.

Je překvapivé, že v disputaci mezi Ratzingerem a Greshakem prakticky nikdy nebyla zvážena možnost, že člověk bezprostředně po své smrti přijme novou podobu těla, které nebude jen imanentní dimenzí duše, ale nově stvořenou skutečností (pouze Ziegenaus upozorňuje, že by se vlastně jednalo o reinkarnaci, srv. 5.2.1.). V rámci „formálního“ modelu tělesné identity by něco takového bylo myslitelné. Nemohl by se již v posmrtné existenci (ještě před koncem času a definitivním dovršením celého stvoření) realizovat nový vztah mezi transformovanou hmotou a duchem? Zvnitřněná tělesnost by tak ve vzkříšeném těle ihned po smrti okamžitě získala odpovídající hmotný výraz. Problematikou by ovšem zůstala paralelita dvou „světů“: na jedné straně by dále existovala „původní“, ještě neproměněná hmota, v níž nyní žijeme, na druhé straně by

---

<sup>322</sup> Pochybnosti nad myšlenkou vtažení celého kosmu do dovršení člověka vyslovuje například OTTO HERMANN PESCH: „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 *nevystupuje* v komunikaci s lidmi a v níž by Bůh – řečeno zcela zbožně – přece měl zálibení?“ (Gott – Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: BREUNING, WILHELM (Hg.): *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, s. 223)

pak postupně narůstala transformovaná a s duchem nově sjednocená hmota. Tato podvojnost by ovšem trvala pouze do konce času: v konečném dovršení by byl již proměněn *celý* vesmír.

## 2. Ježíšovo vzkříšení jako eschatologické paradigma?

Ježíšovo vzkříšení se ve 20. století stalo předmětem sporu nejen novozákoníků, ale i systematických teologů.<sup>323</sup> Nemám v úmyslu tu probírat dílčí body této diskuse, protože mnohé z nich nejsou pro naši problematiku rozhodující. V diskusi o vzkříšení ve smrti byla nastolena především otázka, jaký význam má skutečnost Ježíšova tělesného vzkříšení pro modus vzkříšení každého jednotlivce. Tu ale není možné zodpovědět, dokud není rozhodnuto o tom, zda bylo opravdu vzkříšeno Ježíšovo *pozemské* tělo, tedy tělo ukřižované a položené do hrobu (takže tento hrob byl po jeho vzkříšení prázdný, jak dosvědčují evangelia). Pokud Ježíšovo tělo zůstalo i po vzkříšení ležet v hrobě, je vůbec ještě oprávněné hovořit o vzkříšení? Byla snad vzkříšena pouze Ježíšova duše?

### 2.1. K problematice „prázdného hrobu“

V zásadě lze rozlišit tři typy odpovědí na otázku, zda bylo vzkříšeno skutečně Ježíšovo pozemské tělo a jakou teologickou váhu máme připsat evangelijnímu podání o Ježíšově prázdném hrobu:

1) Evangelijní zprávu o Ježíšově prázdném hrobu je nutno pokládat za druhotnou legendu, která nemá žádný dějinný základ. Co se stalo s Ježíšovým mrtvým tělem, nevíme, a ani nemusíme vědět. Pro naši víru v Ježíšovo vzkříšení stejně jako pro naši naději v konečné vzkříšení z mrtvých nemá tato otázka žádný význam. Kdyby se – čistě hypoteticky - našly Ježíšovy ostatky, nijak by to neotřáslu naší vírou, protože ta přece vyrůstá z Ježíšova sebezjevení učedníků, nikoli z „víry“ v prázdný hrob (Hans Küng<sup>324</sup>).

2) O Ježíšově prázdném hrobu nemáme důvod pochybovat. Je sice pravda, že rozhodující není „historická pravda“ o Ježíšově hrobu, která může být vyložena různě a rozhodně není důkazem vzkříšení, nýbrž empiricky neverifikovatelná skutečnost

---

<sup>323</sup> Srv. k tomu např. BERTOLDEM KLAPPERTEM vydanou antologii *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal: Aussaat-Verlag, 1967.

<sup>324</sup> Srv. např. KÜNG, HANS, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*. München – Zürich: Piper, <sup>4</sup>1993, s. 140-142

Ježíšova vzkříšení a vyvýšení. Přece však je prázdný hrob „symbolem“ či „znamením“ Ježíšova vzkříšení, empirickou realitou, která sice *nedokazuje* realitu nadempirickou, ale *odkazuje* k ní. Jakožto pouhé „znamení“ však není ani přímou *součástí* vzkříšení, přesněji řečeno: Ježíšovo tělo nebylo zázračně *proměněno*, tedy vytrženo z pozemského časoprostoru a vtaženo do transcendentní sféry (Greshake).

3) Ježíšův prázdný hrob není *základem* křesťanské víry, avšak je jeho nepostradatelnou *součástí*. Ježíšovo tělo nepodlehlo zkáze ani nijak podivně nezmizelo, nýbrž právě bylo vzkříšeno. Popírání reálného vzkříšení a oslavení Ježíšova pozemského těla zpochybňuje i stěžejní článek víry, totiž vzkříšení *těla*, jímž se křesťanství zásadně odlišuje a vždy odlišovalo od různých spirituálních náboženských a filosofických proudů (Ziegenaus).

Vidíme, že druhá odpověď je dosti nekonzistentní a představuje jakési kompromisní řešení, neboť se na jedné straně neodvažuje důsledně myslet vzkříšení pozemského těla, na druhé straně se zdráhá zaujmout radikálně odmítavé stanovisko a chce připsat prázdnému hrobu nějaký (blíže ovšem neurčený) význam. Jako skutečné alternativy tedy zůstávají pouze první a třetí pozice. Předmětem jejich sporu je otázka, zda Ježíšovo tělo bylo *proměněno* v tělo vzkříšené a oslavené. Shodují se naopak v poznání, že nalezení Ježíšova prázdného hrobu samo o sobě ještě nevedlo k víře v Ježíšovo vzkříšení a že prázdný hrob je víceznačnou skutečností, která mohla být objasněna teprve ve světle Ježíšova zjevení učedníkům.

Evangelijní příběh o Ježíšově prázdném hrobu je exegeticky velice sporný, takže patrně nelze očekávat, že bude tento problém rozřešen pouze na základě pečlivého zkoumání novozákonních i jiných relevantních textů. Proto je nutné poukázat i na jeho systematicko-teologické konsekvence. Při pohledu na současnou debatu o novějších eschatologických koncepcích v katolické teologii můžeme konstatovat, že zastánci Ježíšova reálně-tělesného vzkříšení z mrtvých zároveň patří mezi odpůrce modelu vzkříšení ve smrti a naopak stoupenci vzkříšení ve smrti většinou ve svých úvahách neberou Ježíšův prázdný hrob příliš na vědomí. Do teorie vzkříšení ve smrti může být Ježíšův prázdný hrob integrován jedině za předpokladu, že je vyzdvižena naprostá jedinečnost Ježíšova posmrtného údělu, čímž je ovšem zároveň oslaben paradigmatický charakter Ježíšova vzkříšení. Lze pak Ježíše označit za „prvotinu vzkříšení“, když se naše vzkříšení bude od jeho zásadně odlišovat? Tuto otázku si ovšem musejí položit i obhájci reálné tělesnosti vzkříšení. I oni jsou nuceni připustit, že Ježíšovo vzkříšení nelze označit bez dalšího za „vzor“ („*causa formalis*“) našeho vzkříšení, neboť naše těla – na rozdíl od Ježíšova těla – podléhají neodvratné zkáze a o předpokládaném posledním dni již nebudou nijak identifikovatelná. Je sice možné hovořit o „numerické identitě“ Ježíšova pozemského a oslaveného těla, avšak to nic nemění na skutečnosti, že

u drtivé většiny lidí bude při zmrtvýchvstání na konci času tato identita – smíme-li toto slovo vůbec použít - značně oslabena.

Vyvozovat z proměny Ježíšova pozemského těla v tělo oslavené dalekosáhlé výpovědi o tělesné identitě ve vzkříšení je zjevně nemožné. Zároveň však nelze tvrdit, že tělesnost Ježíšova vzkříšení pro nás nemá žádný teologický význam. Přinejmenším je potřeba brát vážně Ziegenausovo varování, že popírání vzkříšení Ježíšova pozemského těla vede ke zpochybnění inkarnace samotné. Pro naši eschatologickou problematiku to znamená, že Ježíšovo vítězství nad smrtí, na němž máme ve víře účast, je zcela spiritualizováno, neboť tělo, které na sebe Ježíš vzal, nakonec z moci smrti vytrženo nebylo. Smíme tedy očekávat pouze spásu naší duše, nikoli těla. I když odmítneme Ziegenausovy úvahy o identitě zemřelého a vzkříšeného těla, přece nesmíme přeslechnout jeho protidoketické zdůraznění reality Ježíšova zmrtvýchvstání, do něhož je zahrnuta nejen duchovnost a niternost, nýbrž právě i naše lidská tělesnost a tedy i náš hmotný svět, v němž žijeme a jehož spásu očekáváme.

## 2.2. Proti vzkříšení Ježíšova pozemského těla (Hans Kessler)

Jako příklad absence systematického domýšlení novozákonní zvěsti naopak může sloužit kniha biblisty HANSE KESSLERA (Frankfurt am Main), věnovaná události Ježíšova vzkříšení a novozákonnímu pojetí vzkříšení. Pro ně je podle Kesslera určující dvojí vymezení:

1) Proti jeho přílišné *spiritualizaci*, která na místo vzkříšení těla dosazuje pouhou nesmrtnost duše, spásu duchovního jádra osoby.

„Nový život není čistě duchovní a ani nové tělo nesmí být zredukováno na čistě duchovní tělo, ideální podobu (Gestalt) nebo něco podobného. To by směřovalo vposledku k dualismu; neduchovní stvoření by bylo odstřiženo a obětováno (a také naše vlastní dějiny s jejich vztahy a výtvořby by byly ztraceny).“<sup>325</sup>

2) Proti myšlence *rematerializace* vzkříšeného, případně *reanimace* mrtvol. Podle novozákonního podání není Ježíšova tělesnost, s níž se zjevuje učedníkům, „podřízena podmínkám hmoty“, avšak zároveň v sobě nese „stopy příběhu jeho života a utrpení“.<sup>326</sup> Právě zkušenost se vzkříšeným Ježíšem vedla k rozhodnému odmítnutí pozdně židovské představy vzkříšení jako „rekonstrukce“ rozkládajícího se těla, tj. – de facto - návratu těla do jeho pozemské existence, byť na (nějakým způsobem) obnovené zemi. Tělesné

---

<sup>325</sup> KESSLER, HANS, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Leipzig: St.-Benno, 1989, s. 259

<sup>326</sup> Tamtéž, s. 259

vzkříšení není „záchrana fyzického těla (Körper)“, nýbrž „tělesného (leibhaftig) člověka Boží přetvářející, dovršující mocí“.<sup>327</sup>

Co lze ale říci o tělesnosti vzkříšení *pozitivně*? Opíraje se o 15. kapitolu Pavlova prvního listu Korintským, jmenuje Kessler následující charakteristické znaky vzkříšení:

1) *Identita* zesnulého a vzkříšeného člověka: totéž, co je zaseto, znovu povstane, i když v jiném těle. Zemřelý člověk nebude nahrazen někým jiným ve smyslu naprostého *creatio ex nihilo*. Bůh podrží člověka v jeho totožnosti i navzdory smrti.

2) *Diskontinuita* mezi zemřelým a vzkříšeným tělem: mezi semenem a rostlinou není organická souvislost, nýbrž zásadní zlom. Jedno musí zemřít, aby se mohlo zrodit nové. Vzkříšené tělo je totálně odlišné od pozemského, je novým Boží stvořením.<sup>328</sup>

3) *Identita* a *kontinuita* je zajištěna pouze *shora*, Božím jednáním, nikoli *zdola*, například nesmrtnou duší, která by se „vysvobodila z pout pomíjivé tělesnosti“, nebo dokonce „tělesným substrátem“.<sup>329</sup> Jakýkoli nositel identity na lidské straně, který by byl základem kontinuity přes hranici smrti, je odmítnut. Identita a kontinuita je dána Boží aktem vzkříšení, který člověk smí pouze přijmout jako dar.<sup>330</sup>

4) „Vzkříšení nemá s *mrtvolou* přímo a bezpodmínečně nic společného. Vzkříšené tělo není přece jednoduše vytvořeno z materiálně-tělesných *ostatků*.... Proto není

---

<sup>327</sup> Tamtéž, s. 260

<sup>328</sup> Tamtéž, s. 262

<sup>329</sup> Tamtéž, s. 262-263

<sup>330</sup> Kessler se tu – navzdory ujištění, že Bůh nezačíná při vzkříšení takřkajíc „od nuly“ a navazuje na své původní stvořitelské dílo (s. 235) – velice přibližuje tezi celostní smrti. Můžeme-li na lidské straně konstatovat pouze naprostý zlom, diskontinuitu, „nezměrnou propast“ smrti, pak Boží nové stvoření – nemá-li být stvořením z ničeho – nemá na co navazovat. Kessler se domnívá, že lze tomuto dilematu „zcela mrtvý a přece ne naprosto zničený“ uniknout, přijmeme-li vzkříšení ve smrti: „Naprostá smrt (Totsein), kterou je třeba konstatovat na lidské straně, je právě v okamžiku smrti podchycena samotným Božím činem vzkříšení, takže člověk ve své smrti právě nepadá v nic, nýbrž je jako identická osoba zachován právě tím, že získává nový život.“ (s. 263) Tím je ovšem ono dilema rozřešeno jen zdánlivě. Sám Greshake si uvědomuje, že bez nositele identity na straně člověka se neobejde ani myšlenka vzkříšení ve smrti, protože pokud branou smrti neprojde *nic* z pozemského života, pak nelze o kontinuitě a ani o identitě mezi vzkříšeným a zesnulým vůbec hovořit. Kessler se mýlí, tvrdí-li, že podle teorie vzkříšení ve smrti „umírá celý člověk“ a poté je „obdarován novým životem“ (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. 87), protože tento dar nového života již předpokládá uchování člověka ve smrti; jinak by totiž nebyl obdarován člověk, který žil na zde zemi, ale vlastně stvořen někdo jiný. Nesmrtelná (či nezničitelná) duše tak není „myšlenkovou pomůckou“, bez níž je možné se snadno obejít (Tamtéž, s. 89), nýbrž myšlenkovou *nutností*, bez níž je kontinuita člověka v eschatologickém dovršení zcela zpřehráhána. MICHAEL KREUZER správně konstatuje: „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.“ (KREUZER,

myšlenka *prázdného hrobu* nutnou součástí křesťanské víry ve zmrtvýchvstání (nýbrž spíše jejím znázorňujícím symbolem).<sup>331</sup>

5) Označuje-li Pavel vzkříšené tělo jako „pneumatické“, nemá tím na mysli jeho materiál či substanci, z níž je vytvořeno, nýbrž jeho *kvalitu* a *původ*.

„Nové tělo (= člověk sám ve svém bytí a svých vztazích) je radikálně jiné (přece však nikoli někdo jiný), a to proto, že je nově utvořeno Duchem (Pneuma = životodárná Boží a nyní i Kristova moc a přítomnost) a tímto Duchem je bezezbytku určováno.“<sup>332</sup>

Jak je vidět, zná Kessler pouze dvojí možnost, jak chápat vzkříšení: Buď jeho naprostou spiritualizaci, která je de facto ztotožňuje s posmrtným přetrváváním nesmrtelné duše, nebo jeho degradování na „resuscitaci“ či „reanimaci“, která není ničím jiným než návratem do pozemského života. *Tertium non datur*. Kessler se sice domnívá, že nabízí nějakou schůdnou alternativu, avšak nakonec se přiklání k prvnímu pojetí, které sám předtím odsoudil. Proti Kesslerovi je třeba namítnout, že Ježíšovo vzkříšení jistě nebylo „rekonstrukcí“ jeho těla podléhajícího postupné zkáze, avšak to neznamena, že by s Ježíšovým tělem nemělo vůbec nic společného. Co se *přesně* událo o velikonoční neděli, samozřejmě nevíme. Řekneme-li ovšem, že se vlastně neudálo vůbec *nic*, co by se dotýkalo našeho *hmotného* světa (a zároveň ho nepochybně transcendovalo!), a tedy ani těla, v němž Ježíš umřel, protože vzkříšení je jen duchovní proces odehrávající se zcela za hranicemi pozemské reality, pak implicitně tvrdíme, že svět, v němž žijeme, ani není hoden spásy.

### 2.3. Pro vzkříšení Ježíšova pozemského těla (Leo Scheffczyk)

Opačnou pozici, tedy že prázdný Ježíšův hrob je pro křesťanskou soteriologii a eschatologii relevantní, zastává kromě již zmíněného Ziegenause a Ratzingera také například LEO SCHEFFCZYK (München). Upozorňuje, že prvotní křesťané by sotva mohli věrohodně zvěstovat Ježíšovo vzkříšení, pokud by Ježíšovo tělo dále leželo v hrobě, o čemž by se mohl kdokoli přesvědčit.<sup>333</sup> Prázdný hrob se stal po Ježíšově sebezjevení „momentem“ víry ve vzkříšení, jakkoli nikdy jeho „zdůvodněním“.<sup>334</sup> Na rozdíl od

---

MICHAEL: „Auferstanden am dritten Tag.“ Christologie als Modell der Eschatologie. In: SCHREIBER, SIEMONS (Hg.): *Jenseits*, s. 136)

<sup>331</sup> KESSLER, *Sucht*, s. 264.

<sup>332</sup> Tamtéž, s. 265

<sup>333</sup> SCHEFFCZYK, LEO, *Auferstehung: Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1976, s. 121. Tuto námitku však Kessler pokládá za neopodstatněnou. Masivně-materiální chápání vzkříšení z mrtvých sice palestinské židovství v Ježíšově době znalo, avšak vedle toho se podle Kesslera objevovala představa, v níž se tělesné vzkříšení s existencí mrtvol nevyučovalo. (KESSLER, *Sucht*, s. 64)

<sup>334</sup> SCHEFFCZYK, *Auferstehung*, s. 122

Ziegenause však více vyzdvihuje singularitu Ježíšova vzkříšení, k jejímuž uznání teologii nutí dogma o hypostatické unii božské a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu, která nemohla být přerušena ani smrtí. Tradiční christologie, k níž se Scheffczyk v tomto bodu připojuje, například z hypostatické unie vyvozovala neporušenost Ježíšova těla mezi smrtí a vzkříšením. Už jen z tohoto důvodu – vedle nějž by samozřejmě mohly být jmenovány i další - je ztotožnění posmrtného osudu Ježíšova těla s posmrtným osudem našich těl „ničím neodůvodněným postulátem“.<sup>335</sup> Stejně jako nesmí být všeobecné vzkříšení na konci času měřítkem pro posuzování Ježíšova vzkříšení, není ani Ježíšovo vzkříšení jednoduše prototypem našeho vzkříšení.

Pokud neuznáme, že Ježíš byl skutečně vzkříšen „z hrobu“, pak podle Scheffczyka postrádá smysl i samotná výpověď, že Ježíš byl vzkříšen. Základní otázka zní: *Kdo* byl vzkříšen? Je-li subjektem vzkříšení Ježíš jakožto dějinná postava, tj. Ježíš, který byl ukřižován, umřel a byl pohřben, pak je nezbytné, aby byl vstal z mrtvých právě on spolu se svým tělem, nikoli pouze jeho duše, či dokonce – což by bylo zcela absurdní – jeho božská přirozenost. Jako vzkříšení nelze dost dobře označit ani pouhé spojení Ježíšovy duše s nějakým novým, „transcendentním“ tělem, která nemá s tím zemřelým nic společného, neboť pak by se jednalo spíše o reinkarnaci.<sup>336</sup> O tělesné identitě by každopádně nebylo možné hovořit. Tu je ale potřeba právě uchovat a zdůraznit. Scheffczyk si je vědom toho, že se nejedná o identitu „totální a absolutní“, nýbrž pouze „relativní“, která ovšem „zajišťuje, že tělo přijme to podstatné z hmoty, která jím byla utvářena a na něj zpětně působila.“<sup>337</sup>

## 2.4. Facit

Problematika Ježíšova prázdného hrobu otevírá obecnější otázku, zda či do jaké míry můžeme na základě Ježíšovy vlastní cesty posmrtného dovršení, jak nám ji dosvědčuje Nový zákon, konstruovat nauku o posledních věcech *každého* člověka. Je skutečně christologie v každém ohledu modelem eschatologie a eschatologie naopak rozvinutou christologií? Poskytuje nám vůbec biblická zpráva o Ježíšově smrti a vzkříšení dostatečně pevné východisko pro vytvoření závazných výpovědí o eschatologické budoucnosti člověka? Jaké eschatologické implikace má tvrzení, že Ježíšovo vzkříšení

---

<sup>335</sup> Tamtéž, s. 273

<sup>336</sup> Tamtéž, s. 275

<sup>337</sup> Tamtéž, s. 278. Otázka identity Ježíšova těla má podle Scheffczyka přímý dopad i na chápání Ježíšovy přítomnosti v eucharistii: Pokud totiž neexistuje žádná přímá souvislost mezi Ježíšovým tělem, které za nás bylo obětováno na kříži, a tělem, které se pro nás sakramentálně zpřítomňuje, je tím zpochybněna i skutečná reprezentace této oběti při mši. (s. 279-282)

je důvodem a základem našeho posmrtného dovršení, že přítomnost i budoucnost věřícího není ničím jiným než participací na Ježíšově smrti a vzkříšení?

Viděli jsme, že z reálně tělesného Ježíšova vzkříšení, na němž musí teologie trvat, chce-li zabránit doketismu a spirituálnímu zúžení spásy, nikterak nevyplývá, že těla vzkříšených na konci času budou v nějakém smyslu totožná s hmotnými pozůstatky pozemských těl či s atomy, které byly kdysi jejich součástí. Podobně je to i s otázkou souvislosti posmrtného údělu Ježíšovy duše s nesmrtností duše věřících. Zastánci teorie celostní smrti s oblibou zdůrazňují, že Ježíš přece zemřel také *celý*, s tělem a duší, aniž ovšem pro to mají jednoznačný novozákonní doklad.<sup>338</sup> Stejně tak ovšem bible zcela mlčí o Ježíšově nesmrtné duši! Avšak i kdybychom byli nuceni z teologických důvodů uznat, že Ježíšova duše opravdu nezemřela (což se jeví jako smysluplné), není tím ještě rozhodnuta otázka, zda i naše duše budou ve smrti uchovány. Rovněž o Ježíšově „mezistavu“, o tajemství „bílé soboty“, sestupu do pekel a „zvěstování duchům“ (1Pt) nic bližšího nevíme. Ať už tyto výpovědi budeme interpretovat jakkoli, nemůžeme posmrtný osud věřícího jednoduše identifikovat s Ježíšovým osudem: Ježíšova smrt, „mezistav“ a vzkříšení nejsou v každém smyslu *causa exemplaris* naší posmrtné cesty.<sup>339</sup> Tím není popřeno, že Ježíš na sebe skutečně vzal úděl nás hříšníků, avšak zároveň nesmí být zpochybněna ani Ježíšova jedinečnost. Proto je potřeba posuzovat s velkou obezřetností všechny pokusy o přímé odvození eschatologických výpovědí z Ježíšova příběhu.<sup>340</sup>

---

<sup>338</sup> Např. CARL HEINZ RATSCHOW prohlašuje: „Každopádně je jednomyslným názorem Nového zákona, že Ježíšovo vzkříšení nebylo umožněno tím, že měl Ježíš nesmrtnou duši nebo jinou tajnou moc nad smrtí, nýbrž jen tím, že Bůh zasáhl, že tuto smrt zlomil.“ (Erwarten wir noch etwas jenseits des Todes? *NZSTh* 14 (1972), s. 122). Je jistě pravda, že smrt (Ježíšova a tím i všech, kdo na ní mají podíl) nebyla „zlomena“ nesmrtnou duší, nýbrž Božím mocným zásahem. Byl však tento zásah skutečně naprostým *creatio ex nihilo*, které nesmrtnou duši zcela vylučuje? Přesvědčení, že Ježíšova duše na kříži nezahynula, sice rovněž nelze exegeticky doložit, avšak nelze ji ani předem odmítnout jako naprosto neslučitelnou s údajně „jasným“ stanoviskem novozákonních autorů, svévolně označených za korunní svědky teze vzkříšení ve smrti.

<sup>339</sup> To je hlavní námitka, kterou vznáší W. Pannenberg na adresu Greshakeho koncepce: To, co se událo v Ježíši, nelze jednoduše přenášet na všechny ostatní lidi. Velikonoční dění je sice anticipací budoucnosti spásy lidstva, ale zároveň je jedinečnou událostí, jejíž singularita je dána Ježíšovou mesiášskou funkcí, a nelze ji proto zevšeobecňujícím způsobem aplikovat na individuální úděl člověka. (*Systematische Theologie, Bd. III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 624)

<sup>340</sup> Takovýmto pokusem je například článek MICHAELA KREUZERA „Auferstanden am dritten Tag“ s podtitulem „Christologie jako model eschatologie“. Kreuzer velmi odvážně tvrdí: „smrt a vzkříšení Ježíše Krista jako model eschatologie tedy ukazují: Smrt přináší oddělení ‚těla‘ a ‚duše‘, která přetrvává až do vzkříšení těla. Prázdny hrob poukazuje na totožnost ukřížovaného a vzkříšeného těla. Vzkříšení ‚třetího dne‘ dosvědčuje mezičas mezi smrtí a vzkříšením.“ (KREUZER, *Auferstanden*, s. 127-128) Také J. Ratzinger se proti obhájčům vzkříšení ve smrti odvolává na skutečnost, že mezi Ježíšovou smrtí a vzkříšením je zřetelná cézura tří dnů, avšak zároveň upozorňuje, „že se nikdy v křesťanské zvěsti nesrovnává osud těch, kteří umírají před parusí, se zvláštním procesem zmrtevýchvstání Ježíšova, jež



### 3. K Lohfinkově ztotožnění smrti a eschatonu

Lohfinkova představa, že člověk v okamžiku smrti zcela opustí čas a vstoupí do „konce“ dějin, v němž je již shromážděn a dovršen celý běh světa, byla vesměs odmítnuta.<sup>341</sup> Panuje shoda v tom, že otázka po vztahu zemřelých k času je nesmírně obtížná a patrně nikdy nebude nalezena její jednoznačná odpověď. Snažíme-li se říci něco bližšího o existenci zesnulých, narážíme na naše vlastní časoprostorová myšlenková schémata, o nichž sice víme, že s nimi v eschatologii příliš nevystačíme, ale za které zároveň jsme jen stěží schopni vykročit. Proto má své oprávnění kritika tradiční eschatologie, která naivně přenášela pozemské časové a prostorové kategorie do oblasti vymykající se naší empirii, a tak vlastně zůstala poplatná mytologickému obrazu světa, který už dnes nemůžeme jednoduše sdílet. Se stejnou obezřetností a kritičností by však měly být posuzovány i nové eschatologické nárysy, které se sice důsledně distancují od mytologických a apokalyptických představ, avšak samy nejsou nosnou alternativou: operují totiž s protikladem času a atemporální věčnosti, který je stejně tak svázán s naším pozemským vnímáním reality jako představa, že po smrti plyne čas jednoduše dál. Neodráží se i v tvrzení, že po smrti už existuje jen věčný okamžik, v němž jsou koncentrovány celé dějiny, naše neschopnost vystoupit z našeho chápání času? Odkud ví Lohfink, že na druhé straně smrti je již svět věčně dovršen? Jeho teze je

---

vyplývá z jeho nesrovnatelného jedinečného historického spásonosného postavení.“ (Ratzinger, *Eschatologie*, s. 69)

<sup>341</sup> K Lohfinkovi se mezi katolíky přiklání například M. Kehl či H. Kessler, který označuje smrt výslovně jako „vystoupení z času“ a zcela odmítá myšlenku mezistavu: „Jednotlivec prožívá ve své smrti své vlastní vzkříšení Bohem a zároveň zmrtvýchvstání ostatních, dřívějších generací stejně jako pozdějších. Individuální smrt, Ježíšova konečná parúzie a univerzální dovršení spadají v Boží věčnosti (v jeho současnosti či – přesněji – bezprostřednosti k veškerému času) v jedno; stejně tak přirozeně individuální a univerzální soud (KESSLER, *Auferstehung*, s. 88). Zároveň ale tvrdí, že „z pozemské perspektivy“ vzkříšený Kristus a jeho věrní stále ještě očekávají plnost společenství těla Kristova (s. 89). Tento argument dvojí perspektivy – totiž „pozemské“ a „nebeské“ – je ovšem pouze únikem před skutečným problémem. Přehlíží totiž, 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*. 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 vykoupěno (nemíníme-li tím ovšem pouze *nezvratnou jistotu* tohoto vykoupění). 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.

přínejmenším stejně opovážlivá jako přesvědčení, že posmrtný život je v podstatě pokračováním života pozemského. Lohfinkovo upřesnění, že dovršené dějiny jsou vždy zároveň konečným stavem i neustálým vstupováním do tohoto stavu, celou věc spíše ještě více zatemňuje, než aby ji myšlenkově zvládla.

### 3.1. Časové výpovědi jakožto výpovědi teologické

Vyplývá tedy z toho, že bychom se měli prostě vzdát všech výpovědí o posmrtné existenci člověka, které se nějakým způsobem týkají její časové povahy? Takto jednoduše nelze problém smést ze stolu již proto, že v časových výpovědích jsou vždy spoluobsaženy i výpovědi teologické, a naopak, každé teologické tvrzení o údělu zesnulých implikuje i nějaké jeho časové určení. Lohfinkova interpretace očekávání parúzie jistě nejprve naráží především na problémy, které nejsou čistě teologického, nýbrž spíše obecně antropologického rázu: Lohfink totiž především nezohledňuje konstitutivní význam časovosti pro člověka a konstruuje antropologii, která je vnitřně rozporná. Za jeho „novou“ interpretací pojmu „aevum“ se skrývá vlastně věčnost, která sice je „vybudována“ z časových dějin, avšak sama je vlastně bezčasá a tak do ní nemůže nikdo „vstoupit“. Avšak nejvážnější výtky proti Lohfinkovi je teologická: Jeho koncepce vede k faktickému znehodnocení a vyprázdnění probíhajících dějin, a tedy i dějin spásy, společného příběhu Boha a člověka. 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.

Vedle Josepha Ratzingera tuto obtíž Lohfinkovy koncepce rozpoznali i mnozí další, např. HERBERT VORGRIMLER (Münster), který se ptá, zda je skutečně správné z biblické zvěsti zcela odstranit apokalyptický obraz dějin, jak to činí právě Lohfink. Je sice pravda, že Bůh jakožto stvořitel času je času také nadřazen, je jeho pánem, a proto mu není nijak podroben. Na tom jistě musí eschatologie trvat a nesnažit se Boha vtěšňovat do apokalyptického či jiného časoprostorového schématu. Avšak nelze říci, že v Bohu existuje jen věčné „nyní“, v němž je již vše hotové.<sup>342</sup> Právě proto, že Bůh vstupuje do dějin, přiřazuje se k nim a doprovází je, má pozemský čas a dějiny svou hodnotu.

„Starost o to, zda budou lidé zítra žít a jak budou moci žít, se stává bezvýznamnou, když už dnes ve své smrti ‚veškeré zbylé dějiny‘ přinesu před Boha. Pokračování

---

<sup>342</sup> VORGRIMLER, HERBERT: *Der Tod im Denken und Leben des Christen*. Düsseldorf: Patmos, 1978, s. 125

světových dějin už ničím rozhodujícím nepřispěje ke konečné podobě světa (kterou s sebou nesu).<sup>343</sup>

Pak je zbytečné se zabývat přítomností i budoucností světa a je potřeba se obrátit k vlastní smrti, v níž dojde nejen já sám, ale spolu se mnou i celé dějiny svého naplnění. „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.“<sup>344</sup>

Také MICHAEL KREUZER (Augsburg) kritizuje takové pojetí Boha, v němž se jeho vztah k času a dějinám zcela vytrácí. Myšlenka, že „v Bohu“ už jsou celé dějiny ukončeny a dovršeny, podle něj spíše odpovídá deistické představě Boha-hodináře než křesťanskému Bohu dějin.

„Bůh se zjevil jako Bůh dějin, jako Bůh, který doprovází, vede, dovršuje. To znamená: Existuje vztah mezi Boží věčností a časem (ať už je blížěn myšlen jakkoli) v tom smyslu, že čas se sice věčnosti nedotýká, avšak Bůh ze své věčnosti čas drží a řídí dějiny v živoucí výměně se svobodnou vůlí lidí. 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.“<sup>345</sup>

### 3.2. Lohfinkova odpověď

Na kritiku, která se ozvala z různých stran, Lohfink reagoval v dalších vydáních knihy *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* v připojených člancích, v nichž se vrátil k jednotlivým aspektům své koncepce a snažil se ji obhájit. Soustřeďuje se především na ty své formulace, které se staly předmětem sporu a které chce nyní uvést na pravou míru.<sup>346</sup> Věcně ale v Lohfinkově polemice nedošlo k žádnému posunu. Lohfink sice konstatuje blízkost svého pojmu „aevum“ s Ratzingerovou snahou o vypracování specificky lidského pojmu času, který není ani fyzikálně-lineárním časem, ale ani čistou věčností, nýbrž jsou v něm „shromážděny“ všechny časové mody.

---

<sup>343</sup> Tamtéž, s. 122

<sup>344</sup> Tamtéž, s. 125-126

<sup>345</sup> KREUZER, *Auferstanden*, s. 136-137

<sup>346</sup> Například se ohrazuje vůči nesprávné reprodukci jeho vlastních slov (člověk „nepřináší“ ve smrti ve veškeré zbylé dějiny před Boha, jak píše H. Vorgrimeler, nýbrž před Boha „vstupují“ spolu se zesnulým veškeré zbylé dějiny, apod.).

Ratzinger však podle Lohfinka není dostatečně konsekventní, neboť se zdráhá připustit plnou inkomensurabilitu fyzikálního a posmrtného „času“.<sup>347</sup>

Lohfink se především brání nařčení, že postuluje paralelitu dovršených a probíhajících dějin:

„Neboť dějiny přece dospívají do svého dovršení jen skrze smrt, tedy vstupem do nové formy času. Proto tyto dovršené dějiny už neexistují v univokním ‚zároveň‘ vedle pozemských, ještě probíhajících dějin, nýbrž v inkomensurabilní relaci, kterou můžeme určit nanejvýš jako analogické ‚zároveň‘. To ale znamená: Toto ‚zároveň‘ už není pozitivně představitelné a nemůžeme je mít jinak než skrze smrt.“<sup>348</sup>

Jenže ačkoli si oslavený čas a jeho vztah k našemu času nijak nedokážeme představit, přece podle Lohfinka víme, že jsou v něm už dějiny dovršené; na druhé straně smrti je pouze vzkříšení a věčný život. Pokud toto platí, pak příliš nepomůže Lohfinkovo ujištění, že paralelita je vlastně jen „analogická“. Není podstatné, zda si současnost dovršených a probíhajících dějin dokážeme či nedokážeme představit a v jakém smyslu je „analogická“; podstatné je, že na této paralelitě přesto nakonec musíme trvat a o zesnulých říci, že jsou již – dokonce spolu s námi živými! - vzkříšení. Lohfinkova korektura, snad motivovaná obavou z absurdních (avšak nutných) důsledků vlastní teorie, se tedy mívá účinkem.

Dále se Lohfink zabývá obviněním, že je v jeho eschatologii tělo (a potažmo i hmota) vyloučeno z konečné spásy: vstupuje-li člověk ve smrti přímo do eschatonu, pak tento eschaton přece klidně může zahrnovat vzkříšení z mrtvých v plném biblickém smyslu.<sup>349</sup> Je pravda, že tato výtky se týká spíše Greshakeho, protože podle něj je konečné vzkříšení z mrtvých a „nová země“ skutečně jen sumou všech dovršení lidských subjektů, nesoucích v sobě dimenzi tělesnosti. Avšak pokud Lohfink tvrdí, že je pro něj zcela lhostejné, zda pozemské dějiny budou mít svůj konec,<sup>350</sup> pak tím přinejmenším připouští, že nejen lidské dějiny, ale spolu s nimi i celý hmotný svět se mohou v pozemsko-časové dimenzi klidně táhnout do nekonečna; dovršený duplikát našeho světa je přece v eschatonu již vždy přítomen.

Lohfink uznává, že „je možné vést spor o tom, jak vypadá ‚čas‘ za hranicemi smrti a v jaké relaci je k *pozemskému* času.“<sup>351</sup> Vzápětí však prozrazuje, že připouští jen jediné pojetí „času“ zesnulých, totiž své vlastní: *bud'* se zesnulí nacházejí v nad-dějínách kdesi

---

<sup>347</sup> GRESHAKE/LOHFINK, *Naherwartung*, s. 146-147

<sup>348</sup> Tamtéž, s. 148

<sup>349</sup> Tamtéž, s. 150

<sup>350</sup> Tamtéž, s. 149-150

<sup>351</sup> Tamtéž, s. 196

na onom světě (což je nepřipustná mytologie) – *nebo* jsou již vždy u Boha ve věčném dovršení dějin. Obavu, že jsou v jeho koncepci znehodnoceny dějiny, tedy nikterak nerozptyluje, nýbrž ji spíše ještě více potvrzuje:

„Teologie smí a musí hovořit o transcendentním dovršení veškerých dějin ve vzkříšení; o *pozemském* výsledku dějin však nesmí podávat žádnou prognózu, stejně jako ani o časové-fyzikální budoucnosti kosmu. To, že transcendentní dovršení dějin nezbytně implikuje jejich pozemský konec, je nedokazatelný postulát...“<sup>352</sup>

Znovu se musíme zeptat: Jak může spočinout v naplnění v Božím království něco, co ještě neskončilo? Teolog jistě není kompetentní k dějinným ani kosmologickým prognózám, avšak zcela logicky nemůže hovořit o dovršení něčeho, co se táhne do nekonečna; dovršení je kategorie přináležející právě ke *konečnému* jsoucnu; dovršení nekonečného je čirý protimluv. Lohfink správně pokládá smrt za „rozhodující hranici“, za níž je teprve myslitelný pravý eschaton (a nikoli jen „špatná“ nesmrtnost, stále svázaná se „starou“ zemí). Rovněž tak správně zdůrazňuje, že na konečné spáse nebude mít podíl jen poslední „šťastná generace“ lidstva, která se dožije parúzie, nýbrž i všichni ostatní lidé před nimi, kteří jsou přijati do věčného života.<sup>353</sup> Neznamená to pak ale, že dovršení nastane teprve tehdy, až *všichni* dnes i v budoucnu žijící projdou smrtí? Neměl by Lohfink „smrt“ jakožto *conditio sine qua non* pro dovršení důsledně postulovat i pro dějiny samotné? I kdybychom přijali jeho představu dovršených dějin v bezčasém „bodě“, přece bychom museli trvat na tom, že i dějiny jednou musí „zemřít“, aby mohl být jejich „výtěžek“ kompletní. Teprve konec dějin také ukončí působení zla a hříchu v těchto dějinách, které je s dovršeným lidstvem jednoduše neslučitelné.

Je potřeba ocenit, že Lohfink v zápalu polemiky nakonec dokázal uznat relativitu své vlastní koncepce: připouští, že oba základní eschatologické modely - totiž jeho vlastní a klasický (tj. bipolární) - smějí být ponechány v platnosti, protože každý z nich dokáže precizněji formulovat odlišné aspekty křesťanské eschatologie. Vzápětí ale ukazuje, že jeho model vychází ze srovnání obou o poznání lépe, neboť: 1) lépe odpovídá „reálnému modelu“ eschatologie, totiž Ježíšově smrti a vzkříšení; 2) dokáže znovu probudit eschatologické vědomí a očekávání blízkého konce; 3) ponechává otázku po konci světa otevřenou; 4) nemusí si vypomáhat představou duše bez těla v mezistavu; 5) ozřejmuje, že „oslavený čas“ je s pozemským časem inkomensurabilní.<sup>354</sup> Nevýhody atemporálního modelu vzkříšení ve smrti jsou oproti tomu zanedbatelné, třebaže je Lohfink nechce zamlčet: poukazuje na jeho přílišnou abstraktnost, jež nedovoluje představit si vzkříšení z mrtvých jako událost na nějakém „místě“ a „čase“, a také na

---

<sup>352</sup> Tamtéž, s. 198-199, pozn. 27

<sup>353</sup> Tamtéž, s. 202-203

(potenciální) oslabení odpovědnost člověka za probíhající dějiny, protože se tu pozornost soustřeďuje spíše na dovršení individua – což ovšem neznamená, že by univerzální eschatologie byla tou individuální prostě nahrazena.<sup>355</sup>

Výhody tradičního modelu jsou podle Lohfinka přesně opačné: 1) svým „horizontalismem“ více odpovídá eschatologickým představám Ježíše a rané církve, ale i 2) naší představivosti, která veškeré dění zařazuje do lineárního času (v tom je jistě působivější, ale i „naivnější“); 3) lze ho proto snadněji sladit s různými koncepcemi dějin a vývoje světa – ať už optimistickými, či pesimistickými; 4) vyzdvihuje kosmický aspekt eschatologie.<sup>356</sup> Avšak po zvážení všech pro a proti Lohfink nakonec preferuje své pojetí, které je sice abstraktní a těžko transponovatelné do oblasti lidské zkušenosti, ale zato bližší pravdě. Protichůdný model je naproti tomu snáze představitelný, avšak vposledku zavádějící:

„Neexistuje vůbec žádný konec světa, který by bylo možné zažít v pozemských dějinách. Zažít lze vždy jedině smrt. Už odjakživa byl tím vlastním koncem a zůstane jím i nadále. Jestliže jsme to pochopili, bude definitivně jasné, že eschata nestojí na konci časové linie, nýbrž stojí napříč ke všemu času. Proto mohou být, přísně vzato, zahájena jedině ve smrti – pak ale nikoli jen ve smrti ‚posledních‘ lidí, nýbrž ve smrti všech lidí.“<sup>357</sup>

### 3.3. Základní konsensus?

V otázce vztahu pozemsko-dějinného času k jeho dovršení v Boží věčnosti konstatuje M. Kehl širokou shodu přinejmenším na dvou základních bodech:

1) „Události“ na konci času - tj. tradiční „eschata“ opisující univerzální dovršení (parúzie, vzkříšení z mrtvých, soud, nové nebe a nová země) – „nenastupují jednoduše v určitém bodě naší empiricky měřitelné časové osy a nevedou ji – pouze na ‚vyšší‘, ‚zduchovněné‘ rovině – dál. Proti veškerým fundamentalistickým a spiritistickým tendencím je dnes všeobecně velice silně zdůrazňována ‚inkomensurabilita‘ času a dovršení.“<sup>358</sup> Nové stvoření se neodehraje v čase, nýbrž je samo ukončením času (stejně jako ani stvoření světa neproběhlo v čase, nýbrž čas byl stvořen spolu se světem).

---

<sup>354</sup> Tamtéž, s. 152

<sup>355</sup> Tamtéž, s. 153

<sup>356</sup> Tamtéž, s. 153-154

<sup>357</sup> Tamtéž, s. 154

<sup>358</sup> KEHL, MEDARD, „Bis du kommst in Herrlichkeit...“ Neuere Deutungen der „Parusie Jesu“. In: PFAMMATTER, JOSEF; CHRISTEN, EDUARD (Hg.): *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie*. Zürich: Benziger, 1990, s. 103

2) Na druhé straně je však potřeba rozlišovat mezi eschatonem a Boží věčností. „Neboť v eschatologické naději jde přece o dovršení naší pozemsko-světských *dějin*, které tedy nemohou být prostě proměněny nebo rozpuštěny do čiré Boží věčnosti; pak by stvoření, dějiny a dovršení světa zcela pozbyly svého vlastního, od Boha odlišného a Stvořitelem do jejich vlastnictví darovaného smyslu.“<sup>359</sup>

Je pravda, že na tomto dvojím obecném vymezení by se patrně všichni současní katoličtí teologové shodli. Pokud bychom se jich však zeptali, (ad 1) co konkrétně vyplývá z inkomensurability času a věčnosti pro dovršení dějin a kosmu a (ad 2) v čem vlastně spočívá rozdíl mezi Boží věčností a dovršeným časem, dostali bychom odlišné odpovědi.

Ad 1) Inkomensurabilita času a dovršení – ano, ale znamená to,

a) že dějiny jsou u Boha ve věčném „nyní“ již dovršeny, zatímco zde na zemi „paralelně“ probíhají? Že nové stvoření je realitou ležící zcela mimo tento svět a mimo lidské dějiny, na „druhé straně“ smrti, takže je vlastně zcela lhostejné, zda dějiny budou mít svůj konec či ne? Že je zbytečné ptát se, co se stane s celým vesmírem, zda má či nemá svůj stvořitelický cíl, k němuž směřuje? Že jedinec po smrti vstupuje do plného dovršení celého stvoření? Nebo to znamená, že

b) dějiny zatím nejsou u Boha shromážděny a dovršeny, nýbrž jsou stále „otevřené“ pro lidské i Boží činy, že jejich drama pokračuje a není kdesi na věčnosti předem rozuzleno a uzavřeno a že o jejich vyústění se rozhodne právě v nich samotných? Že také mimolidský svět očekává své vykoupení a transformaci, k níž je Bohem určen? Že zesnulý člověk, jakkoli se již setkává s Bohem a přestává pro něj plynout pozemský čas, je zatím ve stavu předběžnosti a očekává Boží království a věčný život?

Ad 2) Rozlišování mezi eschatonem a Boží věčností – ano, ale znamená to,

a) že eschaton se od Boží věčnosti liší pouze tím, že je jakousi dovršenou sumou celých probíhajících dějin, stojící zcela stranou času, v atemporálním „oslaveném čase“? Že je dokonce možné říci, že dovršený čas a Boží věčnost mají společnou právě tuto bezčasovou věčnost (existují tedy vlastně vždy jen spolu!) a rozdíl je snad pouze v tom, že Bůh je Stvořitel a dovršené dějiny jeho stvořením? Nebo to znamená, že

b) dovršení teprve přijde, je záležitostí budoucnosti, v níž bude sice čas ukončen, avšak která ještě nenastala a ani není věčně přítomna u Boha? Že ani Boží věčnost nelze chápat jako pouhou bezčasovost, nýbrž jako vládu nad časem, ale zároveň jako kondescendenci do času?

---

<sup>359</sup> Tamtéž, s. 104

### 3.4. Facit

Poznání, že stav zemřelých není ještě eschatonem v plném slova smyslu, protože zatím nenastoupil konec času a dějin, se v současné katolické teologii stále více prosazuje. Také Greshake dospěl k závěru, že i zemřelí spolu s živými očekávají končené dovršení celého lidstva a plnost společenství svatých, a proto i pro ně platí soteriologický „mezičas“, který nás všechny ještě dělí od definitivního prosazení Božího království. Protiklad mezi Ratzingerem a Greshakem se tedy týká jen otázky dovršení hmoty a kosmu. *Oba* přece nakonec shodně tvrdí, že eschatologická bipolarita je nevyhnutelnou konsekvencí přítomné spásně-dějinné situace lidstva, která je dána – řečeno heslovitě – časovým rozpětím mezi Kristovým vzkříšením a jeho parúzií. Jakkoli je správné a smysluplné přiznat zesnulým „bytí u Pána“, tedy vlastně připustit, že pro ně již v jistém smyslu „parúzie“ nastala, přece nelze říci, že parúzie na konci času – tedy Kristovo definitivní prosazení vlády nad celým stvořením – již pro ně nebude znamenat „nic nového“. Bipolární eschatologii naopak důsledně opouští Lohfink, který svým atemporálním pojetím eschatonu znehodnocuje dějiny a stvořený svět.

Ukazuje se, že máme-li podržet *jak* inkomensurabilitu času a eschatonu (která ale není absolutní), *tak* rozdíl mezi eschatonem a Boží věčností, musíme přesně rozlišovat čtyři časové modalities, které jsou pro eschatologii relevantní. Jsou jimi:

1) Pozemský, „fyzikální“ čas (Ratzinger), který zakoušíme a v němž žijeme, dějinná časová osa, do níž jsme zasazeni. Tento plynoucí čas ovšem člověk již ve svém zdejších životě transcenduje svým specifickým prožíváním času (memoria-čas), avšak dokud žije na zemi, je podroben podmínkám uplyvajícího času.

2) „Čas“ zesnulých – zde je již na místě užívat výraz „čas“ analogicky, protože po smrti každý člověk opouští pozemský čas, čas rozhodování a uskutečňování svého životního příběhu. Přesto zemřelí lidé nejsou zcela vyvázáni ze vztahu k pozemskému času. Navzdory tomu, že již nejsou determinováni fyzikálním časem, i oni stále čekají na plnost Božího království, tedy na dovršení dějin, konečnou spásu celého společenství svatých a na proměnu celého stvoření. (Katolická teologie navíc zdůrazňuje, že jsou lidem žijícím v pozemském čase stále nablízku a tvoří jediné společenství vzájemných přímluv.)

3) Eschaton, který je dovršením dějin spásy a celého stvoření. Jeho nástup předpokládá definitivní ukončení pozemského času jako takového. Proto nemůže být situován do „věčného okamžiku“, takže by již vždy existoval „nad“ probíhajícími dějinami.

4) *Boží* věčnost, plnost času, jež ale není čirá bezčasovost. Bůh má vztah k probíhající dějinám a tedy i k času, ale zároveň je mu nadřazen, je jeho Stvořitelem



a Pánem. Bůh nemá počátek ani konec, v tomto smyslu je věčný, ale sám vstupuje do času a dějin, doprovází je a bere na sebe v Ježíši Kristu úděl časové bytosti.

#### **4. K otázce myslitelnosti nesmrtelné duše**

Viděli jsme, že Ratzinger i Greshake shodně předpokládají posmrtnou existenci člověka, která postrádá pozemskou, materiální tělesnost (Körper), a proto může být nazvána nesmrtelnou duší. Ponechme nyní stranou důležité rozdíly mezi oběma koncepcemi, které byly již analyzovány: Pro Ratzingera je nesmrtelná duše oddělená od těla pouze dočasným stádiem v dovršení zesnulého člověka, jenž bude na konci času plně obnoven spolu se svou tělesností a získá podíl na definitivním prolnutí hmoty a ducha; pro Greshakeho je tato podoba posmrtné existence již konečná a bude pouze stále víc obohacována novými obnovenými vztahy díky neustálé expanzi eschatologického společenství svatých až k jeho plnému dovršení na konci dějin. Důležité je, že Greshake stejně jako Ratzinger tvrdí, že člověk ve smrti zcela nezaniká, nýbrž je díky svému dialogickému vztahu k Bohu přenesen přes její práh a dále novým způsobem existuje. Oba se shodují též na tom, že anima separata existující zcela nezávisle na jakékoli tělesnosti je neudržitelná, a proto oddělené duši přiznávají nový vztah k hmotě, ať už za pomoci Rahnerovy teze o pankosmičnosti duše či úvahami o zvnitřnění těla a hmotného světa. A konečně oba pokládají pojem duše za nepostradatelný pro křesťanské myšlení a snaží se ho nově interpretovat. Její význam pro eschatologii tu byl už mnohokrát vyzdvížen: bez duše je nemyslitelná kontinuita mezi pozemským a dovršeným člověkem.

##### **4.1. Nejasnost pojmu duše**

O to více může překvapit, že dnes zcela chybí jednotná definice či alespoň pokus o přesnější vymezení křesťanského pojmu duše. Většina teologů na ní zjevně nemá zájem. Tuto skutečnost nelze vysvětlit pouze dalekosáhlým zmatením pojmů v eschatologii, v níž – po rozpadu tradičního pojmosloví - dochází k neustálým proměnám významů jednotlivých slov a každý autor si de facto vytváří svůj vlastní slovník s odlišnými sémantickými důrazy. To je jistě pravda; stejně tak nelze přehlédnout, že pro eschatologii snad ještě více než pro ostatní teologické obory platí, že je nikdy nekončící snahou o vyjádření nevyjádřitelného, a proto je každá její výpověď vždy pouze aproximativní. Avšak významová nejasnost pojmu duše má důvod ještě hlubší: V současné eschatologii je duše pouze *pomocná kategorie* sloužící k myšlenkovému

uchopení Božího jednání s člověkem ve smrti a po smrti. Nikoli nesmrtelná duše, ale Boží láska k nám, která nás vytrhuje z nicoty a zmaru, je tím podstatným, čemu je především věnována pozornost. Pojem duše je naproti tomu již sekundárním myšlenkovým zprostředkováním naděje v záchranu ve smrti, kterého se ovšem eschatologie nemůže zříci, má-li učinit křesťanské očekávání posledních věcí srozumitelným.

Duše je navíc primárně tématem teologické antropologie a zde má též tradičně své místo. Ani otázka po její nesmrtelnosti nebyla v teologii chápána výlučně jako otázka eschatologická, nýbrž vždy také jako antropologická.<sup>360</sup> Ani dialogické pojetí nesmrtelnosti, které zcela ovládlo současnou eschatologii, nedovoluje pojednávat o duši člověka a její nesmrtelnosti izolovaně, bez ohledu na celý systém dogmatiky. Ať už se přikloníme ke stvořiteckému či k soteriologickému zdůvodnění posmrtné existence duše, v obou případech smíme hovořit o nesmrtelnosti duše jakožto o výrazu mimořádného postavení člověka uprostřed stvoření jedině tehdy, když zároveň tematizujeme Boží dialogický vztah k člověku, Boží věrnost, Boží doprovázení člověka, které smrt nemůže ukončit. Nesmrtelnost je antropologickým implikátem křesťanské eschatologie či – jdeme-li ještě dál – specificky křesťanského pojetí Boha; není vlastností duše, kterou bychom prostě mohli vyvodit z jiných jejích vlastností (např. z její nedělitelnosti) „etsi Deus non daretur“.<sup>361</sup>

---

<sup>360</sup> Například i Tomáš Akvinský traktuje otázku po posmrtné existenci duše a jejích vlastnostech v rámci *antropologie*, nikoli *eschatologie* (STh I q 75 a 6; q 89). Avšak i dnes můžeme najít dobré důvody, proč umístit pojednání o nesmrtelnosti duše do traktátu *De homine* a nikoli do eschatologického oddílu. Posmrtná existence duše totiž přísně vzato není ještě skutečným *eschatonem*, není definitivním, nýbrž jen předběžným stavem člověka (a to jak antropologicky, tak soteriologicky), je *mezistavem*, který patří ještě na stranu probíhajících dějin spásy, jakkoli se na nich zemřelí již aktivně a přímo nepodílejí. Konečná spása (či konečné zavržení) je spojeno teprve se všeobecným vzkříšením z mrtvých a posledním soudem.

<sup>361</sup> Toho si ostatně byla teologie byla vědoma vždy, i když zároveň nechyběly pokusy tuto nesmrtelnost racionálně zprostředkovat, učinit ji myslitelnou, ba dokonce ji přímo dokázat. Dnes již asi jen málokterý teolog neproblematicky přijímá tradiční důkazy nesmrtelnosti duše. Jejich přesvědčivost je vesměs zpochybňována a jsou považovány – jak vzápětí uvidíme – spíše za jakési odkazy, nebo slouží pouze jako myšlenkové impulsy pro víru, která „hledá nahlédnutí“, tj. reflexi svého obsahu, stejně jako jeho přetlumočení současnému člověku. Výjimky ovšem existují: např. podle J. STÖHRA je duchovnost a nesmrtelnost duše racionálně zcela průkazná, a to na základě následujících vlastností duše: „Má samostatné životní úkony, neboť je s to poznávat nepomíjivé, stejně jako nepodmíněné mravní požadavky, nemůže se ani rozpadnout v části; dále nemůže být touha po spravedlnosti, dokonalé odměně, případně trestu, zcela frustrována; také etnologicky existuje všeobecné přesvědčení o tom, že smrtí vše nekončí, nýbrž se uskutečňuje osobní pokračování života (STÖHR, *Jenseits*, s. 135).“

## 4.2. Oprávněnost a meze „eschatologické“ definice duše

Znamená to tedy, že bychom se měli vzdát všech úvah o tom, co je vlastně duše, jak je možné ji antropologicky vymezit? Duše bývá namnoze „definována“ pouze „eschatologicky“, tedy z perspektivy konečného a Bohem zamýšleného údělu člověka: je prostě tím, co Bůh přenáší přes práh smrti; je lidským „já“, s nímž Bůh vstoupil do nepřerušitelného rozhovoru; je osobnostním jádrem člověka, který – ať už Bohu přitakává či se mu vzpírá – bude muset vydat počet ze svého života před tváří svého Stvořitele; je subjektem, do něž je trvale vepsán celý životní příběh, aby mohl být vnesen před Boha. Podobných pokusů o vystižení toho, co je tradičně nazýváno „duše“, ale co může být opsáno i jiným způsobem, by bylo možné jmenovat ještě mnohem více. Ačkoli se nejedná – a podle jejich autorů ani nemá jednat! – o přesné definice, přece můžeme na základě nich cosi vypovědět o křesťanském pojetí duše.

1) Duše má dialogický charakter – je to ta dimenze člověka, díky níž může mít mimořádný vztah k Bohu, díky níž je Bohem vůbec oslovitelný. Duše tedy neodmyslitelně patří k lidské stvořenosti. Je výrazem Božího povolání a jeho zvláštního plánu s člověkem, který sahá až za hranice pozemského života.

2) Duše je nositelem identity a kontinuity člověka – díky ní člověk ve všech proměnách zůstává stále týž. To neznamená, že by duše byla abstraktním konstantním „X“, které zůstává stále stejné, zatímco lidská tělesnost podléhá neustálým proměnám. Duše se samozřejmě též proměňuje – právě tím, že se do ní otiskuje nezaměnitelný životní příběh daného jedince se všemi jeho zkušenostmi se světem a sebou samotným. Tak se duše stává jedinečnou, a proto může nést zodpovědnost za prožitý život a být nositelem identity, pro niž je konstitutivní právě tento neopakovatelný příběh.

3) Tváří v tvář smrti, která zasahuje celého člověka, se ukazuje, že duše samotná nemůže být dostatečným garantem identity člověka, pokud sama není nesena Boží věrností. Jedině ve svém vztahu k Bohu může být základem kontinuity člověka jak v pozemském životě, tak i za jeho hranicí. Jedině Bůh, který člověku dává podíl na svém věčném životě, může duši uchovat v její totožnosti navzdory všem zvrátům a přeryvům, včetně samotné smrti.

Tímto trojím vymezením je sice z hlediska eschatologie řečeno vše podstatné, avšak mnohé antropologické otázky jsou ponechány stranou, což se ovšem opět promítá do eschatologických úvah. Právě diskuse posledních desetiletí poukázaly na nedostatečnost úzce eschatologického chápání duše a vyvolaly potřebu vyjasnit především vztah duše k tělu či tělesnosti. Tento problém je navíc komplikován absencí jednotné definice hmoty a těla. Následkem toho sice všichni současní teologové shodně potvrzují specificky křesťanskou celostnost spásy člověka, z níž nesmí být vyloučena ani tělesnost a která nám otevírá pohled na univerzalitu dovršení celého stvoření, avšak

každý z nich má přitom na mysli něco jiného. Jak bylo již řečeno, zdaleka není jasné, jakou (a zda vůbec nějakou) úlohu vlastně bude mít hmota, jak ji – alespoň doposud – známe (či vlastně ve skutečnosti neznáme?), v dovršeném kosmu a co bude oním „pneumatickým tělem“, o němž hovoří apoštol Pavel. Přesvědčení, že duše nikdy nemůže existovat zcela nezávisle na těle (a že tedy definice smrti jako „oddělení duše od těla“ je v tomto smyslu nedostatečná), také vyvolává otázku, jaký vztah má oddělená duše k hmotě a zda vůbec může existovat bez konkrétního lidského těla.

### 4.3. Možnost posmrtné existence duše bez těla (Gerd Haeffner)

Tematika duše tak přivádí teologii na filosofický terén. Proto se někteří křesťanští filosofové pokoušejí nesmrtelnost duše myšlenkově zprostředkovat. Jeden z takových pokusů podává například GERD HAEFFNER (Mnichov). Nehledá pádný a nevyvratitelný důkaz existence duše a její nesmrtelnosti, nýbrž pouze cestu k cíli, který je v křesťanské eschatologii již předem dán: duše je jakožto princip identity člověka její nezbytnou a nenahraditelnou komponentou.<sup>362</sup> Haeffner si všímá, že novější teologie často podléhá „antispíritualistickému afektu“, který sdílí s některými moderními filosofy, v nichž vidí svoje spojence a dokonce i učitele. Nechce-li se přesto vzdát své zvěsti o posmrtném věčném životě, uniká často do slepé uličky fideismu, v němž jsou materialismus (nebo – jak říká Haeffner – *finitismus*), tedy přesvědčení, že není možný žádný jiný život než materiálně-biologický) a křesťanská naděje v posmrtné dovršení postaveny jednoduše vedle sebe. Teologie propadá iluzi, domnívá-li se, že může držet pohromadě obě tyto světonázorové pozice. Schůdným řešením je naopak vyvrátit premisu finitismu a ukázat, že víra v nezničitelné jádro člověka (v duši) přinejmenším není v rozporu s rozumem a se zkušeností.<sup>363</sup> Haeffner se obrací ke třem základním argumentům proti nesmrtelnosti duše, které reprezentují tři podoby „finitismu“:

1) Člověk je pouhé tělo (Körper), a tedy celý podléhá zániku. Tato tezi lze podle Haeffnera vyvrátit snadno, protože vůbec nebere v potaz to, co z člověka činí osobu. Její redukcionismus je zjevný: nedokáže totiž vůbec vysvětlit specificky lidské skutečnosti, které oblast pouhé fyziky či biologie překračují: „dějinnost, mezilidské problémy, činnosti vytvářející něco smysluplného atd.“<sup>364</sup> Z toho plyne, že přestože je člověk *také* tělem a jako takového jej lze i popisovat, náleží jakožto osoba „do jiné kategorie bytí“ než pouhá tělesa či stroje.

---

<sup>362</sup> HAEFFNER, GERD, Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon. In: BREUNING, WILHELM: *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, s. 160-161

<sup>363</sup> Tamtéž, s. 162

<sup>364</sup> Tamtéž, s. 164

2) Člověk sice není pouhé tělo, ale tělesnost k němu přece trvale patří. „Duševní úkon, který nemá tělesné vyjádření, je v podezření, že vůbec neexistuje; a duchovní čin, jemuž je odňata fyziologická základna, ztrácí svou možnost bytí.“<sup>365</sup> Tento argument ovšem vychází pouze z empirického pozorování, na základě něhož sice právem můžeme konstatovat faktickou souvislost mezi duchovními úkony a organickým (hmotným) životem, kterou se vyznačuje lidský pozemský život, avšak nemůžeme říci, že by tato souvislost byla zcela *nutná*, tj. že by tělo bylo nezbytnou podmínkou pro duševní úkony, a možnost existence duše bez těla tedy byla zcela vyloučena.<sup>366</sup>

3) Netělesná duše již není individuální. Toto tvrzení vychází z chybného přesvědčení, že nezaměnitelnost člověka je dána toliko jeho tělesností. I kdybychom předpokládali, že mohou existovat dva zcela identické subjekty, přece je každý z nich jedinečným individuem. Vědomí samotnému je totiž dáno sebe-odlišení od druhého, odlišení „já“ od „ty“. Můžeme se tedy odvážit říci, že i netělesné duše ve vzájemných vztazích rozpoznávají sebe samotné jako individua – nehledě na obsahové rozdíly mezi jednotlivými subjekty.<sup>367</sup>

Tímto vyvrácením námitek proti posmrtné existenci nezničitelného jádra v člověku zatím bylo pouze dokázáno, že nesmrtnost duše *není nemyslitelná*. Je ale možné nadto říci něco víc? Lze nalézt ve zkušenosti člověka alespoň nějaké odkazy k jeho nesmrtnosti? Haeffner jmenuje dvě „cesty“ myšlení k posmrtné budoucnosti duše: cestu postulatorní a cestu duchově-metafyzickou.

1) První z nich vychází ze zkušenosti,

„že tento pozemský život obsahuje zaslíbení, které v průběhu tohoto života není splněno; v důsledku toho musí – nemá-li být takové množství jednotlivých osudů nesmyslných – ono zaslíbení naplněno v jiném než tomto životě.“<sup>368</sup>

Toto nesplněné zaslíbení se týká nejrůznějších oblastí života, ale obzvlášť palčivě je podle Haeffnera pocíťováno v problematice mravně dobrého jednání, které je v pozemském životě tak často „odměňováno“ neštěstím a zmarem a přímo volá po posmrtném vyrovnání, po konečné spravedlnosti, která jediná činí nepodmíněný mravní příkaz srozumitelným a zjednává mu autoritu.<sup>369</sup>

---

<sup>365</sup> Tamtéž, s. 165

<sup>366</sup> Tamtéž, s. 166

<sup>367</sup> Tamtéž, s. 168

<sup>368</sup> Tamtéž, s. 169

<sup>369</sup> Tamtéž, s. 170. Nesplněné zaslíbení člověk též zakouší ve smrti milované bytosti; s tím se žádný člověk nedokáže smířit. Láska zachovává stálou věrnost i zemřelému a přiznává mu tak nesmrtnost (zde se Haeffner odvolává na G. Marcela).

2) Druhá cesta navazuje především na Platónův důkaz nesmrtelnosti vycházející z bytostné příbuznosti poznávajícího a poznaného (tedy - v případě člověka – z příbuznosti duše a věčných idejí). Při vši nutné kritice Platóna je možné i dnes tento důkaz zužitkovat a nově formulovat:

„Bytost, která dokáže poznávat věčné, čistě duchovní (vposledku Boha), nemůže být pouhá pomíjivá část materiálního světa. Tato věta vyjadřuje, že jisté sebepoznání duchové duše je nutné k tomu, aby vůbec mohla porozumět, co je duch (a tedy i: co je Bůh), že však toto sebepoznání naopak získává svou vlastní hloubku teprve z reflexe, která následuje po poznání Boha.“<sup>370</sup>

Obě tyto cesty, které mohou současnému myšlení odhalit smysluplnost a oprávněnost křesťanské naděje překračující smrt, však zatím ještě pojem duše nijak blíže nespécifikují. Konkrétnější vymezení se však Haeffner zdráhá podat s ohledem na dvojí nebezpečí, kterým se každý takový pokus vystavuje.

1) Duše může být nesprávně pochopena jako jakýsi popsateľný element v nás, který je nám – jako naše „vlastnictví“ - k dispozici. Toto pojetí přehlíží, že „substancí“ duše je čirý vztah, k němuž se právě proto nelze vztahovat takovým způsobem, jako se můžeme vztahovat k vlastnímu tělu. V křesťanském chápání je navíc duše založena a „definována“ svým vztahem k Bohu, který ji stvořil a který má nad ní trvale moc. Proto je zcela scestné vyvozovat z nezničitelnosti duše její nezávislost na Stvořiteli: nezničitelnost znamená pouze, že duše dokáže vzdorovat fyzickému rozpadu a zániku, nikoli že se může emancipovat od svého Stvořitele.<sup>371</sup>

2) Druhé neporozumění pramení z otázky po vztahu duše k času. Zdá se totiž, že je možné volit pouze mezi dvěma následujícími alternativami: *Bud'* je duše svou povahou věčná, a potom je nutné přijmout nejen její post-existenci, nýbrž i pre-existenci. Její spojení s časným a hmotným tělem pak nemůže být myšleno jinak než jako odcizení od její původní podstaty, které bude zrušeno teprve smrtí. *Nebo* je duše zcela konečná, imanentní hmotnému světu, a pak o její nesmrtelnosti nemůže být řeč. Haeffner však má za to, že křesťanská antropologie se nachází v prostřední pozici mezi těmito dvěma názory.<sup>372</sup> Co to znamená? *Na jedné straně* duše transcenduje lineární čas a její život nemůže být adekvátně určen predikáty lineárního času. *Na druhé straně* však tato její transcendence času není jednoduše totožná s naprostým opakem času, tedy bezčasím; duše má svůj způsob „časovosti“ (Zeitlichkeit), sjednocující minulost, přítomnost a budoucnost, která byla popsána již Augustinem a – jak jsme viděli – znovu připomenuta J. Ratzingerem. „Počátek“ duše tedy není jednoduše totožný se vznikem organického

---

<sup>370</sup> Tamtéž, s. 172

<sup>371</sup> Tamtéž, s. 174-175

<sup>372</sup> Tamtéž, s. 176

života člověka, stejně jako konec tohoto života není ukončením existence duše, nýbrž jejím přechodem do zcela jiného způsobu bytí, o němž ovšem nemůžeme nic vypovědět. To ale neznamená, že by „vstup“ duše do tělesnosti a časovosti (slovo „vstup“ opět implikuje lineární čas, proto nesmí být chápáno doslovně) byl odcizením duše. Naopak: jedině skrze své uskutečnění v prostoru a čase dospívá k naplnění své svobody. „Anima separata“ tak může být označena jako „plod“ pozemské existence.<sup>373</sup>

#### 4.4. Existuje „tělesnost“ bez těla? (K Haeffnerově disputaci s Greshakem)

Haeffnerův text je pro naši problematiku zajímavý nejen proto, že se pokouší *filosofickou* cestou zdůvodnit *křesťanské* pojetí nesmrtnosti či nezničitelnosti duše (Haeffner nezapírá své křesťanské - přesněji: katolické - východisko, avšak ve svých úvahách se nezaštiťuje zjevením ani církevní autoritou.) Pozoruhodný je i díky polemické reakci, kterou vyvolal u G. Greshakeho a na niž Haeffner poté sám odpověděl. Rozhovor mezi Haeffnerem a Greshakem se týkal problému tělesnosti oddělené duše, který byl sice v přednášce zmíněn zcela okrajově, avšak Greshake ho zjevně považoval za zcela zásadní. Výsledek disputu byl velmi poučný: Haeffner přesvědčivě ukázal, že Greshakeho pozice se od jeho vlastního filosofické reflexe (Greshakem ostře napadnuté!) v zásadě nijak neodlišuje a že Greshake navzdory všem svým proklamacím o nutnosti zahrnout tělesnost do dovršení člověka zastává takové pojetí nesmrtnosti duše, které je obhajitelné i čistě filosofickým způsobem, aniž je k němu zapotřebí biblická zvěst o vzkříšení těla. Shrňme alespoň ve stručnosti, oč v polemice šlo:

Greshake vyčítá Haeffnerovi, že jeho „anima separata“ je příliš „neskutečná“ a „strašidelná“, protože jí chybí jakákoli tělesnost. Haeffner podle Greshakeho nerozlišuje mezi tělem (Körper) a tělesností (Leib), a neuvědomuje si proto, že tělo je pouhý *způsob* tělesnosti, který zakoušíme jako organický život a kromě něhož žádný jiný neznáme. To však neznamená, že by nemohl existovat. Pro duši a její komunikaci se světem je tělesnost nezbytně důležitá a je nemožné, aby po fyzické smrti spolu s ukončením hmotně-tělesného zprostředkování prostě odpadla.<sup>374</sup> Tělesnost je součástí lidského „já“ a konstituuje sebeuskutečnění duše v intersubjektivitě lidstva; není pouze něčím, co je k duši vnějšně přiřazeno. Nemá-li člověk po smrti být jen „monádou“, musí existovat jako skutečná osoba v subjektivním sebeuskutečnění a intersubjektivní vázanosti, tedy: musí být duší i tělesností.<sup>375</sup> Intersubjektivitou přitom Greshake nemíní pouze schopnost komunikovat, nýbrž – jak již na jiných místech vícekrát zdůrazňoval – hlubokou

---

<sup>373</sup> Tamtéž, s. 178-179.

<sup>374</sup> Tamtéž, s. 180-181.

<sup>375</sup> Tamtéž, s. 182

vzájemnou provázanost jednotlivých subjektů, které jeden druhého ovlivňují a určují a které jediné *společně* a v nezrušitelné *spjatosti* mohou dospět ke svému dovršení. Bez této intersubjektivitě není osoba již osobou.<sup>376</sup>

Haeffner ve své odpovědi Greshakemu nejprve precizuje, že v jejich sporu jde pouze o otázku, zda je duši vlastní určitá *dimenze*, kterou je možné nazvat tělesností a která není totožná s pozemským tělem podléhajícím po smrti rozkladu. Na to Haeffner odpovídá protiotázkou: „Lze myslet tělesnost (Leiblichkeit) lidské duše, která neimplikuje hmotnou tělesnost (Körperlichkeit)?“<sup>377</sup> Jinými slovy: je tělesnost (Leib) od těla (Körper) oddělitelná? Podle Haeffnera je sice smysluplné obojí od sebe odlišovat, avšak není možné „v nějakém pregnantním smyslu“ koncipovat tělesnost, která by nebyla nerozlučně spojena s materiálním tělem a která by tudíž mohla uniknout smrti.<sup>378</sup> Z toho plyne: Buď tělesnost hyne spolu s tělem – nebo je pouze vlastností duše, kterou ale nelze nijak myšlenkově uchopit, protože nemá s *hmotným tělem* nic společného (k tomu můžeme dodat: má v takovém případě vůbec ještě nějaký smysl hovořit o *vzkříšení těla?*). Haeffner sice připouští, že po smrti může vzniknout nějaký nový, nám zcela neznámý druh tělesnosti, k němuž se bude duše vztahovat, avšak to už je z filosofického hlediska čirá spekulace. Něco takového navíc Greshake neměl na mysli, když hovořil o přetrvávající tělesnosti duše. Podobnou spekulací je i posmrtná všekosmičnost duše, která právě vztahem ke konkrétnímu tělu *není*, a nemůže ho proto nahradit.<sup>379</sup>

Greshakeho námitku, že netělesné duše nemohou vytvářet pravou intersubjektivitu, Haeffner odmítá s upozorněním, že z popisu nějaké skutečnosti nelze ještě vyvozovat její *nutnost*.<sup>380</sup> Jinými slovy: Co platí zde na zemi, nemusí platit po smrti.<sup>381</sup> Jakožto

---

<sup>376</sup> Tamtéž, s. 183-184

<sup>377</sup> Tamtéž, s. 187. Tímto upřesněním Haeffner nejen vyjasňuje Greshakeho pozici, ale poskytuje vodítko, jak přeložit německý pojmový pár Körper – Leib: Zatímco „Körper“ je hmotné, uchopitelné tělo (skutečně „těleso“, jak zní jeden z významů tohoto výrazu), slovo „Leib“ označuje pouze jistou *vlastnost* duše, a tedy může být přetlumočen jako *tělesnost*, což odpovídá německému výrazu „Leiblichkeit“, který bývá užíván synonymně s výrazem „Leib“. Tento způsob překladu samozřejmě nelze užívat mechanicky, už proto ne, že je v němčině zhusta užíváno i slovo „Körperlichkeit“, vyjadřující právě *hmotnou* tělesnost, materialitu, čímž je situace znovu zkomplikována. Východiskem by tudíž mohlo být zavedení pojmového páru *hmotná* či *materiální* tělesnost (hmotné / materiální tělo) a *tělesnost*. Konečně je však třeba vzít na vědomí, že *tento* způsob překladu může sice adekvátně vystihovat Greshakeho terminologii, avšak pro jiného autora bude zcela nevyhovující. „Leib“ totiž často znamená prostě organickou, oživenou hmotu, nikoli tedy cosi nemateriálního!

<sup>378</sup> Tamtéž, s. 188

<sup>379</sup> Tamtéž, s. 188

<sup>380</sup> Haeffner tento argument, jak jsme viděli, použil i proti tezi, že duše je bez své vazby na organický život nemyslitelná. Proti tomu by jistě bylo možné říci, že z pouhé *možnosti* nelze vyvodit *nutnost*. Jenže Haeffner přece nechce *dokázat* existenci nesmrtelné duše, nýbrž pouze ukázat, že myšlenka nesmrtelnosti není *nesmyslná*; to se týká i intersubjektivitě bez hmotného zprostředkování.



filosof a křesťan v jedné osobě se ovšem Haeffner musí vyrovnat s biblickou řečí o vzkříšení těla. Nelze si nepovšimnout, jak velmi se jeho interpretace vzkříšení blíží Greshakeho tezí: Vzkříšení je pro Haeffnera mocný obraz univerzálního smíření, který je ovšem svázán s biblickým obrazem světa, a proto ho již nemůžeme chápat v doslovném smyslu. Je to „pralidský symbol“, jenž by neměl být nahrazen abstraktní řečí o nesmrtelné duši, nýbrž by naopak měl sloužit k jejímu konkrétnímu – a pro člověka nezbytnému – znázornění. Oblast hmoty je ovšem v eschatonu přítomna „pouze ve formě jakési vzpomínky“, takže hmota sama nakonec zůstává mimo spásu jako pouhý odpad.<sup>382</sup> Haeffner si je vědom toho, že je to myšlenka, která „vyvolává nesnáz“, avšak upozorňuje, že se s touto potíží musí vypořádat i Greshake sám. Také Greshake přece zpochybňuje vykoupení „molekul a soustav planet“ a odmítá ideu „kosmického celkového dovršení“. Proto Haeffner navrhuje, aby „platonismus“, který v jeho úvahách prosvítá, nebyl v teologii již užíván jako „znehodnocující označení“: pokud totiž není myslitelný žádný posmrtný stav duše, který není vázán na pozemské tělo, pak i veškerá teologická řeč o eschatologické budoucnosti ztrácí smysl.<sup>383</sup> V tomto smyslu je platónsky orientovaný filosof s křesťanským teologem na jedné lodi: oba považují budoucnost člověka přesahující smrt za možnou a smysluplnou a obhajují ji proti současné filosofii, která zcela samozřejmě vnímá smrt jako „poslední hranici všeho bytí a smyslu“. Zda součástí této budoucnosti bude navíc „oslavené tělo“ (ať už si ho v jednotlivostech představujeme jakkoli), je podle Haeffnera již druhotná otázka.<sup>384</sup>

Nabízejí se v zásadě dvě možnosti jejího zodpovězení: 1) Tělesnost (či tělo) spolu s celým kosmem bude sice zahrnuta do spásy, ale projde zásadní proměnou, takže bude ve finále *totálně* odlišná od naší pozemské – pak je otázkou, zda ji tak vůbec smíme nazvat. Trvá-li přesto teologie na jisté kontinuitě mezi nynějším světem a světem vykoupěným, i pak musíme přinejmenším předpokládat naprostou změnu fyzikálních zákonů, a tedy vlastně úplně jiný svět, než jak ho známe dnes. 2) Posmrtná tělesnost nebude samostatnou skutečností, nýbrž jen zvnitřněným hmotným světem. Pozemské tělo tedy nebude po smrti ničím nahrazeno – ani novým tělem, ani celým světem, jak předpokládá hypotéza všekosmičnosti duše.

Haeffner tedy klade závažné otázky zastáncům i odpůrcům dovršení hmoty. První budou muset vysvětlit, jak můžeme hovořit o dovršení kosmu, když přece eschatologický kosmos bude nezbytně *totaliter aliter*, tedy daleko spíše světem č. 2, než naším - proměněným – světem. Druzí se musejí smířit s tím, že obhajují novodobou verzi platonismu (čemuž by se jistě bránili) – nebo budou muset prokázat, že je jejich

---

<sup>381</sup> Tamtéž, s. 188-189

<sup>382</sup> Tamtéž, s. 190

<sup>383</sup> Tamtéž, s. 190

<sup>384</sup> Tamtéž, s. 190-191

doviřená „tělesnost“ (Leib) něčím víc než dimenzí duře, pouhou vzpomínkou na pozemskou tělesnost.

#### 4.5. Lidské „já“ založené v Božím „Ty“ (Georg Scherer)

GEORG SCHERER (podobně jako Haeffner) se pokouří nejprve ukázat, že lidské „já“ nemůže spadat v jedno s tělem, protože teprve na základě „já“, které je *odlišné* od mého organismu, mohu o sobě vůbec vypovědět, že jsem tělo.<sup>385</sup> Toto odlišení dvou ontologických dimenzí v člověku nezpochybňuje jednotu člověka, a proto je úkolem každé antropologie podržet rozdílnost *a zároveň* jednotu. Tomuto úkolu podle Scherera v dějinách filosofie nejvíce dostál Tomáš Akvinský, na něhož je i dnes možné (kriticky) navázat.<sup>386</sup> Nové domýšlení si zaslouží především úloha těla: tělo nemůže být chápáno jako zcela pasivní *materia prima*, které teprve duře propůjčuje aktualitu. Hmota je v lidském těle více než čirá možnost; je aktivním spolukonstituujícím principem těla, takže se i duře sama musí podrobovat podmínkám, které pocházejí právě z hmoty. Toto rozpoznání závislosti duře na materiálních strukturách je z pohledu dnešní biologie samozřejmostí: například lidské poznání, které je aktem duře, je vždy zároveň vázáno na neporušený mozek.<sup>387</sup> Určitou korekturu proto vyžaduje též Tomášův pojem subsistence duře. Tomáš ji totiž vyvozuje z dnes již neakceptovatelného přesvědčení, že existují duševní akty, které jsou na těle zcela nezávislé. Dnešní poznatky o člověku nám ukazují, že lidský duch je vždy odkázán na materiální podmínky a jejich funkce. Přesto však podle Scherera nelze popřít, že duch ve své svobodě tento materiální substrát také překračuje a jím disponuje.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> SCHERER, GEORG: Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie. In: DEXINGER, FERDINAND; FÜGLISTER, NOTKER (Hg.): *Tod-Hoffnung-Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie*. Wien 1983, s. 61. Tento argument sebereflexe se – v různých dílech obměnách – stále znovu objevuje v pokusech zdůvodnit vnitřní ontologickou dualitu člověka (která samozřejmě ještě nic nevypovídá o případné nezničitelnosti ono reflektujícího pólu, tj. lidského „já“). Tak např. podle MARKUSE SCHULZEHO je relativní autonomie lidské duře „podmínkou možnosti porozumět samostatnosti myšlení vůči veškeré skutečnosti dané v myslícím. Jak bych mohl větu ‚Mám tělo‘ zakotvit v bytostných danostech, když pro mě člověk není nic jiného než ‚tělo, a to specificky žijoucí?‘ Kdo by pak v tomto případě bylo toto ‚já‘, které říká ‚Mám tělo?‘“ („*Anima separata*“ – *Baustein einer theologischen Lehre vom Menschen*. IKaZ 19 (1990), 33). Schulze ovšem již z tohoto poznání vyvozuje jistou autonomii duře, která „i v procesu zániku naší biofyzické jednoty vlastní a uchovává relativní samostatnost – jinak ji nikdy neměla.“ (34) Od fenoménu sebereflexe tak pro něj vede přímá cesta k představě oddělené duře. Srv k tomu též SCHULTE, RAPHAEL: Leib und Seele. In: BÖCKLE, F. et al. (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V*. Freiburg 1980, s. 6-61

<sup>386</sup> SCHERER, *Problem*, s. 64

<sup>387</sup> Tamtéž, s. 66-67

<sup>388</sup> Tamtéž, s. 72-73. Lidská svoboda se tak ukazuje být – vedle sebereflexe, s níž přímo souvisí - další indicií relativní nezávislosti subjektivity na hmotné skutečnosti. OTTO HERMANN PESCH proto lidskou duši (v jeho terminologii: ducha) s touto svobodou přímo ztotožňuje (Gott – Freiheit des Menschen.

Jak může být na základě těchto úvah zodpovězena otázka po nesmrtnosti duše? „Neměla by tedy duchová duše právě potřebovat také materiální substrát, aby se mohla konstituovat jako v sobě subsistující? Nemusí být hmota, není-li považována za pouhou možnost, nýbrž za podmiňující spolu-základ lidského bytí, podmínkou možnosti subsistence, aniž by však sama v sobě subsistovala?“<sup>389</sup> Na tyto otázky je podle Scherera možné odpovědět teprve na základě úvahy, jakým způsobem se duše vztahuje k Bohu. Také zde může být nápomocna Tomášova antropologie: duše je totiž podle Tomáše schopna ve svém poznání překročit pouhé jsoucno směrem k nekonečnému a věčnému, které se ohlašuje v bytí jsoucího. Patří-li tato „transcendující racionalita“ člověka k jeho přirozenosti, pak ovšem nemůže být „zklamána“ a musí dospět ke svému naplnění. Tento dialogický moment nesmrtnosti může být i dnes plodně rozvinut analýzou „já“, tedy pozoruhodné skutečnosti vlastního sebe-vědomí. Chceme-li „já“ nějakým způsobem uchopit, vždy nám uniká, protože v aktu, v němž se k vlastnímu „já“ vztahujeme, už toto „já“ předpokládáme. Člověk nachází vlastní „já“ vždy už jako dané, jako již „založený základ“, jehož původ neznáme.

„Nechceme-li se vzdát odpovědi na otázku po původu v sobě založeného ‚já‘ nebo chápat sebe samotné jako pouze náhodně vzniklé, přičemž by se znovu vynořila otázka, jak může z náhody vzniknout ‚já‘, pak může být otázka člověka, jak vůbec může jakožto samo o sobě vědoucí, sebou disponující a sebe samotné transcendující ‚já‘ být, zodpovězena jen poukazem na absolutní svobodu, která lidské ‚já‘ osvobodila (freigegeben) k jeho bytí. To však neznamená nic jiného než: Člověk stojí jako sebe samo uskutečňující ‚já‘ před absolutním a nekonečným ‚Ty‘.“<sup>390</sup>

Má-li lidské ‚já‘ základ v Božím ‚Ty‘, pak je zároveň postaveno před úkol stávat se stále více ‚ty‘ pro Boha; nachází se tedy na cestě k Bohu a tím i k sobě samotnému. Je-li ovšem stále podmíněnou materialitou, pak je zároveň Božím ‚Ty‘ povoláno ke stále intenzivnější a hlubší „inkarnaci“ do hmoty a světa, a tím i k jejímu „pozdvihnutí“ a dovršení. Křesťanské pojetí duše je vystiženo jedině tímto dvojím určením. Z toho plyne pro pochopení posmrtné budoucnosti člověka též dvojí závěr:

---

Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: BREUNING, WILHELM: *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg 1986, s. 210). Tuto svobodu však vymezuje teologicky-relacionálně jako darovaný podíl na Božím Duchu, který člověka oslovuje a tím osvobozuje a uschopňuje ke komunikaci s Bohem. Svobodou člověka je tedy Bůh sám (s. 213-216); on je zároveň stvořitelským cílem člověka, pravým naplněním jeho svobody. To ovšem znamená: „Duch člověka jako podíl na Božím Duchu nemůže zaniknout, protože jeho zánik by znamenal, že by Bůh vzal zpět své povolání, které doslovně vyjadřuje ve svém vtažení člověka do komunikace.“ (s. 217)

<sup>389</sup> SCHERER, *Problem*, s. 73

<sup>390</sup> Tamtéž, s. 76

1) Nesmrtelnost je zdůvodnitelná jedině vztažeností duše k Bohu, který je jejím původem a cílem.

„Přesvědčení, že naše duše ve smrti nezaniká, protože v sobě subsistuje, má svůj poslední důvod v poukazu na věrnost Boha, který nám umožňuje, abychom před ním byli ‚já‘.“<sup>391</sup> „Bůh ani v okamžiku smrti člověka nepřestává poskytovat jeho duchové duši tvůrčí sdílení bytí, které zakládá všechno jsoucí v jeho subsistenci. Přenáší duši i přes propast nebytí, které je z její strany možná.“<sup>392</sup>

2) Je-li lidská duše podmíněna hmotou a zároveň se skrze hmotu vyjadřuje a tím ji dovišuje, pak je myšlenka *netělesné* duše filosoficky nepřijatelná. Proto musí být nesmrtelnost duše chápána jako moment *vzkříšení* celého člověka, tj. jeho nového konstituování jakožto jednoty ducha a hmoty, které nastane ve smrti. Z tomášovského pojmu duše vyplývá nejen její nezničitelnost, ale i její prapůvodní funkce informování těla; bez jejího vykonávání by nebyla duší, nýbrž monádou zbavenou komunikace a světa.<sup>393</sup>

#### 4.6. Facit

Úsilí o prokázání myslitelnosti a obhajitelnosti nesmrtelné duše je především specifikem katolické teologie<sup>394</sup>, která je přesvědčena, že zvěst o Kristově vítězství nad smrtí musí být nejen zprostředkována pomocí určitých kategorií, ale musí být též prokázána jako skutečnost, která se přinejmenším *nepříčí* rozumu, *není nesmyslná*. Překonání smrti *není* nadějí *proti* vši naději, a tedy ani proti vši filosofii a výsledkům přírodních věd. Většinu z katolických myslitelů jistě nelze obviňovat z toho, že by chtěli nesmrtelnou duši (či dokonce vzkříšení těla) *dokázat*, tedy předložit nezvratné argumenty, jež musí uznat i nevěřící člověk. Spokojují se většinou s nepřímými

---

<sup>391</sup> Tamtéž, s. 77

<sup>392</sup> Tamtéž, s. 78

<sup>393</sup> Tamtéž, s. 78-79

<sup>394</sup> Toto tvrzení jistě neplatí absolutně. I mezi protestantskými autory nalezneme úvahy o myslitelnosti posmrtné existence a tu a tam dokonce i slova uznání na adresu obecně lidské ideje nesmrtelnosti či jejich náboženských a filosofických podob. Např. WALTER KÜNNETH připouští, že otázka po pravém a nepomíjivém životě, která je v myšlence nesmrtelnosti obsažena, sama o sobě ukazuje správným směrem a Ježíšovo zmrtevýchvstání můžeme považovat za odpověď na tuto otázku. Také poznání fragmentárnosti pozemské existence podle něj pravdivě poukazuje na jinou skutečnost, která tuto existenci transcenduje (*Theologie der Auferstehung*, München: Siebenstern Taschenbuch, <sup>5</sup>1968, s. 36). Člověk ale sám od sebe může položit právě jen *otázku*, na kterou si neumí správně odpovědět. V ideji života a nesmrtelnosti je vyjádřena *touha* člověka, vzpínající se k absolutnímu a nepodmíněnému, jejímž naplněním je právě zvěst o vzkříšení. Přesto však platí, že zvěst o vzkříšení je svou povahou paradoxní: je něčím, co se lidskému rozumu vzpírá a je pro něj pohoršlivé; není *konkretizací* obecné ideje života, nýbrž spíše jejím *popřením* (s. 36-37).

poukazy, které ovšem nemůže myslící člověk prostě ignorovat a prohlásit za zcela falešné. Nebo řečeno pozitivněji: katolická teologie chce přejně *navázat* na každý seriózní pokus myslet posmrtnou lidskou existenci, který vzejde z řad filosofů a vědců. Stejně tak chce navázat i na všeobecně lidské tázání po transcendenci pozemského života, které se může artikulovat nejrůznějším způsobem.

Zdůrazňuji, že toto navazování nelze zaměňovat s „přirozenou eschatologií“, v níž by nesmrtelná duše byla poznatelná přirozeným rozumem, zatímco vzkříšení z mrtvých by již bylo „nadpřirozenou“ pravdou, poznatelnou výhradně ze zjevení. Toto dvoupatrové schéma již dnes málokdo zastává; stále více se prosazuje názor, že posmrtná existence člověka je konsekvencí dialogického vztahu mezi Bohem a člověkem a otevírá se nám teprve v Božím sebezjevení. Avšak protože má na této dialogické nesmrtelnosti účast *každý* člověk jakožto Boží stvoření, pak také *každý* člověk přinejmenším cosi tuší o svém původním stvořitelském poslání – o neodvolatelném společenství s Bohem, které překonává i samotnou smrt.

Od těchto úvah je potřeba jasně odlišit snahu objasnit, co teologie vůbec má na mysli slovem „duše“. Toto úsilí (a to nejen v eschatologickém kontextu, ale obecně v teologické antropologii stejně jako například v praktické teologii) je zatím v samotných počátcích. Zvláště mezi protestanty stále ještě přetrvává zdrženlivost až odpor k pojmu duše, což je vzhledem k jeho značným deformacím právě v dějinách eschatologie zcela pochopitelné. Právě eschatologie ovšem podle mého soudu může znovu napomoci duši rehabilitovat, neboť primárně neusiluje o její „ontologické“, nýbrž spíše „teologicko-relacionální“ určení, na které teprve může navázat další reflexe. Zvláště zásluhou J. Ratzingera se slovo „duše“ stalo opět srozumitelným a teologicky použitelným. Jakkoli nemusíme sdílet jeho protologické zdůvodnění její nesmrtelnosti, přece jeho pokus (podniknutý zejména v *Úvodu do křesťanství*) zasadit duši do přísně teocentrické perspektivy zasluhuje pozornost. Duše skutečně *primárně* znamená „být Bohem chtěn, poznán, milován, být povolán k věčnému dialogu s ním, být Božím partnerem“; teprve *sekundárně* můžeme uvažovat o dalších otázkách filosofického rázu.

## V. OČISTEC JAKO POKUS O SOTERIOLOGICKOU KVALIFIKACI MEZISTAVU

Dříve, než přistoupím k nejdůležitějším protestantským přístupům k problematice nesmrtnosti a mezistavu v posledním čtvrtstoletí, musím věnovat pozornost i novým pohledům na nauku o očistci. Bez připomenutí tohoto ekumenicky kontroverzního tématu by obraz diskuse o mezistavu zůstal neúplný.

### 1. Vstup do problematiky

#### 1.1. Očistec jako trvalé téma křesťanské eschatologie

Teorie vzkříšení ve smrti a celá široká problematika s ní spojená zřetelně ukazuje, že vztah mezi smrtí člověka a jeho vzkříšením má *soteriologický* obsah. Rozhodně nemůže být dostačujícím způsobem pojednán čistě na rovině filosofické, jak dokládají právě uvedené pokusy křesťanských filosofů myšlenkově zprostředkovat a případně i zdůvodnit naši posmrtnou naději. Problémy filosoficko-antropologického rázu (např. zda je myslitelná existence duše oddělené od těla, jaký má zesnulý člověk vztah k času, zda je možná jiná podoba hmoty a kosmu, než jakou známe atd.) jistě nejsou pro teologii irelevantní, avšak jejich závažnost je odvozená od zásadního teologického tázání. Pro teologii jsou důležité *právě a jedině* proto, že se do nich promítají otázky: Co pro křesťana znamená smrt? Jakým způsobem bude dovršena naše spása? Kdo bude do této konečné spásy zahrnut?

Nauka o očistci<sup>395</sup>, k níž nyní chci obrátit svou pozornost, je právě pokusem posmrtnou existenci člověka blíže soteriologicky kvalifikovat. Je jednou z možných odpovědí na otázku, co bude pro věřícího člověka znamenat posmrtné setkání s jeho Stvořitelem a Vykupitelem. Podle všeobecného konsensu bude člověk konfrontován s Boží svatostí a spravedlností, před níž se vyjeví celý jeho život ve své nahotě a pravdivosti. Každý zemřelý tak prožije svůj individuální soud. Na tom se shoduje katolická i reformační teologická tradice; otázka, zda je tento soud totožný se soudem posledním či je třeba ho od něj odlišit, sice teology stále rozděluje, avšak dělící linie jde napříč konfesemi: mezi katolíky i protestanty nalezneme obhájce i odpůrce bipolárního eschatologického modelu, jenž, jak jsme viděli, s sebou nutně nese i bipolaritu soudu.

---

<sup>395</sup> K pestrým dějinám tohoto teologumena srv. např. FLEISCHHACK, ERICH, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*. Tübingen: Katzmann, 1969

Konfesijně rozdělující charakter má teprve otázka, jaké důsledky bude mít tento soud pro toho, kdo sice již byl Boží láskou přijat do konečné spásy, avšak jeho plnému vstupu do ničím nenarušeného společenství s Bohem a s celým společenstvím svatých brání jeho vlastní přetrvávající hříšnost, která je s Boží svatostí neslučitelná. Nutnost hluboké proměny člověka, která je podmínkou konečného dovršení v plnosti Božího života, kde zlo, odcizení, sobectví, *incurvatio in se*, slovem: lidský hřích již nemá místo, byla jedním z hlavních motivů vzniku a rozvoje katolické nauky o očistci.

Pro naši problematiku je myšlenka očistce významná již proto, že posmrtné očišťování bylo tradičně situováno právě do mezistavu mezi smrtí a vzkříšením, čímž toto mezidobí získalo své nezastupitelné místo v procesu dovršení člověka. Dogma o očistci, které do své konečné podoby vykryštovalo na Tridentuském koncili<sup>396</sup>, ovšem reformace odmítla a tím nastolila otázku po teologickém významu mezistavu. Luther sám se ji, jak známo, pokusil zodpovědět – v návaznosti na novozákonní označení smrti jako spánku - pomocí představy „spánku“ duše.<sup>397</sup> Myšlenka, že člověk bude uveden po smrti do stavu blízcího se smrti, z něhož bude vzkříšen až v poslední den, má nepochybně tu přednost, že činí úvahy o soteriologickém významu mezistavu zbytečnými: člověk ani nezakouší „předchuť“ nebe či pekla, ani neprochází procesem bolestného očišťování, nýbrž prostě „čeká“ na poslední soud a vzkříšení z mrtvých na konci času. Tento „spánek“ není prostě nebytím, jak později Lutherovo stanovisko domýšlela teorie celostní smrti, avšak zároveň ani není životem v plném slova smyslu. Proto nemá ani žádnou kvalitu a zvláštní funkci v procesu dovršení jedince. Reformační ortodoxie myšlenku spánku duše ovšem vesměs odmítla a vrátila se v podstatě k tradičnímu eschatologickému schématu, jen s vyloučením očistce: člověk po smrti již předjímá svůj konečný úděl, který mu bude přisouzen až po vzkříšení z mrtvých: prožívá již částečně nebe či peklo, společenství s Bohem či odloučení od něj. Katolická církev spánek duše rozhodně odmítla, protože jej považovala za neslučitelný s očekáváním posmrtného setkání s Bohem, které nebude znamenat uměnění či redukci života, nýbrž naopak jeho zintenzivnění spojené s prožíváním následků individuálního soudu.

---

<sup>396</sup> DS 1820 (Tridentinum, r. 1563): Cum catholica Ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant.

<sup>397</sup> Srv. např. WA 17 II, 235: „Drumb heyst auch der tod ynn der schrift eyn schlaff. Denn gleich wie der nicht weys, wie yhm geschicht, wer eynschlefft und kompt zu morgen unversehens, wenn er auffwacht. Also werden wyr ploetzlich aufferstehen am Juongsten tage, das wyr nicht wissen, wie wyr ynn den tod und durch den tod komen sind.“ WA 37, 151: „wir sollen schlaffen, donec veniat und klopf an das greblin Et dicat: D. Martine, surge. Ibi in momento surgam und werde ewig mit jhm frolich sein“

## 1.2. Místo očistce v teorii vzkříšení ve smrti

Proměny v eschatologii ve 20. století, které daly zrod teorii celostní smrti v evangelické teologii a teorii vzkříšení ve smrti v teologii katolické, nemohly zůstat bez dopadu ani na nauku o očistci. *Evangelická* teologie získala díky tezi, že v mezičase mezi smrtí a vzkříšením člověk neexistuje jako samostatný subjekt, novou zbraň proti katolickému pojetí očistce: očištec je nemyslitelný již z toho prostého důvodu, že ve skutečnosti není, kdo by byl očišťován. *Katoličtí* zastánci teorie vzkříšení ve smrti museli očištec podrobit revizi, aby ho vůbec mohli uchovat: Vstupuje-li člověk po smrti do věčného okamžiku posledního soudu a vzkříšení z mrtvých, pak pro očištec už není žádné místo. Jeho „trvání“ se zredukuje na jediný „okamžik“, či přesněji: z očistce se stává pouze jeden z momentů věčného eschatonu. Procesuální verze vzkříšení ve smrti naopak ponechává očistci určité „časové“ rozpětí (alespoň ve smyslu postupného *prohlubování* očisty člověka), přičemž vyzdvihuje, že očištec musí zasahovat celého člověka, nakolik i tělesnost vyžaduje dalekosáhlou transformaci.<sup>398</sup> Tím má být posmrtnému očišťování přiznána radikalita, které v klasické představě „duší v očistci“ nemohlo být dosaženo.<sup>399</sup>

Katolická teologie dnes není zajedno v otázce, zda eschatologický model mezistavu je či není nutným předpokladem pro posmrtné očišťování. Například pro J. Ratzingera je nauka o očistci součástí myšlenky mezistavu<sup>400</sup>, zatímco KARL LEHMANN (Freiburg) se naopak domnívá, že není s problematikou mezistavu nutně svázána.<sup>401</sup> Klasické pojetí očišťování jako odpykávání trestů ovšem nutí k přijetí určité následnosti v očistci, která se ovšem vymyká našim časovým kategoriím. Problém „času“, který duše stráví v očistci, navíc vyvstává v souvislosti s praxí přimluv za zemřelé. Nabízí se otázka: Má smysl modlit se za někoho, kdo už se v očistci nenachází? Nebo máme na základě nesouměřitelnosti pozemského času s „časem“ zesnulých předpokládat, že naše modlitby za zemřelé mají smysl vždy, neboť mohou – viděno z naší pozemské perspektivy – působit i „proti proudu“ času? Neimplikuje právě idea *communio sanctorum* také společenství všech členů církve v prostoru i čase, kteří se za sebe vzájemně u Boha přimlouvají? Také tyto otázky nabyly nové aktuálnosti v nových eschatologických modelech.

---

<sup>398</sup> Viděli jsme, že tuto myšlenku zformuloval již R. GUARDINI (III/1.1.)

<sup>399</sup> Je-li ovšem vzkříšená tělesnost v chápání G. Greshakeho a jeho stoupenců pouhou dimenzí subjektu, pak se i zde jedná vposledku jen o očistu duše.

<sup>400</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 130

<sup>401</sup> LEHMANN, KARL, Was bleibt vom Fegfeuer? *IKaZ* 9 (1980), s. 239



### 1.3. Očistec jako ekumenický problém

I když očistec patří v současném ekumenickém dialogu spíše k okrajovým otázkám, přece ho nelze obejít, protože má své pevné místo nejen v katolické individuální eschatologii, ale i ve spiritualitě a praxi katolické církve. V protestantském prostředí naopak téma očistce většinou stále vyvolává nedůvěru a odpor: není divu, neboť právě očistec byl reformátory rozhodně odsouzen (jakkoli LUTHER sám ho zpočátku zcela neodmítal) a praxe s ním spojená byla dokonce jednou z příčin nástupu reformace.<sup>402</sup> Tím více je potěšitelné, že v této problematice bylo mezi protestantskou a katolickou eschatologií zároveň dosaženo nezanedbatelného sblížení, i když se v ní zároveň nepochybně projevují hlubší interkonfesijní rozdíly.<sup>403</sup>

Zásadní pokrok v ekumenických rozhovorech o očistci byl zapříčiněn nejen prosazením nových eschatologických modelů v 70. letech, o nichž tu byla řeč, ale především novými pohledy na samotný proces a podstatu očišťování, které se začaly uplatňovat již od poloviny minulého století. Nauka o očistci získala zcela novou tvář a stala se postupně akceptabilní i pro evangelickou teologii. Není mým cílem podat vyčerpávající přehled vývoje této nauky v posledních desetiletích. Soustředím se pouze na několik otázek s ní spojených, které byly nejvíce diskutovány a které jsou pro naši problematiku i pro interkonfesijní dialog relevantní. Zároveň naznačím základní přístupy a tendence, které v současných interpretacích očistce převažují. Z výkladu pak vyplyne, které aspekty tohoto učení již netvoří překážku dorozumění mezi konfesemi a které naopak ještě musejí být dále vyjasňovány, aby mohly být všeobecně uznávány.

## 2. Očistec v pohledu současné katolické teologie

### 2.1. Teocentrická koncentrace učení o očistci

Očistec sám prošel ve 20. století očištným ohněm kritické teologie (YVES

---

<sup>402</sup> Reformační vyznavačské spisy hovoří jasnou řečí: „To pak, co někteří učí o očištném ohni, je v rozporu s křesťanskou vírou, vyznávající ‚Věřím hříchů odpuštění a život věčný‘, i s plným očištěním skrze Krista...“ (Helvetské vyznání 26, 4; cit. podle RUDOLF ŘÍČAN et al. (ed.), *Čtyři vyznání*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951, s. 256); „Quapropter purgatorium et quicquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnare enim cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare.“ (Šmalkaldské články II, cit. podle *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, s. 420.)

<sup>403</sup> LÖHRER, MAGNUS, Zur Problematik der katholischen Fegfeuerlehre. Überlegungen zur Kritik Gerhard Ebelings. In: *In unum congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres*. Metten 1991, s. 312

CONGAR<sup>404</sup>). Musel být očištěn především od antropomorfních a masivních představ, které s ním byly v dějinách teologie a zejména zbožnosti spojovány. Ty jsou nyní v katolické teologii posuzovány velice kriticky nebo jsou zcela odmítány, protože pramení „z lidské zvědavosti a naivním způsobem promítají lidská přání a strachy na onen svět.“<sup>405</sup>. Četná detailně popisující líčení posmrtných muk (vyskytující se například v nejrůznějších vizích a zprávách o cestách na onen svět) podstatu posmrtného očišťování spíše zatemnila a v nemalé míře přispěla k tomu, že bylo toto dogma posléze zcela zdiskreditováno; proto je podle většiny katolických teologů potřeba je posuzovat s krajní zdrženlivostí. Zpředměťující představy mohou sloužit nanejvýš jako metafory, které nám pomáhají částečně přiblížit tajemství posmrtného setkání člověka s Bohem.

Odmítnuty byly ale i teologické spekulace o konkrétní podobě očišťování stejně jako o místě a trvání purgatoria, které se pokoušejí říci více, než co je implicitně obsaženo v biblickém očekávání dovršení jednotlivce ve společenství s Bohem.<sup>406</sup> Očistec už dnes není považován za posmrtné *receptaculum* (místo, kam odcházejí duše oddělené od těla) ve smyslu staré „topografie“ onoho světa, nýbrž za stav, situaci, či proces. Je ale potřeba poznamenat, že k rozpoznání *mezí* eschatologických výpovědí se katolická eschatologie propracovávala jen postupně; dnes již většinou uznává, že nauka o „posledních věcech“ nemůže informovat o budoucích událostech a stavech a že ani eschatologické představy bible nelze pokládat jednoduše za „objektivní“ předpovědi. Spíše se jedná o „obrazy naděje“, které „pohlížejí na základě přítomných dějinných zkušeností spásy a pohromy směrem ke konci.“<sup>407</sup> K tomuto obratu v hermeneutice

---

<sup>404</sup> Tento autor patřil k protagonistům oné „očisty očistce“, srv. jeho článek *Das Fegfeuer*, in: *Das Mysterium des Todes*, Frankfurt am Main: Knecht, s. 241-288.

<sup>405</sup> REINHARDT, KLAUS, *Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie*. *TThZ* 96 (1987), s. 112

<sup>406</sup> Téměř všichni současní katoličtí teologové se shodují na tom, že v bibli nenalezneme žádné místo, které by mohlo sloužit jako doklad představy očistce. Biblická místa, o něž se opírala tradiční nauka o očistci (2Mak 12,43-46; Mt 5,26; Mt 12,32; 1 Kor 3,15), jsou pokládána nanejvýš za jisté náznaky, které musejí být (správně) pochopeny teprve v kontextu tradice a učitelského úřadu; srv. MÜLLER, GERHARD LUDWIG, „Fegfeuer“. *Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstückes in der Eschatologie*. *ThQ* 166 (1986), s. 30. Dokonce *locus classicus* 1Kor 3,10-15 je dnes (jistě přiměřeněji) interpretován ve smyslu ohně soudu (dějinám recepcí tohoto místa věnoval obsáhlou studii novozákonník JOACHIM GNILKA, *Ist 1Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf: Tritsch, 1955). Všeobecně se uznává, že při vzniku a vývoji dogmatu o očistci nehrál rozhodující úlohu výklad jednotlivých biblických pasáží; na počátku stála spíše určitá církevní praxe (modlitba za mrtvé) a s ní spojené představy, které byly teprve dodatečně exegeticky zdůvodňovány. Důležitým impulsem pro rozpracování nauky o purgatoriu bylo rovněž scholastické prohloubení učení o pokání. Srv. k tomu JOSEF FINKENZELLER, *Eschatologie*. In: BEINERT, WOLFGANG (Hg.): *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. III*, Paderborn 1995, s. 595.

<sup>407</sup> LANGEMEYER, GEORG BERNHARD, *Himmel, Hölle, Fegfeuer. Was erwartet der Christ nach dem Tod?* In: GERHARDS, ALBERT (Hg.), *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*. Freiburg-Basel-Wien 1990, s. 80

eschatologických výpovědí zásadně přispěl Karl Rahner svou proslulou tezí, že eschatologie není „dodatečné sdělení k dogmatické antropologii a christologii“, nýbrž „jejich transpozice do modu dovršení“<sup>408</sup>. Tento formální princip eschatologie doplnil Hans Urs von Balthasar jejím „materiálním“ určením: vlastním obsahem naší naděje není určité posmrtné místo či stav, nýbrž Bůh sám. Von Balthasarova přísně teocentrická eschatologie je pregnantně vyjádřena v následující větě: „Bůh je ‚poslední věc‘ stvoření. Jako Zvítězilý je nebe, jako Poražený je peklo, jako Zkoušející je soud, jako Očišťující je očištec.“<sup>409</sup> Opuštění zpředměťujících představ a spekulací tak jde ruku v ruce se stále sílícím teocentrickým, respektive christocentrickým směřováním současné katolické eschatologie.

Dalekosáhlá redukce nauky o očištcích a koncentrace na její trvalé jádro se mohla odvolávat i na oficiální nauku, jejíž výpovědi o tomto dogmatu jsou překvapivě skrovné a střídmé. Již Tridentský koncil vyzývá biskupy, „aby „pečlivě usilovali“ o to, aby bylo zvěstováno a „zdravé učení o místě očišťování“, a varuje před „těžkými a subtilními otázkami, které nijak nepřispívají ke vzdělávání a z nichž většinou nevzniká žádný nárůst zbožnosti.“ Všeho, co je nejisté a podezřelé z klamu, všeho, co je dílem zvědavosti a pověry, je podle tridentského dokumentu o očištcích třeba se vystříhat.<sup>410</sup> GERHARD LUDWIG MÜLLER (München) hovoří o tridentské formulaci dogmatu o očištcích jako o „příkladu restriktivní a kritické tendence v zacházení magisteria s extenzivními výklady teologie a s osamostatňujícím se zájmem názorů lidové víry.“<sup>411</sup> Dodejme, že jde zároveň o příklad katolické recepce reformační kritiky, neboť Tridentinum nemohlo zcela nevzít na vědomí oprávněný reformační protest proti učení o očištcích a nešvarům s tímto učením spojeným.<sup>412</sup>

Problematickým se stalo též samotné označení „očištec“ (Fegfeuer), které je příliš „zatíženo komplexem představ eschatologické mučírny.“<sup>413</sup> Proto se dnes v německé

---

<sup>408</sup> RAHNER, KARL, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: *Schriften zur Theologie, Bd. IV*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1962, s. 415

<sup>409</sup> BALTHASAR, HANS URS VON, Eschatologie. In: FEINER, JOHANNES et al. (Hg), *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln 1957, s. 407. Bylo by zajímavé zkoumat, nakolik byla v tomto rozpoznání katolická teologie – a jmenovitě H. U. von Balthasar - ovlivněna teologií evangelickou, jmenovitě Karlem Barthem. K von Balthasarově eschatologii srv. např. ENGELHARD, DANIELA: *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*. Mainz: Grünewald, 1999.

<sup>410</sup> „Praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam ... a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtili res quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant.“ (DS 1820)

<sup>411</sup> MÜLLER, *Fegfeuer*, s. 28

<sup>412</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, 131

<sup>413</sup> LEHMANN, *Fegfeuer*, s. 237

jazykové oblasti namnoze hovoří spíše o „purgatoriu“; toto slovo má ekvivalenty i v různých indoevropských jazycích a je oproti německému výrazu „Fegfeuer“ jistě neutrálnější. Vžily se též výrazy „očišťování“ a „tříbení“ (Reinigung, Läuterung)<sup>414</sup>, které do velké míry vyjadřují i jistou *interpretaci* očiště, vědomě se odklánějící od masivní představy reálného ohně, sloužícího jako nástroj Božího trestu. K. Lehmann zdůrazňuje, že výraz „oheň“, pokud se vůbec ve věroučných dokumentech vyskytuje, „nikdy nemá dogmaticky závazný charakter“ a latinský výraz *ignis purgatorius* se nadto „neobjevuje před 11. stoletím.“<sup>415</sup> Metaforika ohně jako symbolu Boží přítomnosti a Božího soudu je ale pevně zakotvena v bibli – Bůh se zjevuje v ohni (Ex 3,1f; Dt 4,24; Iz 33,14; Žd 12,29) a skrze oheň i soudí (Gn 19,24; Mt 3,10.12; 13,40; J 15,6). Je tedy možné ji nově zhodnotit: Můžeme-li Boží soud chápat – řečeno velice zjednodušeně - jako událost „oddělování“ toho, co k Bohu patří, od toho, co se staví proti němu (událost, kterou si můžeme znázornit představou ohně), pak očištěc není nic jiného než oddělování a tříbení, které Bůh provádí *na člověku samotném*. Je-li v každém z nás „nový člověk“ až do smrti nerozlučně propleten se „starým Adamem“, pak právě oheň soudu zničí vše, co je v nás nicotné a protibožské, a přetaví nás do podoby nového stvoření.

## 2.2. Očišťování jako setkání s Bohem v soudu

Můžeme vůbec o posmrtném očišťování říci něco víc než to, že po smrti bude člověk očištěn od své hříšnosti a definitivně proměněn ve skutečný Boží obraz? Toto všeobecné vymezení očiště, které se – samozřejmě v různých podobách – v současných eschatologických traktátech objevuje, poskytuje prostor mnoha interpretacím, které mohou být často dosti protichůdné. Přesto lze v současné katolické nauce o očištěci zjistit alespoň některé konstantní prvky. Především můžeme vnímat silnou tendenci chápat purgatorium jako aspekt či moment *setkání s Bohem* po smrti. Proto bývá očišťování traktováno ve spojitosti s individuálním soudem a je pojímáno jako „kvalita“ bolestivého a tříbícího setkání člověka se svým Soudcem. „Když je člověk ve smrti postaven před Boží svatost a zjeví se mu sláva jeho spravedlnosti a lásky, pak se též plně vyjeví nehotovost a hříšnost tohoto člověka. Vše, co není spravedlnost a láska, je pohlceno Božím ohněm. Kdo chce přebývat ve věčné Boží lásce, musí projít ohněm, aby vyšel jako zlato z tavící pece, tříbené a očišťované

---

<sup>414</sup> V němčině je rozdíl mezi výrazy „Fegfeuer“ (očištěc) a „Läuterung, Reinigung“ (očišťování, tříbení) mnohem výraznější než v češtině, neboť české slovo „očištěc“ – jakkoli je jistě též spojeno s různými lidovými představami - alespoň přímo neevokuje obraz posmrtného ohně.

<sup>415</sup> Tamtéž, s. 237

ohněm.“<sup>416</sup> „Oheň“ soudu je tedy identický s „ohněm“ očišťování. Soudcem a Očišťovatelem je sám Ježíš Kristus, jenž člověka nechce zcela spálit a vyhladit, nýbrž ho ohněm své lásky očistit a proměnit. Očistec je tedy podle K. Lehmana nezbytnou průchozí fází našeho dovršení: vše zlé v našem životě, co nás odděluje od Boha, musí být definitivně odstraněno, abychom mohli vstoupit do plného společenství se svatým Bohem.

Tento názor sdílí i FRANZ-JOSEF NOCKE: „Člověk smí doufat, že po smrti (případně ve smrti) bude očištěn od viny, která na něm ulpívá, a osvobozen ze svého bytostného odcizení, porušenosti a pokřivení, které pochází z této viny.“<sup>417</sup> Vnitřní souvislost mezi soudem a očišťováním osvětluje Nocke zajímavým obrazem: Po smrti budu konfrontován s „vševědoucím pohledem“ Kristovým a tak zakusím individuální soud.

„Avšak tento pohled na mě nebude jen zkoumavě a pronikavě hledět. Bude to milující, vykupující pohled; bude mě proměňovat, ‚roztávat‘ mě a osvobozovat z mých zauzlení. Avšak stejně jako pokojová teplota vyvolává v prstech, které venku v zimě zmrzly, nejprve bolest, dříve než jsou články zcela proniknuty blahodárným teplem, tak mě bude proměňující pohled Kristův bolet (tím více, čím více je ve mně ‚chlada‘) a nakonec na mě bude působit blahodárně.“<sup>418</sup>

Také podle J. Ratzingera „Pán sám je soudným ohněm, který člověka proměňuje, činí jej ‚konformním‘ svému oslavenému tělu.“<sup>419</sup> Očišťování probíhá skrze proměňující moc Pána, který naše uzavřené srdce rozpaluje a přetavuje. Na základě tohoto výkladu je postavena do nového světla i stará otázka po délce procesu očišťování: „Jeho ‚časová míra‘ spočívá v hloubce propastí této existence“, jež musejí být přetaveny. Očišťování tedy nelze přepočítávat na náš světový čas.“<sup>420</sup>

Není-li tedy očistec nic jiného než určitý (jistě nezanedbatelný) aspekt individuálního soudu, nestává se tím vlastně nauka o očistci přebytečnou? Nebylo by lepší očišťování člověka od hříchu jednoduše vtělit do křesťanského učení o smrti a soudu? Nestal by se tím očistec i ekumenicky mnohem přijatelnějším? Na otázku, co je vlastně jeho specifickým obsahem, který ospravedlňuje jeho existenci jako samostatného dogmatického traktátu, v současné katolické teologii neexistuje jednotná odpověď. Je to snad jeho časové rozpětí? Současná eschatologie upozorňuje, že očistec nemá „trvání“ v časovém smyslu a dokonce nevylučuje, že se posmrtná proměna člověka v dokonalý Boží obraz odehraje v jediném „okamžiku“ (ovšemže i „okamžik“ je časovým určením,

---

<sup>416</sup> Tamtéž, s. 240

<sup>417</sup> NOCKE, FRANZ-JOSEF, *Eschatologie*, Düsseldorf: Patmos, 1982, s. 132

<sup>418</sup> Tamtéž, s. 133; srv. LANGEMEYER, *Himmel*, s. 90

<sup>419</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 136

<sup>420</sup> Tamtéž, s. 137

kteřé lze jen s výhradami aplikovat na posmrtnou realitu). Proti tomu by bylo možné namítnout, že časová struktura člověka, kterou ve smrti nemůžeme zcela odhodit, nutí k přijetí určité časové následnosti očištné proměny: člověk nemůže být zbaven své hříšnosti jinak než postupně, ve vývoji, který je analogický pozemskému procesu posvěcování a růstu ve víře. Ani tento názor ale není všeobecně sdílen. Argument (princiřpiálně jistě možného!) časového rozpětí, díky němuž lze očištec věčně odlišit od individuálního soudu, je každopádně sporný a k vysvětlení specifičnosti očištee nepostačuje. Ještě spornějším argumentem (jak vzápětí ukážu) je nutnost posmrtných trestů, které si musí člověk odpykat, aby mohl vstoupit do Božího království - v neposlední řadě proto, že pojetí očišřování jako měřitelného výkonu trestu v posmrtném vězení současná teologie vesměs opustila.

### 2.3. Očišřování jako proces integrace v plurálním člověku (Rahner)

Pokus blíže antropologicky vymezit dění v očištee představuje Rahnerova teze o dovršení člověka v „procesu integrace“. V katolické teologii se setkala s převážně pozitivním ohlasem. Rahner vychází z přesvědčení, že „člověk má dějiny, že se v nich neodehrává vše najednou, nýbrž že ‚v‘ tomto člověku může být něco dovršeno, aniž by tato dovršenost musela či směla být konstatována o všem, co je v něm.“<sup>421</sup> Nikdo přece nemůže tvrdit, že Boha vskutku miluje z *celého* srdce, a musí doznat, že „v něm jsou propasti, pudové komplexy, nevědomí, ‚ono‘ atd. jako skutečnosti, o nichž ještě přece nelze říci, že jsou všechny beze zbytku integrovány do osobního rozhodnutí subjektu...“<sup>422</sup> V purgatoriu se podle Rahnera odehrává „zpracování toho neintegrovaného v člověku do posledního osobního rozhodnutí, které se ve smrti stalo definitivním.“<sup>423</sup> Rahner ponechává otevřenu otázku, máme-li si tuto integraci představovat procesuálně (analogicky k našemu času) nebo spíše punktuálně, jako aspekt smrti samotné, takže by učení o očištee bylo vlastně součástí křesřanské thanatologie.<sup>424</sup> Podstatné je, že navzdory svému (hypotetickému) časovému rozpětí není očišřování prostě pokračováním pozemského zrání a růstu, který probíhá skrze konkrétní činy a rozhodnutí člověka. Příběh člověka, tedy uskutečňování vlastní svobody, je smrtí ukončen, a proto je posmrtné dovršení již jen prosakováním definitivního a nezvratného rozhodnutí *pro* Boha do všech vrstev a hlubin lidské existence.

---

<sup>421</sup> RAHNER, KARL, Fegfeuer. In: *Schriften zur Theologie XIV*. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1980, s. 438-439.

<sup>422</sup> Tamtéž, s. 439

<sup>423</sup> Tamtéž, s. 439

<sup>424</sup> Tamtéž, s. 441

V návaznosti na Rahnera rozvíjejí své koncepce očištěnce i mnozí jiní autoři. Podle K. Lehmana se musí „fundamentální ,ano‘ k Bohu“ prosadit v celém člověku;

„základní rozhodnutí“ musí být integrováno do „mnohvrstevné reality člověka“.<sup>425</sup> „Dřívější hříšné způsoby jednání, dlouhodobě navyknuté protibožské zvyklosti, vlažnost, nedbalost a omyly musejí být nakonec ve své překážející a retardující zátěži ... odstraněny.“<sup>426</sup>

Toto dozrání celého člověka, které s sebou nese odbourání a „disociaci“ starého člověka, je přirozeně bolestné, avšak – jak zdůrazňuje F. J. Nocke – přináší též radost, protože je „osvobozující a dovršující“<sup>427</sup>. Podle M. Kehla je v průběhu očišťování definitivně překonán rozpor v člověku samotném, který je dán jeho touhou po sebezpotvrzení. Přiklonění k Bohu, které bylo během života vždy jen „plaváním proti proudu vůle ke zlu“<sup>428</sup>, získává celostní podobu. Boží láska způsobuje „očišťující integraci“ hříšníka „do vztahu ke Kristu“<sup>429</sup>. Také G. L. Müller přejímá beze zbytku Rahnerův model integrace: „Očištěnc tu znamená: Bůh jako ten, kdo očišťuje a prosazuje do šíře a hloubky osobnosti základní rozhodnutí pro něj, jehož se ale v žádném případě není možné zřít.“<sup>430</sup>

## 2.4. Očišťující tresty?

### 2.4.1. Nauka katolické církve

Snad nejspornějším bodem klasické nauky o očištěnci je teorie následků viny, které přetrvávají i po odpuštění viny, a po smrti tedy musejí být potrestány. Tuto teorii rozvinula středověká teologie v rámci nauky o pokání a vyskytuje si i ve věroučných dokumentech. 2. Lyonský koncil (1274) říká o kajících zesnulých, kteří sice zemřeli „v lásce“, avšak ještě nestačili „důstojnými plody pokání učinit zadost za vše spáchané a opomenuté“, že jsou jejich duše po smrti „očišťovány očištnými tresty.“<sup>431</sup> Tridentický koncil tuto nezbytnost posmrtného odpykání přetrvávajících časných trestů za hřích potvrdil:

---

<sup>425</sup> LEHMANN, *Fegfeuer*, s. 241

<sup>426</sup> Tamtéž, s. 241

<sup>427</sup> NOCKE, *Eschatologie*, s. 133

<sup>428</sup> KEHL, *Eschatologie*, s. 286

<sup>429</sup> Tamtéž, s. 288

<sup>430</sup> MÜLLER, *Fegfeuer*, s. 38

<sup>431</sup> „Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis ... post mortem purgari.“ (DS 856)

„Kdo říká, že každému litujícímu hříšníkovi je po přijetí ospravedlňující milosti natolik odpuštěna vina a odstraněna trestuhodnost věčného trestu, takže nezůstává žádná trestuhodnost za časné tresty, které musejí být odpykány buď v tomto čase nebo v budoucnosti v místě očišťování, dříve než může být otevřen přístup do nebeského království, ten budiž proklet.“<sup>432</sup>

Katoličtí teologové si jsou dobře vědomi toho, že tyto formulace dodnes zatěžují ekumenický rozhovor o očištcích, a pokoušejí se proto otázku trestů v purgatoriu nově zodpovědět. Mají si podle výroků magisteria zesnulí vstup do nebe skutečně teprve zasloužit? Není tím postulována spravedlnost na základě skutků i na onom světě? G. L. Müller poukazuje na fakt, že církevní dokumenty nic nevyovídají o *způsobu* trestů, a otevírají tak prostor různým interpretacím: není řečeno, zda jsou posmrtné tresty mechanicky odpykány na způsob pozemských trestů, nebo je třeba jim rozumět spíše jako prostředku uzdravení.<sup>433</sup> Také DOROTHEA SATTLER (Münster) upozorňuje, že proces očišťování není v prohlášeních magisteria nijak popsán a zcela tu chybí jakékoli spekulativní zdůvodnění.<sup>434</sup>

Tato zjištění sice mohou být poučná, ale skutečný problém nemohou oddisktovat. Výše zmíněné úvahy současných katolických teologů o očišťování, tříbení a zrání člověka, které je neseno Boží láskou, jsou očividně v rozporu s dogmaticky závaznou představou místa odpykání trestu nebo dokonce odplaty, byť má tento trest „terapeutický“ účinek. JOSEF FINKENZELLER (München) přiznává, že představa Boha toužícího po odplatě je jen těžko slučitelná s radostnou zvěstí Nového zákona. Nemůžeme se vyhnout otázce, „proč Bůh, který odpustil hříchy, člověka ještě postihuje ... trestem“.<sup>435</sup> Posmrtné odpykání trestu zpochybňuje Boží milosrdenství a protiví se naději v posmrtné dovršení, které je zcela v Božích rukou a má tedy charakter čiré milosti.<sup>436</sup>

#### **2.4.2. Rahnerova antropologická interpretace časných trestů**

Pro mnohé uspokojivé řešení tohoto problému nabídl, jak se zdá, K. Rahner svou

---

<sup>432</sup> „Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori paenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit: anathema sit.“ (DS 1580)

<sup>433</sup> MÜLLER, *Fegfeuer*, s. 27; srv. LEHMANN, *Fegfeuer*, s. 238

<sup>434</sup> SATTLER, DOROTHEA: *Gelebte Busse. Das menschliche Busswerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*. Mainz 1992, s. 307

<sup>435</sup> FINKENZELLER, *Eschatologie*, s. 604

<sup>436</sup> KEHL, *Eschatologie*, s. 288



antropologickou interpretací časných trestů.<sup>437</sup> Podle Rahnera jsou časné tresty vnitřními, z podstaty hříchu vyplývajícími („konnaturalními“) a bolestivými následky hříchu, které v člověku zůstávají i po odpuštění viny.<sup>438</sup> Trestající i trestaný je tedy jeden a tentýž *člověk*: „já se svým egoismem, se svou zatvrzelostí, blazeovaností, se svým farizejstvím, se svou zbabělostí...“<sup>439</sup> Rahner se obrací proti vnějšně-právnímu pojetí břemena trestu: v očistci není na člověka Bohem uvalen trest, ale jsou tu překonávány vnitřní následky hříchu, které si s sebou člověk trvale nese a které ze sebe nedokáže setřást ani ve smrti. Dovršení člověka je Boží čin, avšak zároveň proces odehrávající se v člověku: všechny jeho vrstvy jsou integrovány do jeho základního rozhodnutí pro Boha. Tím je odstraněna pochybná idea Boha, který i po odpuštění hříchu žádá trest, a zároveň je vyzdviženo, že očišťování je darem milosti. Také pro J. Ratzingera není očistec

„druhem koncentračního tábora“, „ve kterém musí člověk odpykat tresty, které mu jsou nadiktovány více či méně pozitivistickým způsobem. Je to spíše vnitřně nutný proces proměny člověka, ve kterém se stává němž se stává ‚schopným Krista‘, ‚schopným Boha‘ a schopným jednoty s celým *communio sanctorum*.“<sup>440</sup>

Základní rozhodnutí – „ano“ víry – je v nás zakryto naší hříšností a egoismem, který nemůže obstát v ohni setkání s Bohem. Ratzinger je přesvědčen, že tato proměna není v žádném rozporu s Boží milostí: naopak je to její konečný triumf.<sup>441</sup>

Nabízí se ovšem otázka: Je toto chápání očistce skutečně věrné intencím oficiálních vyjádření učitelského úřadu katolické církve? Na tuto otázku si netroufám odpovědět. Nové přístupy k problematice časných trestů každopádně otevírají dosud nevídané možnosti ekumenického sblížení v této problematice. Zároveň však nesmí být zamlčeno, že tyto pokusy u některých katolických teologů narážejí na rozhodný odpor.

### 2.4.3. *Obhájci tradičního pojetí*

Silně konzervativní pozici zastává například JOHANNES STÖHR (Bamberg). Vyčítá Rahnerovi, že jeho interpretace časných trestů je čistě „imanentní“ a pro vysvětlení

---

<sup>437</sup> Srv. k tomu podrobně SATTLER, *Busse*, s. 255-304.

<sup>438</sup> RAHNER, KARL, *Kleiner theologischer Traktat über den Ablass*. In: *Schriften zur Theologie, Bd. VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967, s. 473-474

<sup>439</sup> RAHNER, KARL, *Beichtprobleme*. In: *Schriften zur Theologie, Bd. III*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1962, s. 241

<sup>440</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 137. Opravuji tu český překlad, v němž stojí „...se stává Kristem, Bohem“, což je jistě neadekvátní německému „Gott-fähig, Christus-fähig“ a zastírá to i smysl výpovědi: v očistci se člověk nestává prostě Bohem; zůstává samozřejmě člověkem, ale získává účast na Boží svatosti, což mu umožňuje vstoupit do plného společenství s Bohem.

<sup>441</sup> Tamtéž, s. 137

očistce zcela nedostačující. Jsou-li posmrtné tresty chápány jen jako konnaturální důsledky hříchu a nikoli jako Bohem stanovené sankce, je tím Boží aktivita „zcela vyřazena“.<sup>442</sup> Stöhr sám vykládá podstatu očistce pomocí čistě juristické terminologie:

„Nezbytnost vyrovnání škod i nezávisle na provinění – které je zcela plausibilní, pomyslíme-li na analogickou situaci při dopravních deliktech – a povinnost podstoupit trest zůstává i po prominutí hříchů. Tento trest musí člověk na sebe vzít buď zde na zemi...; to je pak zadostiučinění. Pokud se tak nestane, musí být trest podstoupen později...; to je pak očistec.“<sup>443</sup>

Také PETER CHRISTOPH DÜREN se snaží hájit tradiční učení o očistci proti novějším výkladům. Jednoznačně staví do popředí myšlenku odčínající pokuty a uvaleného trestu a varuje před krácením a různými deformacemi oficiálního učení, jež prý vyrůstají z „falešně pochopené ekumeny“ (na mysli má především některé formulace v ekumenickém dokumentu *Communio sanctorum*, který pokládá za „nanejvýš pochybný kompromis“).<sup>444</sup>

„Očistec není žádný mravnostní nápravný ústav, v němž by mohla být vůle obracena k dobru, nýbrž místo trestu, v němž je duše pomocí trestů očišťována... Místem výchovy očistec být nemůže, protože výchova intenduje změnu vůle, která je ovšem po smrti vyloučena. Navíc se podle všeobecného přesvědčení nejedná o ‚niternou‘ bolest duše, nýbrž o Bohem uložené tresty.“<sup>445</sup>

#### 2.4.4. Očistec jako mravní výzva?

Diskuse o očistných trestech poukázala na nutnost zahrnout do křesťanského pojetí hříchu také přetrvávající *následky* našich činů, které odpuštění samo o sobě ještě neodstraňuje. Hříšný čin zásadně ovlivňuje jednak samotného hříšníka: zanechává v něm stopu, která je dalšími činy dále prohlubována, a proto v pozemském životě nikdy nemůže být zcela odstraněna; její definitivní zhojení nastává až při posmrtném setkání hříšníka s Bohem. Zároveň ale každý zlý čin negativně působí na tento svět; jeho následky pro ostatní lidi jsou zcela nedozírné a trvají i po smrti toho, kdo se hříchu dopustil. Proto též platí: Dokud kvůli mému hříchu na světě lidé trpí, nemohu vstoupit do plné blaženosti.

---

<sup>442</sup> STÖHR, JOHANNES, Das Schicksal der leidenden Kirche und die Hilfemöglichkeit der pilgernden Kirche. In: BREID, FRANZ (Hg.), *Die letzten Dinge. Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 1992" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.* Steyer 1992, s. 156

<sup>443</sup> Tamtéž, s. 154-155

<sup>444</sup> DÜREN, PETER CHRISTOPH, Die Läuterung der Geretteten nach dem Tod. In: STUMPF, GERHARD (Hg.): *In der Erwartung des ewigen Lebens. 10. Theologische Sommerakademie in Diessen 2002.* Eigenverlag: Initiativkreis 2002, s. 127; 137-138

<sup>445</sup> Tamtéž, s. 138

Z rozpoznání trvalosti následků hříchu vyvozují někteří katoličtí teologové pozoruhodný důsledek: Naše společenství se zesnulými můžeme projevit zcela konkrétní službou, jejímž cílem je proměnit zlo, které skrze ně vstoupilo do světa, v dobro. Tuto myšlenku nejnověji vylovil RUPERT M. SCHEULE (Augsburg), pro nějž je očištec přímo výzvou ke křesťanské solidaritě.<sup>446</sup> Jejím cílem ovšem není zkrácení očištěnce; hříšné činy ve svých následcích totiž – navzdory všemu našemu úsilí proměňovat svět, který je negativně poznamenán činy minulých generací – přetrvávají až do samotného konce dějin. Proto je nemožné „odčinit“ hříchy nějakého jiného zesnulého člověka, jemuž by pak již mohl být otevřen vstup do nebe. *Celý* mezistav mezi smrtí a vzkříšením se důsledně vzato naprosto kryje s očištěncem: *všichni* lidé svými činy – v jakkoli vzdálené minulosti byly vykonány – dále ovlivňují životy žijících, a tak nikdo z mrtvých nemůže být plně blažený.<sup>447</sup> Přesto však je naší povinností proti následkům hříchů alespoň trvale bojovat a tím prokazovat „diachronní solidaritu“ se zesnulými.<sup>448</sup>

Myšlenka aktivního „proměňování“ následků cizích provinění jistě není bez nebezpečí meritorního chápání takového jednání. Scheule se sice brání možnému obvinění, že lidskému jednání připisuje spásný účinek, avšak pak není jasné, proč vůbec hovoří o „solidaritě“ se zesnulými jako o motivaci našeho jednání. Má tato solidarita znamenat, že mrtvým můžeme svým jednáním ještě nějak pomoci (třeba zkrátit jejich pobyt v očištcích či zmenšit jejich utrpení)? Zcela oprávněná výzva k překonávání následků hříchů zemřelých lidí by neměla zastřít jistotu, že mrtví jsou již v Božích rukou a není tedy v našich silách jejich úděl změnit nějakou nitrosvětskou aktivitou. Na místě je jediné má solidarita s těmi, jejichž úděl jsem sám (či někdo druhý) svým hříšným jednáním zhoršil a jimž mohu alespoň částečně pomoci tak, že se budu snažit své (či cizí) provinění napravit. Nakonec ale Bůh sám musí učinit konec řetězci zla, který si lidstvo „předává“ z generace na generaci, a tak definitivně vykoupit nejen dějiny, ale i všechny zesnulé, kteří mohou být dovršeni teprve spolu s *celým* společenstvím svatých.

## 2.5. Očišťování – pasivní nebo aktivní?

Navzdory zdůraznění Božího jednání v procesu očišťování zůstává v mnohých novějších koncepcích očištěnce nejasné, nakolik se člověk na svém vlastním očišťování

---

<sup>446</sup> SCHEULE, RUPERT M., *Das Fegfeuer als Forderung christlicher Solidarität. Eine postulatentheologische Skizze*. In: SCHREIBER, STEFAN; SIEMONS, STEFAN (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2003, s. 212-230

<sup>447</sup> Tamtéž, s. 224-225

<sup>448</sup> Tamtéž, s. 229

aktivně spolupodílí. V tradiční eschatologii je tento problém vyřešen zcela jednoznačně: duše v očištcí již nemohou získat žádné zásluhy a tedy vykonávat zadostiučinění (*satisfactio*), nýbrž mohou jen pasivně vytrpět trest (*satispassio*). Tresty jsou zde na člověka jednoduše uvaleny a ten je donucen se jim podrobit. Znamená-li smrt konec „poutnického stavu“ člověka, pak nelze procesu očišťování připsat již žádný záslužný charakter. Tento názor samozřejmě v novějších interpretacích není popírán; postmortální zadostiučinění je odmítnuto stejně jako představa, že je možné po smrti i nadále realizovat svobodu. Přesto však v nových pohledech na očištec prosvítá idea lidské kooperace s Božím očišťujícím jednáním. Pokud totiž člověk není v očištcí jen mechanicky potrestán, nýbrž je skrze setkání s Bohem uveden do intenzivního procesu dozrávání, pak je přece smysluplné, aby toto Boží tříbení na člověka kladlo i nějaký nárok. Člověk musí svému očišťování přinejmenším přitakat a přijmout ho, neboť Bůh s člověkem ani v pozemském životě ani po smrti nejedná jako s nějakou věcí, nýbrž jako se svobodnou bytostí. V průběhu očišťování není svoboda prostě zrušena a vyřazena, nýbrž je právě uzdravena a vysvobozena ze svého zajetí hříchem a tím i uschopněna přijmout Boží proměňující jednání.<sup>449</sup> To ovšem znamená, že bez aktivního vstoupení člověka do procesu očišťování a podílení se na něm by se konečné vykoupění ani nemohlo uskutečnit.

Například G. L. Müller vychází předpokladu, že smíření s Bohem musí bezprostředně vést k pokání, které můžeme označit jako „plod milosti“. Milost není pouhým Božím deklaratorním aktem nad hříšníkem, nýbrž v člověku skutečně *působí* a získává konkrétní tvar.<sup>450</sup> Ačkoli je pokání vždy neseno Boží milostí, je nutné trvat na tom, že Boží láska ke svému dovršení vyžaduje skutečnou lidskou odpověď. Ospravedlněný a osvobozený člověk – nakolik je vskutku novým Božím stvořením v Kristu - je tuto odpověď v moci Ducha svatého schopen dát.

---

<sup>449</sup> Jako akt lidské svobody – dokonce jako jediný vskutku celostně-personální akt člověka – interpretoval očištec již LADISLAUS BOROS v rámci své proslulé hypotézy o definitivním rozhodnutí ve smrti. V konečném a totálním rozhodnutí pro Boha člověk „definitivně opouští sféru hříšného existenciálního spolubytí, sféru dědičného hříchu (BOROS, LADISLAUS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten: Walter, <sup>6</sup>1967, s. 138); plamen lásky k Bohu, který v okamžiku smrti v člověku vzplane, proráží veškeré „usazeniny a krusty“ hříšnosti, zcela proniká mnohovrstevnou skutečností člověka a strhává s sebou vše ztrnulé a překážející (s. 145-146). Vlastním iniciátorem tohoto očištného průlomu lásky v člověku je ovšem *Boží* láska: Kristův pohled, jemuž jsme ve smrti vystaveni, bolestivě proniká jako oheň až do našeho nejhlubšího nitra a zapaluje v nás plamen naprosto se odevzdávající lásky (s. 147-148). Protože toto rozhodnutí pro Boha (nebo proti Bohu – pak ovšem nemá očištný charakter, nýbrž jen zpečetuje odvrát od Boha) je skutečně celostní, je také nezvratné a ukončuje lidský životní příběh. Jedině tak je podle Borose smysluplné, aby byla smrt nazvána koncem poutnického stavu – proč by jím jinak měla být, když smrt člověku neodnímá jeho duchovnost, a tedy jeho svobodu?

<sup>450</sup> MÜLLER, *Fegfeuer*, s. 34

„Nedostatek lásky, zaviněné nedbalosti v ní a její překážky nemohou proto být odstraněny jen pouhým Božím milostivým vyjádřením jeho smýšlení, nýbrž jedině zodpovědností milujícího, který ve své svobodě směřuje k Boží svatosti, aby se mohl otevřít jeho milosrdenství.“<sup>451</sup>

Podobnou myšlenku nalezneme také u MEDARDA KEHLA, který klade otázku, zda pro vstup do nebe nestačí Boží očišťující odpuštění. Na to je podle Kehla možné odpovědět protiotázkou: jak k tomuto proměňujícímu odpuštění dochází, jak dochází k transformaci egocentrického člověka v člověka schopného vztahu?<sup>452</sup> Odpuštění, ať již je darováno Bohem či člověkem, „neodfoukne“ prostě vinu, nezapomene ji, neučiní z ní „neučiněnou“. Odpouštějící přijetí od Boha předpokládá, má-li se člověk skutečně proměnit, ochotnou spolupráci člověka: člověk si musí vinu „nechat odpustit“, musí se nechat Bohem přijmout, obnovit a vyléčit. Boží odpuštění se musí prosadit proti zkázonosným důsledkům hříchu, proti vůli k sebeprosazení proti dobrému Stvořiteli.<sup>453</sup> Učení o očištění je tedy smysluplná obrana proti představě laciného odpuštění:

„Dobře ví, že je to jedině Boží odpouštějící láska, která kajícího hříšníka zevnitř proměňuje a připravuje pro nebe. Avšak velmi realisticky počítá i s tím, že odpor hříšného člověka proti tomu není malý; že proto od Božího milosrdenství obdrží očištný proces, který ho bolestně zasáhne. Neboť při tom z něj tato láska ‚spálí‘ zároveň všechny následky jeho pozemské viny, které ho ještě ovládají. Hovoříme-li tedy o definitivním očišťování po smrti, máme na mysli v zásadě tuto *lidskou komponentu* odpuštění naší viny Bohem.“<sup>454</sup>

KLAUS REINHARDT (Trier) - podobně jako Müller – spatřuje v problematice lidské aktivity v procesu očišťování fundamentální problém vztahu milosti a pokání, respektive vztahu Božího milosrdenství a Boží spravedlnosti. Podle jeho názoru nesmí být obojí oddělováno či stavěno proti sobě. „Odlučovat Boží lásku k lidem od jeho spravedlnosti by právě znamenalo tuto lásku deformovat; už by to nebyla láska ke svobodnému, za sebe odpovědnému partnerovi.“<sup>455</sup> Ospravedlněný hříšník musí

---

<sup>451</sup> Tamtéž, s. 35

<sup>452</sup> KEHL, MEDARD, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002, s. 135

<sup>453</sup> Tamtéž, s. 136

<sup>454</sup> Tamtéž, s. 136-137. Že aktivní „lidskou komponentou“ může být vpsledku toliko přitakání Bohu, uznává řada dalších autorů, např. M. Löhrer, podle nějž je očišťování v první řadě „věcí Boží, věcí jeho milosti. Je však i věcí člověka, nakolik člověk říká ‚ano‘ k bolestivě-blaženému dovršení své vzkříšené podoby.“ (LÖHRER, *Problematik*, s. 310.) Nutnost pozitivního přijetí očišťování zdůvodňuje JOHANNES AUER dokonce christologicky: „Stejně jako Kristus přijal dobrovolně, trpělivě, poslušně, vděčně a v lásce utrpení a smrt za hříchy lidí, tak musí a může i člověk určený k očišťování v tomto Kristově smýšlení přijmout své utrpení očiště.“ („*Siehe, ich mache alles neu.*“ *Der Glaube an die Vollendung der Welt*. Regensburg 1984, s. 78)

<sup>455</sup> REINHARDT, *Verständnis*, s. 117

s milostí souhlasit, musí spolupůsobit a činit pokání. Také pro A. Ziegenause je lidská kooperace s Božím jednáním naprosto samozřejmá a nezbytná. Nelze přece říci, že Boží láska hříšníka automaticky „předělá“; Bůh přece nechce s člověkem pouze manipulovat. „Příjemce odpuštění si spíše musí Boží spravedlnost přivlastnit. Neprotrpěné utrpení musí být protrpěno, nepoznaná pravda musí být poznána, neuskutečněná láska musí být uskutečněna...“<sup>456</sup>

Novější katolické interpretace očistce tedy předpokládají, že člověk může být definitivně transformován jedině za aktivní účasti své vlastní svobody (tj. svého rozhodnutí, volního jednání) - jistě za předpokladu, že je svoboda člověka nejprve „přemožena“ Boží láskou, ale tím zároveň i uschopněna k jakémusi sebe-vykoupení. V procesu dovršení není lidská svoboda jednoduše suspendována, nýbrž naopak vtažena do očistného procesu.<sup>457</sup>

### 3. Současná protestantská stanoviska k nauce o očistci

Nauka o očistci byla mezi protestanty po dlouhá staletí pokládána za nebiblický a protibiblický vynález katolické eschatologie, proti němuž se musí reformační teolog jednoznačně vymezit.<sup>458</sup> Pro odmítání očistce ovšem měla reformační teologie dobré důvody, které ani dnes nemohou být – a to jak na katolické, tak na protestantské straně – přehlíženy a příliš rychle prohlašovány za „překonané“. Viděli jsme, že nejen tradiční,

---

<sup>456</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 174

<sup>457</sup> Borosův názor, že plně personální rozhodnutí ve smrti má očistnou kvalitu, je jen krajním vyostřením přesvědčení, že eschatologické dovršení není jen Boží, ale i lidský akt (byť by tento akt spočíval v pouhém přitakání této proměně). Toto přesvědčení sdílí většina současných katolických teologů, třebaže se jinak od Borosovy hypotézy distancují.

<sup>458</sup> Myšlenka posmrtného mravního zrání ovšem nebyla cizí protestantské teologii 19. století a počátku 20. století. Např. HERMANN LÜDEMANN je přesvědčen, že „fyzická smrt člověka nemůže být ... nahlížena jako přerušení jeho mravního vývoje.“ (*System christlicher Dogmatik, Bd. II*, Bern: Haupt, 1926, s. 622). Rozhodnutí o spáse či zavržení člověka nemůže padnout ve chvíli jeho smrti, neboť ta zastihuje jednotlivce na různých stupních jejich náboženského vývoje; proto tento vývoj musí po smrti pokračovat dál. V katolické nauce o očistci tak mnozí spatřovali pravdivé jádro (tím je postupné dospívání k dokonalosti, k níž Bůh člověka povolal), které je ovšem překryto odsouzením představenou posmrtných trestů, jimiž si má člověk odpykávat svou pozemskou vinu (SEEBERG, REINHOLD, *Christliche Dogmatik, Bd. II*, Erlangen-Leipzig: Deichert, Scholl, 1925, s. 580-581). Současní katoličtí teologové se těmito myšlenkami dosti přibližují, ačkoli zdůrazňují, že posmrtná existence není prostě pokračováním pozemského životního příběhu, jakousi „druhou šancí“, kterou člověk dostává, aby mohl docílit dokonalé mravnosti. Mnohdy však – jak jsem ukázal – není zcela patrné, do jaké míry se člověk sám na svém očišťování podílí a tak vlastně spolupracuje s Bohem, jakkoli je Bohu přiznána hlavní iniciativa.

ale i současné katolické koncepcce očištěnce nemohou zcela umlčet podezření, že posmrtné očišťování je v rozporu se základním pilířem protestantismu – naukou o ospravedlnění pouhou milostí. Nelze sice přeslechnout výzvu G. L. Müllera: „konsens v pojetí ospravedlnění by měl být uchován i vzhledem k očištcí, který je předmětem sporu mezi katolickou a reformační teologií“<sup>459</sup>; avšak nezpochybňuje právě katolická nauka o očištcí zpětně tento základní konsensus? Reformační teologie musí trvat na tom, že je věřícímu ve víře samotné *plně* přivlastněno Kristovo dílo spasení, a tedy není důvod, aby bylo něčím „doplňováno“ – ani zde na zemi, ani po smrti. Tím je zásadně odmítnuta především představa posmrtných trestů, která se objevuje ve výročí katolického magisteria, stejně jako synergistické pojetí očišťování, k němuž tendují někteří současní teologové, ale i praxe modliteb za zemřelé (srv. následující kapitola), chtějí-li být lidským pokusem pohnout Boha k (většímu) milosrdenství nad zesnulým hříšníkem, či jinak ovlivnit jeho stav mrtvých.

Navzdory významným snahám o názorové přiblížení v otázce ospravedlnění, jejichž výsledky se již nyní promítají do různých dogmatických článků a pomáhají překonávat tradiční interkonfesijní rozepře, skutečně zatím nelze říci, že by se onen základní konsensus, o němž hovoří G. L. Müller, již plně prosadil do všech dílčích soteriologických a eschatologických aspektů. Rozdíly mezi protestantskou a katolickou eschatologií žel stále ještě nelze stavět na roveň názorovým divergencím různých teologických škol či proudů, které existují i uvnitř jednotlivých konfesí. Některé z těchto rozdílů mají – řečeno současným ekumenickým slovníkem – „charakter, který rozděluje církve“, neboť se v nich odrážejí zásadní neshody v otázce spásy člověka. Mezi tyto rozdíly patří – alespoň prozatím – i nauka o očištcí. Avšak vzhledem ke skutečnosti, že tato nauka byla protestantskou teologií dlouho považována za naprosto nepřijatelný „d'áblův vynález“<sup>460</sup>, bylo již na tomto poli dosaženo nesmírného pokroku ve vzájemném sblížení.

Současná protestantská stanoviska k očištcí se dosti různí, což je přirozené, uvědomíme-li si, že ani katolická teologie v této věci zdaleka nemá jasno: neexistuje žádná jednotná katolická nauka o očištcí, s níž by bylo možné polemizovat či ji naopak akceptovat, pomineme-li ovšem nepočtená oficiální prohlášení magisteria, která bývají

---

<sup>459</sup> MÜLLER, *Fegfeuer*, s. 35

<sup>460</sup> Srv. Calvin, *Institutio* III, 5, 6: „Clamandum ergo non modo vocis sed gutturis ac laterum contetntione, purgatorium exitiale Satanae esse commentum, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit. PETRUS BARTH, GUILIEMUS NIESEL (ed.): *Joannis Calvinii opera selecta, vol. IV*. München: Chr. Kaiser, 1931, s. 138. Podobně též H. Zwingli: „Nebot' je-li potřebné, abychom pokutami a útrapami smyli to, co jsme zasloužili za svá provinění, pak Kristus nadarmo zemřel, pak je vyprazdňována milost. Mohlo býti v křesťanství vymyšleno něco zločinnějšího?“ JESCHKE, J. B. (ed.): *Huldrych Zwingli: Počet z víry a Výklad víry. Dva vyznavačské listy curyšského reformátora*. Praha 1953, s. 57.

interpretována velice odlišně. K tomu přistupuje smutná skutečnost, že celá řada protestantských teologů jako by vůbec nebrala na vědomí nové katolické interpretace očištěnce, které – jak jsme viděli – mají s tradičními představami jen málo společného. Často pak kritizují názory, které dnes již téměř žádný seriózní katolický teolog nezastává.

### 3.1. Paul Althaus

Jestliže tu nejprve věnuji pozornost tomuto klasikovi evangelické eschatologie 20. století, pak proto, že jeho kritiku očištěnce pokládám za dosud nejpronikavější a nepřekonanou. Většina protestantských polemik proti očištěnci zdaleka nedosahuje Althausovy myšlenkové úrovně. To je potřeba ocenit tím spíše, že Althaus ještě nemohl znát pozdější katolické přístupy k očištěnci a mohl se opírat jen o klasické učení, jež bylo v té době v zásadě pouze explikací koncilních prohlášení a zatím neprozrazovalo žádný myšlenkový pohyb, který měl nastat až několik desetiletí poté.

PAUL ALTHAUS (Erlangen) nechce myšlenku očištěnce a priori odmítnout: ptá se, zda proces posvěcování, který byl přerušen smrtí, aniž by mohl dospět do svého konce (a u některých lidí, kteří uvěřili těsně před smrtí, ani vskutku nezačal!), nemůže dále pokračovat na druhé straně smrti. Pokračuje-li posvěcování i po smrti, pak by bylo možné na základě pozemské zkušenosti usoudit, jaký bude mít charakter: Jistě bude plné utrpení, ovšemže utrpení očišťujícího, neboť i zde na zemi nás Bůh osvobozuje od hříchu tímto způsobem. Zároveň se na tomto očišťování sami budeme podílet, protože i nyní je pokání našim vlastním bojem s hříšností, jakkoli je iniciován a nesen Božím působením. Bůh nás nechce proměnit nějakým kouzlem; bude s námi jednat tak, jak s námi jedná už nyní.<sup>461</sup>

Třebaže tato představa pokračujícího posmrtného posvěcování zní svůdně a je přijatelná dokonce i pro mnohé teology reformační tradice, přece jí Althaus říká jasně *ne*: „Avšak dílo posvěcování nepokračuje dále i po smrti, nýbrž dospívá v ní a ve zmrtvýchvstání jednorázově k naplnění.“<sup>462</sup> Tuto tezi Althaus následně rozvíjí a vysvětluje, neboť nepovažuje otázku očištěnce vůbec za druhořadou; naopak v ní „ještě jednou jde o střed evangelia“,<sup>463</sup> a znovu tedy musejí přijít ke slovu klíčová teologická loci – hřích, ospravedlnění, posvěcení, smrt. Proč je tedy nutné očištěnce odmítnout?

Očištěnce především předpokládá dualistické pojetí člověka, které je podle Althause s křesťanskou antropologií a eschatologií neslučitelné. Tento protiargument ovšem

---

<sup>461</sup> ALTHAUS, PAUL, *Die letzten Dinge*, Gütersloh: Bertelsmann, 1964, s. 209

<sup>462</sup> Tamtéž, s. 211

<sup>463</sup> Tamtéž, s. 212



nemůže postačovat, protože představa oddělené duše, žijící po smrti dále bez těla, je podle Althause namnoze přijímána právě proto, aby byl další posmrtný rozvoj a růst člověka vůbec myslitelný. Tedy: z očekávání posmrtného mravního a náboženského dozrávání osobnosti pro mnohé vyplývá nutnost nesmrtelné duše, nikoli naopak!<sup>464</sup> Odpovíme-li však, táže se Althaus, že definitivní odumření hříchu nastává spolu se smrtí, neupadáme tím nakonec do ještě hlubšího dualismu, protože předpokládáme, že duše se pouze potřebuje zbavit zlé tělesnosti, aby byla očištěna od hříchu? Tak by tomu fakticky bylo, pokud by smrt stejným způsobem nezasahovala tělo i duši. V eschatologii, která se hlásí k celostní smrti, je ale tato výtká bezpředmětná.<sup>465</sup>

Nauka o očištění ovšem nevyrůstá jen z mylné dualistické antropologie, ale především z mylné hamartiologie. Tento omyl je podle Althause mnohem závažnější: právě na otázce hříchu se vposledku vše rozhoduje. Zastánci očištění – ať už na katolické či evangelické straně – totiž shodně propadají *moralismu*, který má (nejen) pro eschatologii zhoubné důsledky. Princip moralismu zní:

„hřích je bytostně svobodným individuálním volným činem člověka, a proto neexistuje žádná jiná důstojná cesta k vykoupení z hříchu než očišťování (Läuterung), které je sice umožněno milostí, ale děje se jedině ve svobodném vlastním jednání.“<sup>466</sup>

Přesvědčení, že by byl člověk zbaven hříchu nějakou mechanickou, násilnou, „magickou“ proměnou, se podle moralistů prohřešuje proti svobodě a vážnosti lidské mravnosti: stejně jako hřích v průběhu lidského života postupně narůstá a bují, musí přece být také postupně mravním jednáním zlikvidován.<sup>467</sup> Moralisté si ovšem neuvědomují, že hřích není *jen* konkrétní, individuální lidský akt, ale i mocnost, která vládne nad celým lidstvem; je dědičným hříchem, do nějž je každý lidský život už od počátku zasazen.

Althaus tvrdí, že hříšnost je „metaetická skutečnost, pod kterou se musím poslušně sklonit“, a má proto také jedině „metaetické řešení“.<sup>468</sup> „Žádný mravní vývoj nevede ven z tohoto hříšného bytí, nýbrž zůstává uvnitř jeho hranic.“<sup>469</sup> Člověk může sice překonávat jednotlivé *hříchy*, ale nikoli *hřích* jako takový; ten se může skrývat dokonce i v samotném mravním pokroku, který snadno křesťana svede k farizejské samospravedlnosti a mravní sebejistotě, a tím odvádí od Boha. Je-li pro moralismus

---

<sup>464</sup> Tamtéž, s. 212-213

<sup>465</sup> Tamtéž, s. 213

<sup>466</sup> Tamtéž, s. 216

<sup>467</sup> Tamtéž, s. 214

<sup>468</sup> Tamtéž, s. 217

<sup>469</sup> Tamtéž, s. 219

nepřijatelný dědičný hřích, nemůže správně pochopit ani ospravedlnění hříšníka pouhou milostí, a není proto divu, že nepřijímá ani způsob definitivního odstranění hříchu.

„Vpravdě eschatologické napětí mezi mnou, novým člověkem víry, a mnou, starým člověkem, bude v hloubce překonáno nikoli chronicky, nýbrž akutně; nikoli skrze vývoj, tříbení, výchovu, nikoli pozvolným odbouráváním starého člověka, nýbrž jeho ... jednorázovým zrušením“.<sup>470</sup> „Proto neočekáváme přicházející purgatorium – co by mohlo jakkoli dlouhé pokračování posvěcování změnit na nevyhnutelném určení mé bytosti jako uzmutí Boží cti: nevzniklo totiž svobodnými volnými akty, nýbrž se spolu se mnou zrodilo jako záhadná nutnost, a tak nemůže být překonáno ani v mravním vývoji. Očekáváme ... smrt samotnou a vzkříšení, které nás naráz „promění““.<sup>471</sup>

Smrt je ukončením našeho negativního posvěcování (odumírání starého Adama) a vzkříšení dovršením našeho pozitivního posvěcování (přijetí podoby Ježíše Krista) – ovšem obojí je výhradně svrchovaný Boží čin, který se vymyká moralistickému pohledu na spravedlnost, mravní vývoj i na Boha samotného.<sup>472</sup>

Althausovy úvahy si uchovávají svůj význam i pro současnou diskusi. Kamenem úrazu pro reformačního teologa totiž není samotná *skutečnost* eschatologické proměny člověka do podoby Ježíše Krista, nýbrž *způsob*, jak k této proměně má dojít. „Očista“ člověka (odhlédneme-li nyní od tohoto pojmu, který může být snadno dezinterpretován) není v žádném smyslu prodloužením cesty pokání; každá analogie s pozemským růstem ve víře se zcela míjí se smyslem dovršení spásy. Jestliže pokání je boj s hříchem, na němž se lidská svoboda (jistě předtím uchopená a uschopněná Duchem svatým) aktivně podílí a může vést k parciálním vítězstvím, pak *definitivní* vítězství nad hříchem nikdy nemůže nastat v průběhu pozemského života jednotlivce: je výlučně eschatologickým Božím dílem vykoupení a jako takové zcela nezávislé na lidské aktivitě. Zatímco zde na zemi může člověk růst ve víře a zrát, avšak nikdy nemůže zcela napravit svou pervertovanou existenci, pak smrtí je tento růst sice ukončen, ale člověk zároveň může být v Božích rukou vysvobozen z hříchu.

---

<sup>470</sup> Tamtéž, s. 222

<sup>471</sup> Tamtéž, s. 223

<sup>472</sup> Tamtéž, s. 223-229. O přímluvě za zemřelé se Althaus zmiňuje jen krátce: modlit se za zesnulé věřící nemá smysl, protože ti jsou již u Pána v naplnění; modlitba za nevěřící zase nemá oporu v našem poznání o tom, jaký úděl je po smrti čeká. Přesto Althausu přímluvu, která ústí do pokorné důvěry v Boží milosrdenství, s odvoláním na Lutherovo slovo (WA 10 III, s. 409) připouští (s. 229-230).

### 3.2. Gerhard Ebeling

GERHARD EBELING (Tübingen, Zürich) spatřuje v tradiční katolické nauce o očistci „eklatantní případ převrácení futurální eschatologie“, neboť „se prohřešuje proti vážnosti definitivnosti, která smrti náleží.“<sup>473</sup> Protože smyslem očistce není „růst v milosti“, nýbrž „odpykání zbývajících časných trestů“, nachází se člověk procházející očišťováním ještě v „přítmi času“, a nikoli ve „světle věčnosti“; nedoufá v Boha, nýbrž pouze očekává konec lhůty trestů:

„Milost nám nemůže postačovat, protože dokonce ani ve smrti není bezpodmínečně milostí, nýbrž za člověkem vlastně vnáší do věčnosti ještě něco, co z jeho časného života zůstalo nevyřízeno a má taktéž jen časný charakter. Od Boha proto nelze nic očekávat, nýbrž jen od ještě žijících, kteří svými zásluhami mohou zkrátit tuto nejistou lhůtu, a tak mrtvým ještě prokázat dobro. Tím je také hranice smrti proděravěna, nakolik to, co leží za ní, není přenecháno výlučně Bohu, nýbrž se stává předmětem lidského ovlivňování.“<sup>474</sup>

Ačkoli katolická církev představu očistce stejně jako praxi s ní spojenou revidovala, přece podle Ebelinga očistec zůstává odstrašujícím příkladem toho, kam až eschatologie může zajít, „není-li zaměřena přísně na Boha samotného“.<sup>475</sup>

Je škoda, že Ebeling vcelku lhostejně obchází novější katolické interpretace očistce, které mnohem více dávají prostor – řečeno s Ebelingem – „růstu v milosti“, zatímco „odpykání trestů“ je v nich pokud možno stále víc eliminováno. Výtka, že očistec představuje časnost prodlouženou do věčnosti, jistě beze zbytku platí pro tradiční časoprostorové představy očistce, avšak současná katolická teologie je vůči nim (jak jsme viděli) spíše skeptická. Má-li ovšem ono „přítmi času“ znamenat, že člověk před Boha předstupuje právě tak, jak byl zformován svým časným pozemským životem, tedy i se vším, co v něm fakticky zůstalo „nevyřízeno“, nedokončeno, zanedbáno, zdeformováno, pak je potřeba se ptát, zda tu Ebeling vposledku nechce vyloučit moment soudu, který k posmrtnému setkání Boha a člověka nezbytně patří: ve „světle věčnosti“ se přece nejprve odhalí pravda lidského života i se vším negativním, co k němu patřilo. Hřích, který na každém člověku bez rozdílu ulpívá, musí být teprve odstraněn. Je samozřejmé, že definitivní proměnu člověka smíme očekávat jedině od Boha samotného – a od nikoho jiného ani na zemi, ani na nebi. I to si katolická teologie stále více uvědomuje, i když namnoze připouští jistou formu lidské participace na této

---

<sup>473</sup> EBELING, GERHARD, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III.* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1979, s. 462

<sup>474</sup> Tamtéž, s. 462

<sup>475</sup> Tamtéž, s. 463

proměně – ať už ze strany očišťovaného, nebo ze strany těch, kdo na něj v přímluvných modlitbách pamatují.

Pozoruhodné odpovědi se Ebelingově kritice očištěnce dostalo z katolické strany, a to od Magnuse Löhrera. Löhrer především ukazuje, že i Ebeling sám pojímá vzkříšení jako oslavení a vytvoření „celistvosti“ člověka, což se věcně shoduje s tím, co je míněno očištěncem: je procesem integrace, kterou Bůh na člověku působí.<sup>476</sup> Otázku, zda integrace člověka bude momentem smrti samotné, či bude mít spíše procesuální charakter, pokládá Löhrer za sekundární.

„Rozhodující je, že člověk, když umírá, sám o sobě zůstává fragmentem (Bruchstück), a že má smrt charakter soudu, v němž se člověk se svým Bohem setkává tak, že je doveden k onomu dovršení, kterého on sám nemůže dosáhnout. (...) Člověk musí být očištěn, má-li dospět k dovršené podobě vzkříšení.“<sup>477</sup>

Löhrer se domnívá, že správně chápaný očištěncem není v rozporu se zásadou *simul iustus et peccator*, z níž přece vyplývá, že člověk je trvale hříšník (potřebuje „očištění“) a jeho vykoupení je věcí Boha, jeho milosti. Myšlenka očištěnce podle Löhrera pouze upřesňuje, že očištění je také věcí člověka, nakolik člověk svému dovršení říká své „ano“. Zavádějící pojem očištných trestů naproti tomu není pro očištěnce směrodatný. Podstatná je „věc“ samotná: má-li člověk stanout před Bohem v oslavené podobě, musí v procesu integrace zpracovat to, co z jeho života zůstalo nezpracováno.<sup>478</sup> Závažnější problém spatřuje Löhrer pouze v rozdílném chápání společenství svatých: podle katolického pojetí je hranice smrti vskutku „proděravěna“, nakolik „putující církve žijí ve společenství s nebeskou církví tím způsobem, že v přímluvách pamatuje na mrtvé, stejně jako je přesvědčena i o tom, že nám, kteří jsme ještě na cestě, svatí v dovršení přicházejí na pomoc.“<sup>479</sup>

### 3.3. Jürgen Moltmann

Podle JÜRGENA MOLTMANNA (Tübingen) je pozitivním elementem nauky o očištěnci nepochybně „představa trvajících společenství živých a mrtvých v Kristu“<sup>480</sup>; v tomto

---

<sup>476</sup> LÖHRER, *Problematik*, s. 310. Löhrer tu odkazuje na Ebelingův výklad vzkříšení z mrtvých v eschatologickém oddíle jeho dogmatiky; člověk, který je Bohem v milosti přijat, získá podle Ebelinga před Bohem novou celistvou podobu, zbavenou všeho pochybeného a neučiněného. (Srv. EBELING, GERHARD, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1979, s. 466)

<sup>477</sup> LÖHRER, s. 310

<sup>478</sup> Tamtéž, s. 310-311

<sup>479</sup> Tamtéž, s. 311

<sup>480</sup> MOLTMANN, JÜRGEN: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995, s. 118

společenství dokonce spatřuje „hlubší smysl křesťanské tradice přímluvy za mrtvé“.<sup>481</sup> To mu však nebrání v zásadě kritickém pohledu na očistec: „Obsah představy purgatoria ovšem, zdá se, odporuje zkušenosti bezpodmínečné lásky, s níž nás Bůh v Kristu nachází, přijímá, smiřuje a oslavuje.“<sup>482</sup> Proč tomu tak je? Jaké jsou hlavní důvody, které protestanta vedou k odmítnutí očištěnce?

1) První důvod je spíše formálního rázu, nicméně velmi zásadní: Bible o očistci nikde explicitně nehovoří a i katoličtí teologové přiznávají, že tato nauka vyrostla z církevních úkonů spojených se zemřelými. Teologie tyto úkony pouze zpětně ospravedlnila – a podle nedávného prohlášení magisteria k některým otázkám eschatologie tak má dokonce činit i nadále! Tím je ovšem podle Moltmanna teologii odňata jakákoli možnost tuto praxi podrobit kritice a eventuálně i zavrhnout.<sup>483</sup>

2) Hlavní obsahovou výtku vznesli už reformátoři: očistec je projekcí spravedlnosti ze skutků do posmrtné oblasti. „Purgatorium po smrti je vlastně jen pokračováním předsmrtné cesty pokání. Na konci stojí morální dokonalost, jejíž odměnou je blažené zření na Boha.“<sup>484</sup> Kristova smrt, která je jediným zadostiučiněním za naše hříchy, však vedle sebe nesnese nějaké odčínající tresty, jež by nás měly očistit.<sup>485</sup>

3) Předpoklad netělesné duše, která prochází očišťujícím procesem, je podle Moltmanna rovněž neudržitelný, protože takováto duše „není osoba“.<sup>486</sup>

K těmto argumentům je potřeba říci následující:

Ad 1: Moltmann nechce očistec jednoduše diskvalifikovat jako „nebiblický vynález“, ale upozorňuje na tendenci katolické teologie zpětně oficiálně schvalovat výplody zbožnosti a církevní praxe poté, co se v církvi dostatečně prosadily. Bylo by jistě možné namítnout, že magisterium postupovalo právě vůči praxi a představám spojeným s očistcem nejednou také restriktivně (Tridentinum). Nicméně právě poslední církevní prohlášení k eschatologii zřetelně ukazuje, že jejím cílem nebylo vyvrátit jisté interpretace zmrtvýchvstání proto, že byly shledány mylnými, nýbrž varovat před nebezpečím, že by tyto interpretace mohly implicitně zpochybnit praxi přímluv a „kult mrtvých“ vůbec. Jinými slovy: jejich mylnost se prokázala právě tím, že v jejich světle praxe přímluv ztratila smysl, nikoli tím, že by byly například neslučitelné se základními články víry. Joseph Ratzinger sice, jak jsme viděli, poukazoval (víceméně úspěšně) na

---

<sup>481</sup> Tamtéž, s. 129

<sup>482</sup> Tamtéž, s. 118

<sup>483</sup> Tamtéž, s. 118-119

<sup>484</sup> Tamtéž, s. 119

<sup>485</sup> Tamtéž, s. 120

<sup>486</sup> Tamtéž, s. 120. Připomeňme jen, že téhož názoru byl i Tomáš Akvinský, který ovšem pokládal očistec za slučitelný s existencí oddělené duše.

vnitřní rozpory Greshakeho a Lohfinkovy eschatologie, která ve svých důsledcích nakonec podemílá křesťanskou naději jako takovou. Avšak ani v jeho jinak vynikající teologické argumentaci nelze přeslechnout trvalou obavu, že by nové eschatologické teorie mohly otrástit tradiční zbožností a dokonce jí vzít její „řeč“. Nabízí se otázka: Musela by katolická teologie obhajovat zavedenou církevní praxi i v případě, že by se ukázala jako *teologicky* neudržitelná nebo alespoň pochybná? A naopak: je poukaz na (možný) rozpor s církevní praxí dostatečným důvodem ke kritice nějaké teologické myšlenky? Tím se ovšem již ocitáme v problematice fundamentální teologie, kterou tu nemůžeme dále sledovat.

Ad 2: Druhá výtky byla dostatečně zkoumána již výše. Každopádně platí, že jakákoli teorie očištění obsahující myšlenku posmrtných trestů, které člověk musí odpykat, aby mohl vstoupit do nebeského království, odporuje reformačnímu chápání evangelia. Očištec nesmí být pojímán jako posmrtná analogie pokání, nýbrž jako transformace (smíme-li říci: nové stvoření) člověka, která se ve své radikalitě zcela vymyká každé lidské představě a srovnání s pozemským bojem s hříchem.

Ad 3: Jak již bylo výše uvedeno, představa posmrtného očišťování není podle některých katolických teologů nutně svázána ani s myšlenkou časového rozpětí mezi smrtí jednotlivce a „posledním dnem“, ani s myšlenkou existence netělesné duše v tomto mezistavu; může se „zúžit“ na jediný (vlastně bezčasý) „okamžik“, „moment“ vzkříšení. Podle Greshakeho a jeho stoupců navíc bude mít podíl na eschatologické proměně nejen separátní duše, ale i (zvnitřněná) tělesnost.

### 3.4. Hans Schwarz

HANS SCHWARZ (Regensburg) ve své eschatologii řadí nauku o očištcích – spolu s pokusy o datování parúzie, apokatastázi a milenarismem – ke „slepým uličkám“ eschatologického myšlení, jež jsou „široce rozšířenými neporozuměními Božího eschatologického zaslíbení.“<sup>487</sup> Avšak již jeho pohled na středověké chápání očištění, které se stalo předmětem kritiky reformátorů, prozrazuje některá jeho vlastní neporozumění: Je sice pravda, že důležitým motivem ve středověkých představách o očištcích byla „nejistota, zda Boží ospravedlnění hříšníka skutečně vymazává všechny tresty za hříchy“; avšak ta není jednoduše totožná s „nejistotou o stavu spásy“ a obavou před Božím hněvem.<sup>488</sup> Katolická církev vždy trvala na tom, že duše nacházející se v očištcích již jsou již Boží milostí přijati, a nemusejí se tedy obávat věčného zavržení;

---

<sup>487</sup> SCHWARZ, HANS, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*. Wuppertal-Zürich: Brockhaus, 1990, s. 180

<sup>488</sup> Tamtéž, s. 186-187. Je pravda, že v lidových představách či v kázáních běžných kněží se očištec skutečně často mohl proměnit v peklo, avšak přinejmenším v peklo *konečné*, nikoli věčné.

pouze je od konečné spásy oddělují následky jejich vlastních hříchů, které musejí být ještě odstraněny. Svou spásou si však mohou být zcela jisti. Omylem, který se zhusta vyskytuje v nepoučených kritikách očistce, je Schwarzovo tvrzení, že představa očistce a přímluv za mrtvé předpokládá, že „je možné úděl zemřelého ještě obrátit k dobrému“, a považuje tedy „život po smrti za analogický tomuto životu“<sup>489</sup>. Je tomu právě naopak: v očistci se nacházejí lidé, kteří jsou již „k dobrému obráceni“ a jimž je možné pomocí přímluv pouze *ukrátit* dobu jejich trestů, nikoli *zvrátit* jejich věčný úděl. V tomto ohledu není očištec podoben pozemskému životu, neboť – jak bylo řečeno – po smrti je již o osudu zemřelého rozhodnuto a ani on sám, ani živí na tom nemohou nic změnit. Schwarz právem odmítá všechny pokusy „ovlivňovat“ posmrtný život (například pomocí přímluv), které neberou vážně radikalitu smrti a totální jinakost toho, co leží za její hranicí. Avšak ani v tradičním chápání přímluvy nemohly dát údělu zesnulému zcela jiný směr.

Podle Schwarze ovšem bez nebezpečí není ani myšlenka posmrtného duchovního zrání a růstu, která se objevuje v novějších katolických eschatologiích. Jeho kritické upozornění, že posmrtná existence není pokračováním pozemského života, tu již má své oprávnění:

„Chápání duchovního růstu přes hranici smrti vyjadřuje správné přesvědčení, že Bůh svou milostí působí ještě i ve smrti. Nemá-li však Bůh jako loutkář, který způsobuje pohyby svých loutek, jednoduše manipulovat náš růst, musí se takový růst v milosti díť z nás. Jak se to však může odehrávat, když v očistci existujeme jako netělesné duše? Vedle zjevné koncepční potíže, jak tuto otázku uspokojivě zodpovědět, musíme uvážit, že bibličtí svědkové chápou smrt nikoli jako pokračování našeho života zde na zemi, nýbrž vidí smrt jako dimenzionální hranici, na jejíž druhé straně stojí něco zcela jiného než to, co prožíváme na zemi.“<sup>490</sup>

Katoličtí teologové by se proti Schwarzovu obvinění mohli bránit námitkou, že člověk přece i po smrti – jakkoli vstupuje do zcela nové dimenze existence - zůstává i nadále člověkem, a některé konstanty jeho bytí, mezi něž patří i svoboda, tak musejí být zachovány; proto člověk i svému očišťování musí *svobodně* přitakat, tedy přijmout Boží dílo, které se na něm odehrává, za své. Jenže – jak upozornil už Althaus - posmrtná proměna člověka, jeho konečné vykoupení z moci hříchů, není srovnatelná s ničím zde na zemi, s žádným parciálním vítězstvím nad sebou samotným, které je vždy znovu překryto další prohrou. Eschatologické dovršení spásy je hlubokým přerodem, pro který neplatí pozemské analogie a který si – jakožto *simul iusti et peccatores* - neumíme představit.

---

<sup>489</sup> Tamtéž, s. 187

Schwarz rovněž správně upozorňuje, že od představy duchovního zrání je jen „malý krok“ k myšlence reinkarnace, přinejmenším v její západní podobě.<sup>491</sup> Nemohl by se duchovní růst spíše než v mezistavu mezi smrtí a vzkříšením uskutečnit v dalším životě? Není bez zajímavosti, že právě v katolické teologii nechybějí hlasy, které považují ideu převtělování za principiálně slučitelnou s křesťanskou vírou.<sup>492</sup> Pokud posmrtné očišťování není skutečně *totaliter* jiné než naše pozemské duchovní zrání, pak je přece možné a snad i důsledně nahradit *quasi*-pozemský mezistav *skutečně* pozemským stavem! Myšlenka očišťování je pro Schwarze přijatelná jedině tehdy, je-li zcela integrována do křesťanského chápání smrti. „Pojímáme-li ... smrt jako část pokání za náš hříšný život a také jako trest, pak bychom spíše mohli hovořit o smrti jako o očišťování, které vyjadřuje i konečně platný Boží soud nad naším pozemským životem.“<sup>493</sup> Proto jsou mu blízké takové teorie očištění, v nichž očišťování vlastně spadá v jedno se smrtí či vzkříšením, jak je tomu např. u Kehla či Borose.<sup>494</sup>

### 3.5. Dietz Lange

Ostrou kritiku nauky o očištění nalezneme v jedné z posledních protestantských dogmatik, jejímž autorem je DIETZ LANGE (Göttingen). Je to ovšem kritika z velké části nespravedlivá, a proto pro ekumenickou diskusi nemá valnou hodnotu. Přesto stojí za to si jí povšimnout, protože jednak ukazuje, že mnohé stereotypy protestantské polemiky proti očištění jsou jednoduše nevykořenitelné, jednak ale také (nevědomky) poukazuje i k hlubším interkonfesijním problémům.

Podle Langeho existuje jen málo článků katolické dogmatiky, v nichž by se protiklad mezi katolickým a evangelickým pojetím víry projevil tak výrazně, jako právě v nauce o očištění.<sup>495</sup> Při bližším pohledu se ale ukazuje, že tento protiklad zdaleka není tak ostrý,

---

<sup>490</sup> Tamtéž, s. 188-189

<sup>491</sup> Tamtéž, s. 189

<sup>492</sup> Dokonce i K. RAHNER se ptá, „zda by na tomto učení o stěhování duší přece nemohlo být něco správného“ a zda by pro jeho „umírněnou podobu“ nemohlo být místo i v rámci křesťanské dogmatiky; reinkarnace by totiž mohla být nosnou odpovědí na otázku po posmrtném údělu těch, kdo během svého života z nejrůznějších důvodů nemohli dospět k „definitivnímu personálnímu rozhodnutí“, která je podmínkou konečného dovršení člověka (RAHNER, *Fegfeuer*, s. 448).

<sup>493</sup> SCHWARZ, *Jenseits*, s. 190

<sup>494</sup> Tamtéž, s. 190-191. U Borose si ovšem klade otázku, zda je vůbec ještě smysluplné hovořit o očištění, když je vlastně součástí definitivního lidského rozhodnutí tváří v tvář Bohu. Pak už totiž očištec není součástí bolestného soudu, který nastává ve smrti, nýbrž je pouze osvobozením, tedy něčím veskrze pozitivním.

<sup>495</sup> LANGE, DIETZ, *Glaubenslehre, Bd. II*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2001, s. 454



jak se Langemu jeví. Lange s odvoláním na analýzu EMANUELA HIRSCHÉ<sup>496</sup> tvrdí, že církev vynalezla očistec proto, aby věřící na jedné straně ochránila před celou vážností setkání s Bohem, na druhé je však zároveň přivedla ke zbožnému životu tím, že jim upírá plnou jistotu spásy. Očistec je prý výrazem juristického myšlení, v němž se vytrácí exkluzivita Boží milosti a které vnáší pozemskou relativitu a podmíněnost až do eschatonu.<sup>497</sup> Tyto Langeho výtky spočívají na několika omylech. S jedním z nich jsme se už setkali u H. Schwarze: ačkoli nelze popřít, že zvláště pozdně středověká církev skutečně často věřící udržovala v nejistotě o jejich věčném údělu, přesto očistec sotva mohl být vhodným nástrojem k takovému počínání. V něm se přece nacházejí lidé, o jejichž spáse je již definitivně rozhodnuto; očistec je tedy vlastně jakousi vstupní branou do nebe, jakkoli tento vstup s sebou ještě nese mnohé utrpení. Ale ani vážnost Božího soudu není očistcem nijak ukrácena: hříšník se přece před Bohem vždy nachází v beznadějně situaci a je odkázán na Boží milost, kterou si nelze odpykáním nějakých trestů (ať už pozemských či posmrtných) zasloužit. I když v tradičním učení o očistci nelze přehlédnout záslužnictví a právnické „propočítávání“ hříchů, přece je Boží odpuštění člověku, který je sám se sebou před Bohem ztracen, právě již *předpokladem* očistce, nikoli jeho *výsledkem*. Posmrtné tresty jsou sice podmínkou daru věčného života, ale samy jsou umožněny teprve tím, že je hříšník již jednou provždy Bohem přijat.

Lange si ovšem uvědomuje, že současná katolická teologie se od představy očistce jako posmrtného „koncentračního tábora“ povětšinou distancuje. Správně také poznamenává, že mnohé novější interpretace očistce jako by nechtěly nic vědět o koncilních formulacích, které jednoznačně hovoří o očistci jako o „místě trestu“; zcela ovšem pomíjí pozoruhodný Rahnerův pokus o nové porozumění podstatě těchto trestů.<sup>498</sup> I v současných katolických úvahách o očistci však spatřuje staré právnické vážení míry hříchů: „kvantifikace chápání hříchu a milosti se i nadále odráží v představě postmortálního procesu očišťování.“<sup>499</sup> Je tedy největší překážkou, která brání protestantovi přijmout myšlenku očistce, právě tato „kvantifikace“?

Lange tu naráží na zásadní hamartiologický problém: Lze opravdu říci, že v okamžiku smrti jsou si ve svém hříchu všichni lidé takřkajíc rovni? Jistě neexistuje křesťan, který by až do poslední chvíle svého života nevedl zápas se „starým Adamem“ v sobě, který v člověku navzdory přijetí Krista ve křtu a celoživotnímu úsilí o jeho

---

<sup>496</sup> HIRSCH, EMANUEL, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin: de Gruyter, 1963, s. 163-170. Rok vydání této knihy napovídá, že novější katolické přístupy k očistci tu nemohly být vzaty v potaz.

<sup>497</sup> LANGE, *Galubenslehre*, s. 454

<sup>498</sup> Tamtéž, s. 454

<sup>499</sup> Tamtéž, s. 455

věrné následování ještě není zcela umrtven. Znamená to však, že co do hříchu není mezi lidmi, kteří předstupují před Boží tvář, žádný rozdíl? Pak by ovšem i Boží soud ztratil smysl, protože by nebyl odhalením plné pravdy prožitého života, která je právě u každého člověka *jiná*, nýbrž pouhým paušálním „konstatováním“ naprosté zkaženosti všech lidí. Jsou-li rozdíly mezi jednotlivými životy ignorovány nebo prohlášeny za bezvýznamné tváří v tvář nezměrné hloubce odcizenosti *celého* lidstva od Boha, pak se eschatologické dovršení člověka logicky nemůže dít cestou očišťování (které je rovněž „individuální“), nýbrž pouze totálním zánikem člověka a jeho novým stvořením. Podle teorie celostní smrti je vlastně nakonec lhostejné, jak daný člověk žil: jakožto nenapravitelný hříšník beztak musí zcela zahynout a poté být vzkříšen „ex nihilo“. Myšlenka očištěnce naopak předpokládá jistou kontinuitu mezi pozemským a dovršeným člověkem, třebaže je právě očišťování nepochybně hlubokou proměnou.

### 3.6. Wolfhart Pannenberg

Patrně nejvíce se novějším katolickým interpretacím očištěnce přibližuje WOLFHART PANNENBERG (München). Příznačná je již skutečnost, že se jím zabývá v rámci pojednání o eschatologickém soudu – tedy podobně, jak to činí jeho katoličtí kolegové. Nalezneme však i nepřehlédnutelné obsahové konvergence: Soud totiž podle Pannenbergova není *jen* odhalením pravdy pozemského života každého člověka tváří v tvář Boží svatosti a věčnosti; pokud by hříšník byl pouze konfrontován s vlastní hříšností a ponechán sobě samotnému, znamenalo by to pro něj nevyhnutelně zánik, zničení skrze „vnitřní rozpory jeho bytí“, jimiž se odcizil svému stvořitelskému cíli.<sup>500</sup> Ti, kdo jsou s Bohem smířeni a ve víře s ním spojeni, smějí očekávat, že budou od svého hříchu také definitivně osvobozeni, tedy že budou *očištěni* od všeho, co je neslučitelné s věčným životem ve společenství s Bohem.<sup>501</sup>

Vzkříšení a účast na Božím životě vylučuje „zvěčnění“, petrifikaci pervertované lidské existence a naopak v sobě nutně zahrnuje její radikální proměnu:

„Uvážíme-li, že proměna, která se na věřícím při vzkříšení z mrtvých odehraje, je popisována také jako proměna do světla božské slávy, není pak nasnadě chápat světlo slávy a očišťující oheň soudu, který spálí vše, co v našem životě není slučitelné s Boží přítomností, jako jednu a tutéž realitu? V přítomnosti věčného

---

<sup>500</sup> PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie, Bd. III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 656-657

<sup>501</sup> Tamtéž, s. 657-658

Boha nemůže náš konečný život, který jsme vedli v odcizení od Boha, obstát...  
Musí být proměněn, aby nezanikl ve světle božské slávy.<sup>502</sup>

Tím není moment soudu jako oddělení dobrého a zlého nijak oslaben ve prospěch laciného smíření toho, co je nesmiřitelné, a co proto nemůže být prostě jen ponecháno v platnosti. Krisis prochází každým z nás, ale tím i ztrácí „zdání nemilosrdné a proto odporivé tvrdosti, která některé lidi uvrhává do definitivního zatracení“.<sup>503</sup> Pannenberg samozřejmě nevylučuje, že mohou existovat lidé, u nichž je odvrácení od Boha natolik hluboké a zásadní, že v nich není nic, co by mohlo být slučitelné s Boží přítomností a co by tedy mohlo odolat spalujícímu ohni Boží slávy. Takový „krajní případ“ je myslitelný, avšak neměl by nás svést k představě soudu jako rozdělení lidstva na zachráněné a zavržené. Soud je primárně Boží sláva, která jako oheň prochází každým z nás a tím nás tříbí.<sup>504</sup>

„Nástrojem“ eschatologického třibení bude podle Pannenberga Duch svatý, který je - jakožto dovršitel stvoření a dárce nového života – zároveň též „orgánem“ soudu.<sup>505</sup> Nejvýraznější biblickou oporu této myšlenky spatřuje Pannenberg ve výroku Jana Křtitele, ohlašujícího soud Syna člověka Duchem Svatým a ohněm. Představa očišťování skrze Ducha pomáhá osvětlit oba nepostradatelné aspekty eschatologického naplnění, které jen zdánlivě stojí proti sobě: soud odhalující hloubku lidského odcizení a ztracenosti před Bohem na jedné straně a nezasloužený dar věčného života na straně druhé. Obě tyto dimenze konečného údělu člověka zůstávají v Pannenbergově eschatologii uchovány v jednotě tím, že jsou připsány působení jediného Ducha-soudce a Ducha-dárce života, který věřícího soudí, ale i proměňuje.<sup>506</sup>

Podvojnost působení Ducha jako zachránce a soudce je podle Pannenberga možné převést na společný jmenovatel výrazem ”oslavení” (Verherrlichung), v němž je obsaženo jak vzkříšení člověka, tak jeho proměna. Oslavení však má u Pannenberga ještě širší význam: Bude se totiž ve stejné míře týkat stvoření i Stvořitele, neboť oslavení Boha skrze stvoření a oslavení stvoření skrze Boha k sobě patří jako dvě stránky téhož dění.<sup>507</sup>

”Oslavení Boha v tomto obsáhlém smyslu je tím vlastním a posledním dílem Ducha, který je také Stvořitelem života, pramenem všeho poznání stejně jako víry,

---

<sup>502</sup> PANNENBERG, WOLFHART, Die Aufgabe christlicher Eschatologie. In: PANNENBERG, WOLFHART: *Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. II: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*. Göttingen 2000, s. 278

<sup>503</sup> Tamtéž, s. 278

<sup>504</sup> PANNENBERG, *Theologie III*, s. 667

<sup>505</sup> Tamtéž, s. 668-670.

<sup>506</sup> Tamtéž, s. 669-670

<sup>507</sup> Tamtéž, s. 597

naděje a lásky, který je tedy i Duchem svobody a pokoje a naplněného spolužití tvorů v Božím království ve vzájemném uznání, které je již částečně vyjádřeno ve společenství církve.”<sup>508</sup>

Zjevení Boží slávy je totožné s proměňujícím a obnovujícím působením Ducha. Světlo božské slávy je pro věřícího ohněm očištného soudu a osvobozením od hříchu a smrti, zatímco pro bezbožné je toto světlo pohlcujícím ohněm.<sup>509</sup> Duch Boží přivádí prostřednictvím soudu věřící k eschatologické chvále a oslavě Boha, ale zároveň věřící sami skrze Krista získávají podíl na Boží slávě.

„Oslavení v eschatologickém dovršení tedy bude vzájemné. Oslavení tvorů jakožto Boží čin spočívající v proměně jejich bytí, která je uschopňuje k podílu na Boží věčné slávě, odpovídá Boží oslava skrze tvory, totiž skrze chválu Stvořitele, v níž stvoření od sebe odlišuje Stvořitele jako dárce své existence a života a dává mu čest jeho božství tím, že mu děkuje. Obě strany tohoto vzájemného oslavení jsou, jak bylo ukázáno, dílem Ducha.”<sup>510</sup>

V Pannenbergově eschatologii tedy máme co do činění nejen s přejným zhodnocením myšlenky očištnice, kterou – jak autor sám zdůrazňuje – lze poté, co je zbavena představy posmrtného pokračování pozemského pokání a asimilována do očekávání posledního soudu, bez obtíží uvést v soulad s reformačním principem ospravedlnění.<sup>511</sup> Svým pneumatologickým a trinitárním prohloubením očišťování, které je zasazeno do univerzálního eschatologického oslavení Boha i jeho stvoření, může Pannenberg dle mého soudu také plodně obohatit katolickou reflexi očištnice.

## 4. Přímluva za zemřelé v očištnici

### 4.1. Eklesiologický aspekt

Náročné otázky po oprávněnosti modlitby za zemřelé, kteří se nacházejí v očištnici, se tu mohu jen dotknout. Především je třeba poznamenat, že praxe přímluv za zemřelé

---

<sup>508</sup> Tamtéž, s. 670

<sup>509</sup> Tamtéž, s. 671

<sup>510</sup> Tamtéž, s. 672

<sup>511</sup> Tamtéž, s. 664-666. Vedle W. Pannenberg se v této souvislosti sluší připomenout také GERHARDA SAUTERA (Bonn), který podobně jako Pannenberg neulpívá na tradičních katolických představách posmrtného očišťování (jež se zhusta stávají snadným terčem kritiky), nýbrž vědomě vychází právě z novějších interpretací očištnice. Proto může o (rahnerovském) pojetí očištnice jako procesu integrace konstatovat: „Má-li být vlastním obsahem nauky o očištnici toto – nikoli myšlenka na šanci ještě po smrti napravit to, co bylo v životě zmeškáno, a sice v přetrvávání osobního úsilí na jiném místě -, pak by bylo možné jmenovat naprosté paralely, snad dokonce i konvergence v evangelické teologii.“ (*Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995, s. 204)

nemusí být nutně podepřena reflektovanou naukou o očistci. Historicky vzato je tato praxe původně spíše spontánním výrazem přesvědčení, že společenství pokřtěných v Kristu – a tedy i společenství vzájemných přímluv - překračuje i hranici smrti.<sup>512</sup> I dnes bývá zdůrazňováno, že hlavním motivem těchto přímluv je víra, že smrt nedokáže člověka zcela vytrhnout ze vztahů s jeho bližními a uvést ho do naprosté osamocení před Boží tváří.<sup>513</sup> Církev jako tělo Kristovo obepíná a spojuje živé i mrtvé, a proto nelze posmrtnou cestu křesťana chápat jako jeho zcela privátní osud, který se pozemské církve již nijak netýká. Modlitba za mrtvé je pokládána za prostý výraz solidarity a sounáležitosti žijících s mrtvými.

Toto eklesiologické zdůvodnění modliteb za zesnulé, které není nezbytně vázáno na představu posmrtného očišťování, v současné katolické teologii dominuje. Ptáme-li se ovšem po *smyslu* těchto přímluv, nelze u tohoto obecného koinonického argumentu zůstat. Akt přímluvy totiž předpokládá, že jím bude fakticky čehosi dosaženo, že tedy modlitba zemřelým nějakým způsobem bude ku užitku. Nelze jistě pominout její pastorační efekt: může významně napomoci truchlícímu vyrovnat se smrtí svého blízkého a upevnit v něm jistotu, že zemřelý je již bezpečně v Božích rukou. Tento pastorační rozměr modlitby za zesnulého, o němž věděl i M. Luther<sup>514</sup>, sám o sobě sotva může teologicky ospravedlnit opakovanou modlitbu, jež není spojena pouze s pohybem a rozloučením se zemřelým. Mohou tedy přímluvy mrtvým nějak *pomoci*?

## 4.2. Užitek přímluv

Současná katolická teologie se vesměs shoduje v odmítnutí mechanicko-kausálního pojetí přímluv, která chce účinek přímluv přesně určit či dokonce kvantifikovat. Tedy: je jisté, že jsou přímluvy mrtvým k užitku, ale není nutné a přípustné spekulovat o tom, jaký konkrétní prospěch z toho mrtví mají. Nemůžeme stanovit, kdy ještě je naší modlitby zapotřebí a kdy je již zbytečná. Právě naše *nevědění* o délce očišťování a účincích našich přímluv otevírá prostor pro naprostou důvěru v Boží milosrdenství, které trvá i přes hranici smrti a kterého se právě v modlitbě za zemřelé smíme dovolávat, aniž bychom pátrali po tom, jak dlouhý je posmrtný proces proměny

---

<sup>512</sup> Modlitba za zesnulé a dokonce i oběť za ně – ovšem zcela bez doprovodné reflexe tohoto počínání – se objevuje už v 2Mak 12,40-46; srv. též Sir 7,33.

<sup>513</sup> LANGEMEYER, *Himmel*, s. 86

<sup>514</sup> Srv. jeho vyjádření k přímluvám za mrtvé: „Den du thust keyn sund dran, so du gleych nimmer mer an sie denckst, den es ist dir nichts dar von gebotten, und mach nichtt seel messen und vigilien nach, den es ist nichts gewyß, abs got gefall, du hast keynn gepot darvonn. Wyltu vor deyns vater seel, vor deyner mutter seel bitten, ßo magstus thunn do heyemen in deyner kammern und das ein mal ader tzwey, und laß dar nach bestrichen seyn, sprich: lieber got, so die sele yhnn eynem sulchen standt were, das yhr tzuo helffen stundt, lyeber got, ßo erbarm dich yrer und hilff ir (WA 10 III, s. 409)“

člověka. Modlitba za zesnulé by byla smysluplná dokonce i tehdy, pokud by očišťování trvalo pouhý okamžik.<sup>515</sup> Tím je i opouštěna představa, že přímlyvy mají za cíl Boha přesvědčovat, aby ulehčil zesnulému jeho posmrtný úděl nebo mu zkrátil vyměřený trest. „Antropomorfní představy, podle nichž musíme Boha ovlivňovat, aby zmírnil tresty a tíhu utrpení ‚ubohých duší‘, jsou zcela mylné.“<sup>516</sup>

Přesto však je u mnohých autorů na místě podezření, že z přímlyv činí prostředek lidského *spásného* působení na zesnulé – v tom smyslu, že jimi vykoupení z moci hříchu sice není podmíněno, nicméně alespoň „usnadněno“. I když připustíme, že „přímlyvná pomoc v překonání trestů za hřích nepřichází v první řadě z moci lidské vzpomínky na zemřelé, nýbrž z moci utrpení Ježíše Krista“<sup>517</sup>, přece se nelze ubránit dojmu, že dovršení zemřelých se přece jen stává jaksí závislým na lidských činech.

K tomuto závěru se zcela explicitně přiznává například A. Ziegenaus, který sice podtrhuje zásadní význam Kristovy oběti na kříži, avšak poté pokračuje: Kristus

„nechce vyřadit jisté spolupůsobení člověka, nýbrž ho chce umožnit, a sice nejen u příjemce milosti, nýbrž i u ostatních členů jeho těla. Kristus nechce uskutečnit vykoupení bez svého těla, nýbrž spolu s ním. V tomto rámci není modlitba za zemřelé omezením Kristova vykupitelského činu, nýbrž jeho rozšířením.“<sup>518</sup>

V tomto zdůvodnění přímlyv za zesnulé je zjevně ohrožen princip *solus Christus*. Katoličtí autoři se sice vůči takovým obviněním brání, avšak obvykle nedokáží předložit schůdnou a ekumenicky přijatelnou alternativu k synergistickému pojetí přímlyv, v němž je postačitelnost Kristovy oběti pro dovršení spásy přinejmenším zastřena.

Např. M. Kehl se ve srovnání s Ziegenausem vyjadřuje opatrněji, avšak nebezpečí synergismu se též těžko vyhne. Modlitba za zemřelé je podle něj „znamením společenstevní sounáležitosti a vzájemného ‚zastupování‘“ jednotlivých členů církve; „naše modlitba a naše láskyplné konání jednoho pro druhého si podržují spásný význam i po smrti těch, za něž se modlíme.“<sup>519</sup> Kehl se však obrací proti pokusům působení modliteb kvantifikovat: „každá vědomost o tom, jak naše solidarita ve víře a v modlitbě prospěje zesnulým, je nám zapovězena.“<sup>520</sup> Přímlyva za mrtvé nemá za cíl „zkrátit“ čas očišťování, pouze podpírá ty, kdo jsou očišťováni, posiluje jejich připravenost k tomu, aby se dali Boží odpouštějící láskou očistit a proměnit. Bůh vtahuje naše solidární

---

<sup>515</sup> RAHNER, *Fegfeuer*, s. 441. Podle M. Kehla Bůh tím, že zahrnuje naše modlitby do svého spásného činu, je zároveň uvolňuje z toku času a umožňuje jejich „zpětné“ působení (*Ende*, s. 138).

<sup>516</sup> MÜLLER, *Fegfeuer*, s. 38

<sup>517</sup> REINHARDT, *Verständnis*, s. 121

<sup>518</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 183

<sup>519</sup> KEHL, *Eschatologie*, s. 240

<sup>520</sup> Tamtéž, s. 240

jednání do svého zachraňujícího jednání – jeho jednání v Ježíši Kristu sice to naše lidské vždy předchází, ale tím ho neznehodnocuje.<sup>521</sup>

Také Ratzinger zdůrazňuje, že člověk není „uzavřená monáda“, a proto není pro jeho osud lhostejné, „zda mu ostatní spílají nebo mu žehnají, zda mu odpouští nebo proměňují jeho vinu v lásku – to už je součástí jeho vlastního osudu.“<sup>522</sup> Pro „zastupující lásku“ neexistuje žádná hranice: „možnosti pomáhat a obdarovávat nevyhasínají pro křesťana smrtí, nýbrž zahrnují celé *communio sanctorum* v tomto světě i na druhé straně prahu smrti“.<sup>523</sup> Podle G. Greshakeho je přímluvná modlitba církve „proklamací lásky“, neboť Boha upomíná, „že se sami nechceme zachránit bez těch druhých, že *my* držíme druhé a *druzí* drží nás“.<sup>524</sup> Praxi celoživotních modliteb za určité zemřelé ovšem Greshake odsuzuje jako pochybnou až nekřesťanskou.<sup>525</sup>

### 4.3. Pohled současné protestantské teologie

#### 4.3.1. *Commendatio mīsto intercessio* (Johannes Zimmermann)

K otázce, zda je modlitba za zemřelé slučitelná s reformačními principy, se v poslední době mezi protestanty vyjádřil např. praktolog JOHANNES ZIMMERMANN (Greifswald). Jeho studie shrnuje všechny podstatné výhrady protestantské teologie vůči přímluvné modlitbě za mrtvé, a proto ji tu můžeme přiblížit jakožto reprezentativní protestantské stanovisko. Zimmermann nejprve staví proti sobě argumenty pro a proti, které musejí být v diskusi brány v potaz.

*Pro* přímluvu za zesnulé hovoří především prostá a biblicky dobře zdůvodněná důvěra, že Bůh vyslyší každou modlitbu, s níž se na něj věřící obrací (Mt 7,7: „proste a bude vám dáno“!). Přímluva navíc nemusí být chápána jako snaha Boha nějak ovlivnit, nýbrž z ní spíše promlouvá přitakání Boží spásné vůli a jistota, že naše blízké nemůže nic – ani smrt – oddělit od Boží lásky. Modlitba, která zemřelého odevzdává do Božích rukou, zároveň nijak nepředjímá poslední soud; vzdává se vlastního posuzování zemřelého člověka a tak je hrází zejména proti častým „blahořečením u hrobu“. Je tedy střední cestou mezi pokusy ovlivňovat Boží rozhodnutí o zesnulém na jedné straně a lidskými zbožnými „soudy“ nad zesnulým na straně druhé. Důležitý je též

---

<sup>521</sup> KEHL, *Ende*, s. 137-138

<sup>522</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, s. 138

<sup>523</sup> Tamtéž, s. 138

<sup>524</sup> GRESHAKE, GIBERT: *Stärker als der Tod. Zukunft-Tod-Auferstehung-Himmel-Hölle-Fegfeuer*. Mainz: Grünewald, 1977, s. 93

<sup>525</sup> Tamtéž, s. 94

eklesiologický argument: Přetrvává-li společenství církve i smrt, proč by toto nepřerušitelné spojení všech členů Kristova těla nemohlo mít také konkrétní podobu přímlyvy?<sup>526</sup>

*Proti* modlitbám za zemřelé je podle Zimmermanna možné říci, že ti, kdo již ve víře v Krista přijali věčný život, naše přímlyvy nepotřebují. Na místě by spíše mělo být naše *díkůvzdání* Bohu, eventuálně modlitba *spolu se* zemřelými (*oratio cum mortuis* na místo *oratio pro mortuis*), tedy společná doxologie obou církví (pozemské a nebeské), v níž je rovněž tak zřetelně vyjádřena myšlenka *communio sanctorum*. Přímlyva za zemřelé navíc může být nesena primárně úzkostlivou starostí o spásu zesnulých, která v posledku pohrdá jistotou věčné spásy danou ve víře, místo aby přímlyvy ovládala důvěra a radost z toho, že naši blízcí již přešli z *ecclesia militans* do *ecclesia triumphans*. Také myšlenka *communio sanctorum* musí být postavena jasná hranice, kterou je smrt. Co leží za ní, nechť je přenecháno Bohu, jinak hrozí nebezpečí, že nebude respektována váha a jedinečnost pozemského života. Mnohem důležitější je přímlyvat se za živé, trpící - a umírající.<sup>527</sup>

Největší váhu má pro Zimmermanna nakonec pastorační zřetel, který ovšem má systematicko-teologické pozadí: nelze se totiž vyhnout nebezpečí, že se v přímlyvě za mrtvé bude – výslovně či skrytě – artikulovat naše starost o zemřelého a tím i nedůvěra v Boží záchranu a péči. Zvláště *opakování* těchto přímlyv může k tomuto úzkostlivému postoji snadno sklouznout. Má-li být modlitba za zesulé zachována, musí mít takovou formu, aby se v ní zamezilo každé pochybnosti o jistotě spásy a o postačitelosti Kristovy oběti za všechny, k níž už nemusíme nic přidávat.<sup>528</sup> Jako nejvhodnější se mu proto jeví formulovat přímlyvu za mrtvé jako jednorázovou *commendatio animae*<sup>529</sup>, která je „performativním děním slova“: „Vložil-li jsem člověka do Božích rukou, pak

---

<sup>526</sup> ZIMMERMANN, JOHANNES: Beten für die Verstorbenen? *ThBeitr* 34 (2003), s. 264-265

<sup>527</sup> Tamtéž, s. 265-266.

<sup>528</sup> Tamtéž, s. 267-268. Podobně se vyjadřuje i Evangelická teologická fakulta v Tübingen k formulacím v ekumenickém dokumentu *Communio Sanctorum*: Pohřební shromáždění odevzdává zesulého člena sboru do Božích rukou. „Přímlyvu, která by byla více nebo něco jiného než toto, (zemřelý) nepotřebuje. (...) V žádném případě nemůže jít o to, aby byl Bůh pohnut k tomu, aby byl u soudu k mrtvým milosrdný. Neboť milost v soudu je jistou implikací Božího milostivého příklonu, který zesulý již ve víře v Ježíše Krista přijal.“ *Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text „Communio sanctorum“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, C.2, 150; in: <http://www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html>

<sup>529</sup> Stojí za povšimnutí, že Zimmermann nezpochybňuje, že zesulí nějakým způsobem dále existují, a dokonce se zdá, že mu není cizí ani myšlenka nesmrtelné duše: *Commendatio animae* by postrádalo smysl, pokud zesulý zcela přestal existovat. Navíc z Zimmermannových úvah vyplývá, že má-li tato modlitba - jakožto pouhé svěření zesulého do Božích rukou - zabránit našemu nepřipustnému předjímání posledního soudu, pak soudný den pro mrtvého zjevně ještě nenastal, a počítá se tedy s nějakou podobou mezistavu.



*tam ležt* – a není už předmětem mé starosti. Více pro člověka nemohu udělat. Smím mít jistotu: Bůh se on něj postará, lépe, než bych to já kdy dokázal.“<sup>530</sup>

Je zajímavé, že katolické nauky o očistci se Zimmermann nedotýká. Domnívám se, že myšlenka posmrtného očišťování, je-li důsledně chápána jako *Boží* dovršení spásy, na níž člověk nemá aktivní podíl, může být s tímto Zimmermannovým pojetím modlitby za zesnulé bez problémů spojena. Zimmermannovým rozhodujícím důvodem pro odmítnutí tradiční podoby modliteb za zesnulé je přece pouze podezření, že se za nimi skrývá *nejistota* ohledně spásy mrtvého a potřeba mu nějak ještě být nápomocen. Viděli jsme ale, že ani tradiční, ani novější koncepce nepokládají očistec za místo, v němž se rozhoduje o spáse či zavržení zesnulého; přímluvy proto nemohou vyrůstat z obavy o věčný osud zemřelého, neboť ten je nezměnitelně dán už v okamžiku smrti. (Přesto se ale v myslích křesťanů přímluvy mohou takovýmto výrazem obav o zesnulého snadno stát.) Problematickými se přímluvy stávají teprve tehdy, chtějí-li posmrtnou cestu dovršení nějak usnadnit.

#### 4.3.2. *Commendatio a commemoratio*

Připustíme-li, že o konečnou spásu duše v přímluvách za mrtvé nejde, jaký smysl pak vůbec mají? Jsou-li pouhým výrazem solidarity s mrtvým a konkrétním modlitebním projevem nezrušitelného spojení církve bojující a zvítězilé, proč potom mají vůbec charakter opakovaných přímluv, které přinejmenším sugerují, že úděl toho, za něž se přimlouváme, má být nějakým způsobem změněn? Ale *jakým*? Nemají-li nijak Boha ovlivňovat, proč jsou potom vůbec vyslovovány? Přimlouváme-li se za živé, pak přece očekáváme, že Bůh změní (zlepší) životní situaci toho, za něž se přimlouváme; máme snad analogicky předpokládat, že Bůh kvůli našim přímluvám například zmírní či zkrátí utrpení očišťovaného? Tím by ovšem bylo zpochybněno, že vykoupení – i když připustíme, že může mít podobu postupného, procesuálního očišťování – je zcela a výhradně dílem Božím, které žijící člověk nemůže nijak urychlit a ovlivnit.

*Communio sanctorum*, Kristem založené a nesené společenství živých a zesnulých, jistě může nalézt jiné formy výrazu, než jen přímluvnou modlitbu, za níž se často může skrývat nedověra či dokonce snaha Boha manipulovat. Nehledě na již zmíněné

---

<sup>530</sup> Tamtéž, s. 269. Prosté „*commendatio animae*“ sice může pro leckoho být „méně“ než opakující se přímluva, ale jistě je mnohem „více“, než pouhé sdělení, že nějaký člen sboru zemřel, spojené s oznámením, že přímluvná modlitba bude zahrnovat členy rodiny. Za takovým sdělením se podle G. Sautera může skrývat přesvědčení „Mrtví jsou mrtví – obraťme se k živým, k jejich zármutku a jejich budoucnosti!“ (SAUTER, *Einführung*, s. 192) – tedy jakési „přesměrování naděje“ od naší posmrtné budoucnosti k „*hic et nunc*“ živých a trpících, k angažovanosti ve světě. (s. 193). Svěření mrtvých do Boží péče může naopak být výrazem protestu proti takové redukci naděje na pouhou „nitrosvětскost“ a horizontalitu.

jednorázové *commendatio animae* by bylo vhodné uvážit a zhodnotit smysl *vzpomínky* na zesnulé, v níž nepropadáme omylu, že pro vykoupení zesnulých můžeme sami udělat ještě něco *vedle toho* či *nad to*, co pro ně již učinil Kristus, ale pouze vyznáváme, že jsme spolu s nimi součástí jediného těla Kristova. Jürgen Moltmann zdůraznil, že přítomnost Krista ve společenství živých věřících v sobě zahrnuje vždy zároveň skrytou, ale proto ne méně reálnou přítomnost zesnulých v Kristu. Vzpomínka na zesnulé, kteří jsou sice již u Pána, ale s nimiž se dále setkáváme (například v eucharistickém společenství, ale třeba i ve společenství s chudými, s „nepatrnými“, k nimž má Kristus zvláště blízko), je „praxí naděje ve vzkříšení“, namířenou zároveň proti zapomenutí našich mrtvých a jejich vytlačení z našich životů.<sup>531</sup>

#### 4.4. Prosby k svatým

Důsledkem společenství živých a zesnulých v jediném těle Kristově je pro katolickou teologii nejen možnost *našich* přímlyv za mrtvé, ale i možnost přímlyv (alespoň některých) *mrtvých* za nás, z níž opět vyplývá možnost našich proseb k světcům o přímlyvu. Problematika přímlyv světců by nás ovšem brzy zavedla daleko od našeho hlavního tématu, a proto ji v této práci ponechám stranou. Praxe modliteb k svatým totiž stojí na několika dalších předpokladech, které by bylo nutné zvlášť pojednat a kriticky zkoumat. Připomínám jen, že pro reformační tradici jsou tyto předpoklady těžko akceptovatelné. Doufám, že z předchozího již dostatečně jasně vyplynulo, že hluboká myšlenka *communio sanctorum*, spojení církve bojující a zvítězilé, je tajemstvím, do něhož vposledku nelze proniknout. Nejprve se tedy nabízí otázka, zda předpoklad modliteb svatých a praxe proseb k nim nevstupuje na příliš nejistý terén. Jak víme, že zesnulí naše modlitby skutečně slyší, nebo dokonce vědí o tom, co se v pozemských dějinách odehrává? Ziegenaus neprávem obviňuje reformátory, že je v jejich pojetí „pravé společenství svatých zničeno“<sup>532</sup> a potenciálně jsou zpochybněny i vzájemné přímlyvy živých zde na zemi. Ve skutečnosti reformátoři pouze (mimo jiné) respektují hranice našeho poznání, které jsou na jedné straně dané smrtí a na druhé vymezené zjevením. Tyto hranice si může dovolit překračovat teologická spekulace, uvažující o charakteru posmrtné existence; avšak všechny závěry, k nimž tyto úvahy dospějí, nejsou nic více než hypotézy, které snad vystihují určité pravdivé momenty, ale nemohou si činit nárok na spolehlivé vědění. Rozhodně na nich nelze postavit závaznou *praxi* církve

---

<sup>531</sup> MOLTSMANN, *Kommen*, s. 129

<sup>532</sup> ZIEGENAUS, *Zukunft*, s. 180. Reformační vyznání se dokází o světcích vyjádřit i velmi pozitivně, např. podle Helvetského vyznání (5,3) jsou to „živí údové Kristovi, přátelé Boží, kteří slavně přemohli tělo a svět. Milujeme je tedy jako bratry a také je ctíme, ne však nějakým kultem, ale uctivým smýšlením o nich, ba i příslušnými chválami. Také je následujeme.“ (RUDOLF ŘÍČAN et al. (ed.), *Čtyři vyznání*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1951, s. 197)

– ta se nesmí zakládat na určité teologické hypotéze či (v horším případě) na zbožných představách (ať už jsou jakkoli rozšířené či oficiálně v církvi tolerované), nýbrž musí být vždy poměřována kritériem evangelia.

Pod tímto kritériem ovšem modlitby k svatým o přímluvu sotva obstojí. Nejen, že je nelze zdůvodnit novozákonním svědectvím (na rozdíl od vzájemných přímluv živých, srv. např. Jk 5,16), ale především vyrůstají z přesvědčení, že přímluva světců je účinnější na základě jejich mimořádného života a zvláštních zásluh. Nelze jistě vyloučit, že se svatí za nás přimlouvají<sup>533</sup>, ale proč by jejich přímluvy měly u Boha znamenat více, než přímluvy kohokoli jiného – ať zesnulého, nebo ještě žijícího? Jestliže věřící prosí svaté, aby se za ně přimlouvali, nestávají se pak ze svatých jakési privilegované „vyšší instance“, od nichž očekáváme, že mohou prostředkovat mezi námi zde na zemi a Bohem na nebesích? Není tím ohrožena základní jistota víry, že jediným a dostačujícím prostředníkem mezi člověkem a Bohem je Kristus sám? Někteří konzervativní katoličtí teologové dále trvají na tom, že přímluva za zemřelé se neděje jen na základě dostačující Kristovy oběti, ale i na základě zásluh světců, které vytvářejí „thesaurus Ecclesiae“, z něhož poté církev může přidělovat zesnulým účinnou pomoc.<sup>534</sup> Ale i když připustíme, že někteří křesťané se skutečně po smrti nacházejí v mimořádně těsném vztahu k Bohu, přece je potřeba mít na paměti, že nedisponují ani žádnými zásluhami, které by bylo možné distribuovat jiným, ani nejsou vybaveni žádnou zvláštní pravomocí před Bohem, jíž by se odlišovali od všech ostatních věřících.

---

<sup>533</sup> To ostatně výslovně připouštějí i reformační vyznání, srv. např. Apologie, Art. 21 (in: PÖHLMANN, HORST GEORG (Hg.), *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh: Mohn, <sup>3</sup>1991, s. 349)

<sup>534</sup> DÜRREN, *Läuterung*, s. 138

## VI. NESMRTELNÁ DUŠE A MEZISTAV V SOUČASNÉ PROTESTANTSKÉ ESCHATOLOGII

Jestliže ještě v padesátých letech minulého století ovládala protestantskou eschatologii teorie celostní smrti spojená s mohutnou polemikou proti myšlence nesmrtelné duše, pak od poloviny tohoto století jsme – alespoň v německém jazykovém prostoru - již svědky narůstajících pokusů o rehabilitaci duše a postupného odklonu od představy, že ve smrti člověk totálně zaniká. Vedle toho však někteří významní teologové dále trvají na pojetí smrti jako naprosté anihilace a zcela odmítají i představu mezistavu. Obraz evangelické eschatologie na počátku nového tisíciletí je tedy neobyčejně pestrý a v tomto smyslu srovnatelný se situací v eschatologii katolické. Na rozdíl od katolické oblasti tu však zcela chybějí velké eschatologické koncepce, které by teology alespoň částečně sjednocovaly do názorových proudů a umožnily tak jejich přehledné zpracování. Přesto je možné rozlišit alespoň některé základní tendence v přístupech k problematice posmrtné existence člověka, podle nichž se budu nyní orientovat.

### **1. Zpochybnění celostní smrti a pokusy o rehabilitaci nesmrtelné duše v protestantské teologii v 2. polovině 20. století**

Název této kapitoly napovídá, že bude řeč o dvojím základním směřování současné protestantské eschatologické diskuse, které můžeme v posledních desetiletích pozorovat. Je však třeba hned předeslat, že obě zmíněné tendence nelze jednoduše ztotožnit. Úsilí o překonání téměř konsensuálního přístupu k problematice smrti, který dominoval v protestantské teologii od dvacátých let 20. století a často zplaněl v téměř iracionální averzi vůči „platonismu“ a „řeckému myšlení“, je nesenou touhou dospět k diferencovanějšímu pohledu na myšlenku nesmrtelnosti. Tento pohled ovšem zdaleka nebyl jednotný a nabyl mnoha různých podob. Od více či méně důrazně vyslovovaných pochybností nad přesvědčením, že zvěst o vzkříšení z mrtvých je možné zachránit a uchovat v čistotě jen tehdy, bude-li smrt chápána jako naprostý zánik člověka, je ještě velmi daleko k znovuobjevení nezbytnosti a hloubky křesťanské myšlenky nesmrtelnosti duše. Málokterý teolog, který si uvědomoval úskalí spojená s celostní smrtí, se odvážil vrátit se k dosti zdiskreditovanému pojmu „nesmrtelná duše“ – v neposlední řadě proto, že tento pojem upadl v nemilost do jisté míry také *právem*:

kritikové nesmrtnosti duše správně postihli mnohé slabiny tradiční eschatologie a oprávněně akcentovali celostní antropologii a eschatologii, v níž zmrtvýchvstání není pouze přebytečným appendixem, nýbrž samotným jádrem křesťanské naděje. Nebylo možné se jednoduše vrátit zpět k neproblematickému užívání pojmů „nesmrtnost“ i „duše“ a už vůbec ne k eschatologii 19. století, určované spíše filosofickým idealismem než evangeliem.

Není proto divu, že mnozí protestantští teologové zůstávají stát jakoby na půli cesty: teorie „totální smrti“, která byla postupně zdiskreditována podobně jako nesmrtná duše, je pro ně sice již nepřijatelná, ale zároveň se zdráhají uznat, že jedinou smysluplnou alternativou k této teorii je myšlenka (která jistě může být v jednotlivostech rozpracována různě), že člověk v nějaké jiné formě trvá dál i po smrti, a tedy musí existovat „něco“, co práh smrti překračuje. Co je ale toto „něco“, ne-li duše? Je jistě možné a dokonce i nutné slovo duše opsat i jiným způsobem nebo je nově interpretovat, avšak na skutečnosti samotné, totiž že člověk se ve smrti nepropadá v nic, ale zůstává ve svém jádru zachován, to nic nemění.

Ukázalo se, že zcela oprávněný protestantský důraz na „forensní“, teocentrické a christocentrické zdůvodnění nesmrtnosti může být často překážkou bránící jasnému vyslovení této skutečnosti. Objevuje se – dle mého soudu neodůvodněná – obava, že jakékoli „ontologické“ kategorie, sloužící ke konkretizování naděje v překonání smrti, tento striktně teocentrický charakter nesmrtnosti mohou zastřít a přesunout pozornost opět k člověku samotnému a jeho „přirozeným“ schopnostem. Tvrzení, že Bůh ve smrti nenechá člověka zcela padnout, ale zachrání jej a podrží jej až do okamžiku vzkříšení, je podle mnohých teologů zcela dostačující teologickou výpovědí o nesmrtnosti člověka a nemělo by být dále antropologicko-ontologicky upřesňováno.<sup>535</sup>

Znamená to tedy, že je zcela lhostejné, zda chápeme posmrtnou existenci člověka jako pouhé setrvávání v Boží mysli a paměti, nebo této existenci přiznáváme skutečné (byť pro nás blíže nepředstavitelné) bytí? Zůstává člověk i po smrti tím, k němuž má Bůh vztah, nebo se stává jen momentem v Bohu, dokonalým „záznamem“ v jeho věčné mysli? Může být vztah mezi Bohem a člověkem – je-li opravdu nepřerušitelný - po smrti člověka de facto nahrazen vztahem Boha k sobě samotnému?<sup>536</sup> Katolická

---

<sup>535</sup> Srv. např. Althaus (VI/1.1.1.).

<sup>536</sup> Současný evangelický systematik ULRICH H. J. KÖRTNER (Víděň) tento problém precizně pojmenovává: „I když Bůh pamatuje na zesnulé, jak žili, jsou v modu vzpomínky přece mrtví. Jedině Bůh zůstává jako žijící subjekt, zatímco zesnulí jsou objektem jeho vzpomínky. Myšlenka zvěčnění prožitého života tedy vede – proti své vlastní intenci – k ratifikaci smrti. Teistický Bůh by byl se svou vzpomínkou na zašlé stvoření sám, ovšem tím by - v protikladu k základní biblické výpovědi, že Bůh chce být věčně ve vztahu ke svému stvoření – zcela ztratil všechny vztahy.“ (*Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, s. 113-114) „Živoucí vztah však existuje vždy jen

teologie právem kritizuje názor, že Boží vztah k člověku může být myšlen i bez reálného nositele tohoto vztahu na lidské straně. Vždyť Boží zachraňující jednání je touto představou spíše zpochybněno než podtrženo! Totální zánik člověka těžko může být „negativním pozadím“ pro konečný triumf Boží milosti, nýbrž je spíše triumfem smrti samotné.

Pokud posmrtnou existenci člověka blíže „ontologicky“ nevymežíme (s plným vědomím neadekvátnosti všech našich výpovědí), vystavujeme se nebezpečí, že místo abychom zdůraznili velikost Božího oživujícího činu, dáme prostor představám, jimž jsme se původně chtěli vyhnout. Není-li dostatečně zdůrazněno, že člověk po smrti „v Bohu“ skutečně existuje a není jen Boží myšlenkou a vzpomínkou, pak se ze smrti snadno opět stane manifestace protibožských sil, které strhávají člověka do naprosté nicoty. Tomuto důsledku je možné zabránit jen hlubším promyšlením biblického přesvědčení, že ani smrt nás nemůže oddělit od Boží lásky (Ř 8,38n). Ve světle takto formulované křesťanské naděje nemusí být nesmrtelná duše pokládána za zfalšování evangelia, nýbrž naopak za jeho odvážné rozvinutí. To je názor, k němuž se dnes kloní nemalý počet protestantských myslitelů.

### **1.1. Smrt jako jednota konce a nového počátku**

Pochybnosti o nosnosti teorie celostní smrti provázejí tuto teorii od samotného počátku. Výrazněji však začíná být kritizována přibližně od konce druhé světové války, a to dokonce i některými teology, kteří se jinak vehementně stavěli proti různým filosofickým i teologickým naukám o nesmrtelnosti duše. Motivy, které je vedly k přehodnocení příkrých antitezí, prozrazují, že představa naprosté anihilace člověka ve smrti není – jak tvrdí A. Ziegenaus i jiní katolíci – důsledkem reformačního principu *sola gratia*, nýbrž spíše jeho překroucením a zatemněním. Důraz na Boží nezaslouženou a ničím nevynutitelnou milost, která zachraňuje hříchu a smrti propadlého člověka, vede naopak k očekávání Božího zásahu právě v okamžiku naprosté bezmoci člověka, jenž se nemůže spolehnout na nic v sobě, nýbrž smí pouze padnout do Boží náruče. V tomto oddíle se budu věnovat některým pokusům, směřujícím nikoli ještě k odmítnutí, ale alespoň k *relativizaci* řeči o celostní smrti. Důležitou roli v nich hraje poukaz na nezrušitelný vztah mezi člověkem a Bohem, v jehož perspektivě je nutno chápat smrt nejen jako naprostý konec, ale i jako nový, Bohem daný počátek.

---

intersubjektivně, z čehož plyne, že myšlenka věčného vztahu lásky mezi Bohem a člověkem implikuje zvěčnění naší subjektivity, která musí být myšlena jedinečně relacionálně.“ (s. 115)

### 1.1.1. Paul Althaus

Na první místě se jistě sluší zmínit PAULA ALTHAUSE (Erlangen), jehož již zmíněná učebnice eschatologie měla veliký vliv a navzdory tomu, že od jejího prvního vydání již uplynulo více než 80 let, je doposud ceněna a hojně citována. Althaus je dodnes považován za nejvýznamnějšího kritika tradiční eschatologie a za průkopníka teorie celostní smrti; méně často je žel zmiňován poválečný teologický vývoj směřující k oslabení jeho někdejších pozic. Ostatně Althaus se k tezi celostní smrti nikdy nepřipojil zcela bezvýhradně. Například již ve 4. vydání své eschatologie (r. 1933) popírá, že by člověk ve smrti totálně zanikl, a rozlišuje mezi „stavem smrti“ (Todeszustand) a naprostým „nebytím“ (Nichtsein). Toto rozlišení, které převzal od Rudolfa Otta, však tehdy ještě dále nerozvíjí a pouze zdůrazňuje, že vlastním obsahem křesťansky pojaté nesmrtnosti může být jedině vzkříšení z mrtvých, nikoli nesmrtná duše.<sup>537</sup>

Ve svých *Retraktationen zur Eschatologie* (1950) i v některých dalších spisech již Althaus zřetelně vyjadřuje rozpaky nad probíhajícími diskusemi o problematice nesmrtnosti, v nichž byly jeho myšlenky jednostranně radikalizovány a tím i zjednodušovány, což vedlo k vytvoření zavádějících protikladů. S nimi se Althaus nemůže ztotožnit.<sup>538</sup> Upozorňuje, že ani Nový zákon se proti posmrtnému životu nikde nestaví a naopak jej spíše předpokládá. Althaus rovněž odmítá tezi, že učení o nesmrtnosti duše je řeckou deformací evangelia; je-li evangelium zvěstováno vždy do konkrétní situace, musí hledat takový výraz, který je pro posluchače srozumitelný, a proti i do jisté míry přejímat a adaptovat dobové představy a myšlenky. Ačkoli je nám dualistická antropologie, která je základem nauky o nesmrtnosti duše, již cizí, přece musíme i dnes trvat na rozlišování mezi lidským „já“, které ve smrti skrze svůj vztah k Bohu zůstává zachováno, a jeho pozemskou tělesně-duševně-duchovní podobou, která naopak pomíjí. Toto „já“ však podle Althause není zpředměnitelným a popsateľným „jádem“ člověka, které prostě není smrtí zasaženo. Kontinuitu ve smrti můžeme vyjádřit jedině pomocí paradoxu, který nelze zpřesnit a nahradit nějakými ontologickými kategoriemi: „vše na nás musí zaniknout a pominout – a přece budeme v našem osobním bytí zcela zachováni.“<sup>539</sup>

To, proti čemu se teologie musí postavit, tedy podle Althause není nesmrtnost jako taková, nýbrž pouze přesvědčení, že jakási substance v nás díky své přirozené podstatě přetrvává smrt a tím se osvobozuje z vězení tělesnosti k pravému životu.<sup>540</sup> Smrt

---

<sup>537</sup> ALTHAUS, PAUL, *Die letzten Dinge*, Gütersloh: Bertelsmann, 1964, s. 113

<sup>538</sup> ALTHAUS, PAUL, *Retraktationen zur Eschatologie*. *ThLZ* 75 (1950), s. 253

<sup>539</sup> ALTHAUS, PAUL, *Christliche Wahrheit, Bd. II*, Gütersloh: Bertelsmann, 1948, s. 479

<sup>540</sup> ALTHAUS, *Retraktationen*, s. 257

nemůže být pokládána za totální zánik – a tedy ani vzkříšení z mrtvých za *creatio ex nihilo*. To by odporovalo myšlence Božího soudu, jemuž právě nemůžeme nijak uniknout – ani do smrti - , a zároveň by tím byl popřen nezrušitelný vztah mezi Bohem a člověkem. Má-li být výrazem „nesmrtelná duše“ označena právě skutečnost, že člověk je a navždy zůstává bytostí před Bohem a pro Boha, pak nelze proti jeho užívání nic namítat. Duše není nesmrtelná složka v člověku, nýbrž člověk sám – nakolik je povolán k věčnému společenství s Bohem.<sup>541</sup>

### 1.1.2. *Helmut Thielicke*

Z výrazně luterské pozice přistupuje k výkladu smrti systematick HELMUT THIELICKE (Tübingen, Hamburg), který bývá rovněž považován za stoupence celostní smrti. Ve srovnání s Althausem má k přesvědčení, že smrt je naprostým zánikem člověka, patrně blíže, avšak nelze u něj přeslechnout ani pozitivnější hodnocení myšlenky nesmrtelné duše, které je cenné právě vzhledem k jeho vyhraněnému konfesijnímu stanovisku. Tradiční výraz „duše“ Thielicke nezavrhuje, je-li jím opsána naděje, že navzdory smrti není Boží příběh s námi a jeho vztah k nám ukončen a trvá dál. Duše by tedy v takovém pojetí – podobně jako u Althause – neoznačovala určitou veličinu v nás, nýbrž „pól ‚já‘ ve společenství s Božím ‚Ty‘ a zůstávala by tak v rámci relacionálního určení.“<sup>542</sup> Jedině Boží oslovení činí z člověka „duši“, tedy skutečný Boží protějšek, partnera, osobu.

Toto poznání nezrušitelnosti vztahu mezi Bohem a člověkem však podle Thielickeho nesmí zastřít skutečnost, že smrt znamená skutečný zlom, radikální diskontinuitu. Přirozená, „adamovská“ existence musí ve smrti celá zaniknout. Věčný život není žádná „vlitá“ kvalita či substance (na způsob „vlité“ milosti), která by přešla do vlastnictví věřícího, nýbrž „společenství života, které nás v povolávajícím slově Božím nyní a zde zasahuje a nyní musí být přijato či zavrženo.“<sup>543</sup> Forensní charakter milosti a tím i nesmrtelnosti musí zůstat vyostřen. Společenství s Bohem sice přesahuje hranici smrti, která už nad věřícím nemá moc; smrt již není v plném slova smyslu soudem, nýbrž pouze znamením soudu; Boží hněv už *post Christum* není realitou, která věřícího určuje. Avšak: milost přijatá skrze víru nečiní člověka nesmrtelným; nesmrtelnost se nestává imanentní vlastností věřícího; nesmrtelným je jedině Bůh sám. Reformační princip ospravedlnění musí být podle Thielickeho určující i pro eschatologii: Podobně

---

<sup>541</sup> ALTHAUS, *Wahrheit*, s. 85

<sup>542</sup> THIELICKE, HELMUT, *Leben mit dem Tod*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1980, s. 185-186

<sup>543</sup> THIELICKE, HELMUT, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1946, s. 190



jako spravedlnost, na níž má věřící podíl, zůstává vždy *iustitia aliena*, protože i věřící zůstává *peccator in re*, tak ani nesmrtelnost se nestává součástí naší podstaty (ta je přece i nadále smrtelná, neboť je propadlá hříchu), nýbrž je vždy čímsi vnějším.<sup>544</sup>

Opět tedy stojíme před paradoxem naprostého zániku a Božího činu záchrany a uchování. Ve smrti se odehrává právě obojí. Kdo je ale potom vlastně zachráněn? Thielicke odpovídá: „to, co je u Krista, není moje ‚duše‘ nebo něco ‚ze‘ mě, nýbrž jsem to ‚já‘, pokud mám podíl na společenství s Ježíšem Kristem.“<sup>545</sup> Dále o této existenci není potřeba spekulovat. Subjektem ospravedlnění a nesmrtelnosti není duše, která by se v okamžiku smrti od člověka oddělila, nýbrž – řečeno s Lutherem – „punctum mathematicum“. Víc než toto věřící nepotřebuje vědět. Jistota Božího milosrdenství a nezrušitelného společenství s Kristem nemůže být nahrazena „věděním“ o povaze naší posmrtné existence.<sup>546</sup>

## 1.2. Nesmrtelnost jako výraz kontinuity Božího eschatologického jednání

Hlavní slabina Althausovy a Thielickeho koncepce je zjevná: jsou naprostý zánik a nový počátek pouze dva dialektické momenty jediné události, kterou nazýváme smrt, jsou to tedy pouze dvě strany téže mince, nebo stojí obojí spíše v nesmiřitelném rozporu? Je vůbec možné říci, že Bůh člověka přenáší přes hranici smrti, a zároveň předpokládat, že ho ve smrti zcela ztrácí? Je pak vůbec ještě možné hovořit o kontinuitě člověka – nebo je tato kontinuita jen zdánlivá, protože vše stojí ve znamení absolutního zlomu, radikálního přeryvu? Je jistě pravda, že smrt obsahuje vždy *obojí moment* a žádná nauka o nesmrtelné duši by tuto skutečnost neměla obejít a předstírat, že posmrtná existence je prostě další etapou pozemského života, jen v netělesné podobě. Zároveň však ani není možné kontinuitu zcela obětovat diskontinuitě. Zvláště Thielicke je zjevně veden snahou kontinuitu pokud možno co nejvíce redukovat či celý problém zcela smést ze stolu důrazem na kontinuitu *Božího jednání*, které je dostatečnou zárukou našeho přetrvání ve smrti.

Jaké místo však má v takové koncepci člověk, o jehož nesmrtelnost tu přeci jde? Přetrvání nějakého jádra v člověku je výslovně odmítnuto. Kdo je ale pak ono lidské „já“, jež překračuje hranici smrti? Je-li jen abstraktním „bodem“, který nemá svou

---

<sup>544</sup> THIELICKE, *Leben*, s. 271-273

<sup>545</sup> THIELICKE, *Tod*, s. 209

<sup>546</sup> Tamtéž, s. 209-210. Ve své dogmatice (*Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. III*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1978, s. 551-552) však Thielicke překvapivě konstatuje zásadní shodu s dialogickým konceptem nesmrtelnosti, prezentovaným J. Ratzingerem, přestože se s ním - podle vlastních slov - rozchází v užití pojmových prostředků. Dále ovšem trvá na tom, že se křesťanská

vlastní existenci, pak o jeho záchraně ve smrti přece nemůže být řeč a bylo by poctivé přiznat, že v okamžiku smrti prostě přestává existovat. Je-li toto „já“ zcela novým Božím stvořením, novým partnerem, kterého si Bůh v okamžiku smrti stvoří, pak není jasné, co má toto nové „já“ společného s člověkem, který totálně zemřel. Ujistovat někoho o Boží záchraně ve smrti přece můžeme jen tehdy, pokud nová forma lidské existence po smrti je *také* (i když jistě ne *jen!*) *pokračováním* existence pozemské, nikoli pouze jejím postmortálním surogátem. Nelze hovořit a nepřerušitelném vztahu mezi Bohem a člověkem a jedním dechem tvrdit, že je tento vztah ve smrti zcela přerván a nahrazen vztahem k jakémusi novému „já“, které tu předtím nebylo. Kontinuitu existence lidského „já“ nelze uvést v soulad s představou celostní smrti.

Je-li ovšem tato kontinuita popřena, je popřena i trvalost a nezrušitelnost Božího vztahu k člověku. Právě v otázce kontinuity člověka přes hranici smrti se vposledku rozhoduje o kontinuitě Božího eschatologického jednání. Jedno bez druhého nemůže existovat. Tuto provázanost obojího si mnozí evangeličtí teologové záhy uvědomili a začali hledat cesty k novému uchopení tradiční představy duše, která se nabízela jako jediné myslitelné východisko z obtíží spojených s teorií celostní smrti. Směrodatnou se přitom stala právě myšlenka relacionální nesmrtnosti, která žel u Althause ani Thielickeho nebyla dostatečně důsledně domyšlena.

### **1.2.1. Oscar Cullmann**

Jméno tohoto basilejského a pařížského novozákoníka je v eschatologických pojednáních napořád spojováno s jeho studií *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, která je prohlašována za programové shrnutí protestantské antiteze, vyjádřené v názvu této studie. OSCAR CULLMANN si díky ní vysloužil pověst profilovaného kritika nauky o nesmrtnosti duše (zvláště pak její „řecké“ či „platónské“ podoby), jenž poukazuje na její principiální neslučitelnost s novozákoní zvěstí. Tyto překvapivé „dějiny působení“ Cullmannovy práce lze jen těžko vysvětlit. Cullmann nejenže nebyl ani prvním ani největším kritikem nesmrtnosti duše<sup>547</sup>, ale především se jako jeden z mála evangelických teologů snažil prokázat, že představa smrti jako naprostého zániku člověka je ve světle biblického svědectví neudržitelná. Cullmannův poněkud překroucený obraz v teologické diskusi 20. století lze snad přičíst na vrub značné působivosti jeho srovnání Sókratovy a Ježíšovy smrti, v němž zřetelně vyniká odlišný přístup ke smrti v Platónově myšlení a raně křesťanské teologii.

---

eschatologie nesmí uchýlit k „obsahovým sekuritám“, které jsou nebezpečím každého ontologického zájmu.

<sup>547</sup> Jeho argumentace proti „řecké“ nesmrtnosti není nikterak novátorská, a proto ji zde není zapotřebí reprodukovat.

Cullmannův pohled na řeckou a biblickou tradici je ovšem ve skutečnosti mnohem diferencovanější.

Cullmann je především přesvědčen, že jistý antropologický dualismus není cizí ani bibli. Obě stránky člověka – ať už je nazveme jakkoli – ovšem nejsou protikladné principy, nýbrž jsou vždy na sebe odkázány a doplňují se; neexistují nikdy nezávisle na sobě. Především u apoštola Pavla tato dualita nabývá teologického významu. Pavel sice trvá na tom, že je *celý* člověk propadlý hříchu a smrti, avšak přece je mezi „vnitřním“ a „vnějším“ člověkem určitý rozdíl: Hřích ovládá člověka primárně skrze tělo, které se tak stává jeho sídlem, odkud působí i na duši. Vnější člověk (tělo) je v tomto věku s hříchem natolik spjat, že musí zcela zemřít, aby mohl být při vzkříšení totálně proměněn v „duchovní tělo“. Vnitřní člověk je naopak mocí hříchu ovládán zprostředkovaně skrze tělo, a proto může být Duchem svatým uchopen a postupně obnovován již v pozemském životě.<sup>548</sup> Toto spojení vnitřního člověka s Duchem nemůže smrt přerušit; člověk naplněný Duchem neodchází po smrti do šeuolu, nýbrž zůstává v Kristu.

Cullmann se podivuje nad tím, proč protestantská teologie pociťuje takovou nedůvěru vůči mezistavu, když přece Nový zákon rovněž počítá s jistou formou existence zemřelých mezi smrtí a zmrtvýchvstáním.<sup>549</sup> Rozdíl oproti řecké nauce o nesmrtnosti duše je tu přece očividný: „To, že mrtví i v tomto stavu žijí už u Krista, neodpovídá *přirozené* podstatě duše, nýbrž je to podmíněno božským zásahem z vnějšku, Kristovou smrtí a vzkříšením, skrze Ducha svatého, který svou podivnou mocí vnitřního člověka jistě vzkřísil již v pozemském životě.“<sup>550</sup> Zároveň nelze popřít, že se Nový zákon řeckému pojetí – při všech neopominutelných protikladech - také přibližuje: především tím, že trvá na kontinuitě mezi člověkem před smrtí a po smrti. V Kristu smrt skutečně ztratila moc nad věřícím a stala se přechodem z pozemského života do života v Kristu. Tento nový život si nelze nijak představit; na základě novozákonního výrazu „spánek“ je možné pouze usoudit, že mrtví nejsou zcela vyvázáni z času, jen ho jiným způsobem vnímají.<sup>551</sup>

---

<sup>548</sup> CULLMANN, OSCAR, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments, *ThZ* 12 (1956), s. 139-141

<sup>549</sup> Tamtéž, s. 150-151

<sup>550</sup> Tamtéž, s. 154. Připomeňme, že tento prezentní aspekt vzkříšení zdůraznil i G. Greshake. Nesmrtnost duše tedy může být interpretována i jako pokračující dění vzkříšení, které má svůj počátek v pozemském životě (konkrétně ve křtu) a konec ve zmrtvýchvstání na konci času.

<sup>551</sup> Tamtéž, s. 154.

### 1.2.2. Wolfgang Trillhaas

Důraz na kontinuitu lidského subjektu v eschatologickém dovršení se objevuje též u W. TRILLHAASE. Trillhaas považuje za naprosto scestné domnívat se, že je možné vzkříšení z mrtvých učinit věrohodnějším a přesvědčivějším tím, že se spojí s filosofickým materialismem. Spojenectví teologie s moderní skepsí ohledně posmrtného života je potřeba odmítnout jako hluboký omyl, který ve svých důsledcích podkopává křesťanskou eschatologii. Naděje ve vzkříšení z mrtvých totiž může být smysluplná jedině tehdy, je-li existence za hranicemi viditelného života vůbec myslitelná.<sup>552</sup>

Chápeme-li vzkříšení jako *creatio ex nihilo*, musíme se navíc zcela vzdát myšlenky soudu, který předpokládá identitu osobnosti.<sup>553</sup> Tradiční výtka, že idea nesmrtnosti přisuzuje člověku nebo nějaké jeho části božskou vlastnost, se mívá cílem, protože v křesťanském pojetí nesmrtnost vyjadřuje pouze přesvědčení, že hříchem nebylo zrušeno Boží určení člověka k životu. Bůh si nepřeje smrt hříšníka, nýbrž jeho obrácení, a proto jej uchovává i ve smrti. Právě tím zajišťuje jeho kontinuitu nezbytnou pro vykonání soudu<sup>554</sup> i naplnění Božích zaslíbení: „Nesmrtelnost“ ve smyslu křesťanské víry znamená přesně toto: Člověk, který je vzkříšený, povoláný k Božím soudu a který přijímá podíl na věčném životě, je díky tomuto přetrvávání identický s člověkem žijícím na zemi. Bez tohoto předpokladu by totiž vše, co křesťanská naděje chystá víře, bylo bezpředmětné.<sup>555</sup>

Protože v eschatologickém dovršení nebude „starý“ člověk prostě nahrazen „novým“, nebude ani zmrtvýchvstání – jakkoli jistě je Božím stvořitelem činem - zcela novým stvořením. Pokud by tomu tak bylo, stal by se nesrozumitelným nejen Boží soud, ale i jeho zaslíbení: to je přece dáno *pozemskému* člověku, a právě *on* a nikdo jiný má zakusit jeho naplnění. Člověk, který byl protologicky určen k nesmrtnosti, naplňuje právě skrze vzkříšení a dar věčného života toto své určení. Aktem vzkříšení

---

<sup>552</sup> TRILLHAAS, WOLFGANG, *Dogmatik*, Berlin: Töpelmann, <sup>2</sup>1967, s. 497

<sup>553</sup> TRILLHAAS, WOLFGANG, Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit. *NZStH* 7 (1965), s. 139

<sup>554</sup> Zjištění, že předpokladem soudu není *zničení* člověka, nýbrž naopak jeho *uchování*, se stalo v protestantské eschatologii patrně nejsilnějším argumentem pro kontinuitu lidského subjektu přes hranici smrti. Např. H. SCHWARZ sice vyzývá k tomu, aby se s pojmem „nesmrtnost“ pracovalo „s extrémní pečlivostí“, protože může způsobit mnohá nedorozumění, avšak zároveň varuje před názorem, že smrt je „zánikem osoby, nebo že ve smrti upadneme do stavu blažené prázdnoty. Pokud by tomu tak bylo, umožnila by smrt útěk z tohoto života, a pokud bychom chtěli uniknout konsekvencím tohoto života, stačilo by jen spáchat sebevraždu. Bohu a jeho uchovávací ruce však nemůže nikdo uniknout, neboť on je na obou stranách smrti. Boží vztah k nám je ve smrti a skrze smrt zachován a momentem smrti získává poslední závaznost.“ (s. 238)

<sup>555</sup> TRILLHAAS, *Dogmatik*, s. 498

Bůh neruší to, co započal ve svém stvořitelském díle, nýbrž to potvrzuje. Navazuje na to, co kdysi učinil, a dovádí to do cíle a konečného dovršení.<sup>556</sup>

### 1.3. Nesmrtelnost duše v protestantské perspektivě

Jak již bylo naznačeno, není rehabilitace nesmrtelnosti duše v protestantské teologii druhé poloviny minulého století (stejně jako v teologii katolické) pouhým návratem k tradičním myšlenkovým schémátům. Teologové, o nichž bude nyní řeč, se ve svých pokusech rehabilitovat nesmrtelnou duši sice vědomě postavili proti převládajícímu trendu protestantské eschatologie 20. století, avšak respektovali zároveň nezpochybnitelné výsledky kritiky myšlenky nesmrtelnosti. Tato kritika totiž přinesla cenná ujasnění, které je při znovuobjevování nepostradatelnosti specificky křesťanského pojetí duše potřeba brát vážně.

#### 1.3.1. Adolf Köberle

ADOLF KÖBERLE (Tübingen) se jako jeden z prvních protestantských teologů snažil ukázat, že přesvědčení o nesmrtelnosti duše je zcela slučitelné s pravověrně luterskou teologií a přinejmenším neprotiřečí ani svědectví Nového zákona. Při vši oprávněnosti mnoha námitek proti různým filozofickým variantám nesmrtelnosti duše stejně jako proti pokusům ji dokázat se podle Köberleho novější luterská kritika nesmrtelnosti mívá svým cílem a upadá jen do nového omylu,

„jehož následky by mohly být ještě osudnější než přejatý řecký synkretismus. Teologie se tím dostává do povážlivé blízkosti skepticismu a ateismu současnosti. Sice je nám přikázáno doufat ve vzkříšení z mrtvých v poslední den. Avšak poté, co jsme tuto konečnou eschatologickou událost spolu s jinými částmi vyznání důkladně demytologizovali, ba dokonce jsme se jí vysmáli jako ‚dnu svatého nikdy‘ (‚Sankt Nimmerleinstag‘), který nikdy nenastane, zůstává jen čiré nic.“<sup>557</sup>  
„Nové učení našlo především u mladších farářů přejný ohlas, a to k velikému

---

<sup>556</sup> Tamtéž, 498-499. Názor, že Boží stvořitelské dílo nemůže být smrtí jednoduše zrušeno a poté nahrazeno novým stvořením, sdílejí i další protestantští autoři. Srv. např. HORST GEORG PÖHLMANN, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh: Mohn, <sup>5</sup>1990, s. 365: „Protože je Bůh sám sobě věrný a protože jeho druhé dílo navazuje na jeho dílo první, vykoupení na stvoření, není zmrtvýchvstání *creatio ex nihilo*, nýbrž *creatio ex creatione*. Nový Boží svět není svět č. 2, nýbrž obnovení tohoto našeho světa.“ Podobně též SAUTER, *Einführung*, s. 194: „Bůh se obrací k tomu, co vytvořil. Jistě, v tomto pohledu může být řeč jedině o Boží věrnosti, o jeho stvořitelské stálosti. To ale neznamená, že by smrt udělala čistý stůl. Naše pozornost je spíše směřována k tomu, že Bůh je pánem nad životem a smrtí.“

údivu a zděšení sborů, které byly pevně zakořeněny ve staré tradici a nyní si na hrobech svých příbuzných náhle musely vyslechnout zcela jinou zvěst.<sup>558</sup>

Tezi, že smrt je soudem nad hříšníkem, kterou se všichni zastánci celostní smrti zaklínají, lze podle Köberleho interpretovat i jinak než jako zánik celého člověka. Oddělení duše od těla nemusí pro člověka znamenat jen osvobození, jak se domnívá platonismus, nýbrž je ve skutečnosti – uvážíme-li, že duše potřebuje k plnému životu tělo - ochuzením a obnažením (srv. 2Kor 5). Není snad ztráta těla, ptá se Köberle, v dostatečné míře Božím soudem?<sup>559</sup> Ani další argument zastánců celostní smrti, totiž že mezistav oddělené duše není zapotřebí, vstoupí-li člověk ve smrti přímo do vzkříšení a posledního soudu, nepovažuje Köberle za přesvědčivý. Takovou „vertikální“ eschatologii označuje za naprosto neslučitelnou s biblickým chápáním času, protože pramení z „naddějinného myšlení“:

„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 posledních dnech, který se bezprostředně odehraje pro každého zemřelého.“<sup>560</sup>

Köberle rovněž upozorňuje na neopominutelný *eklesiologický* aspekt problematiky nesmrtelné duše, který bývá v protestantismu obvykle zcela přehlížen. „Společenství svatých“, které je součástí našeho vyznání, přece neoznačuje pouze vzájemnou spjatost všech živých věřících, nýbrž společenství vskutku *celého* Kristova lidu, tedy i těch, kteří již vstoupili do Božího pokoje.<sup>561</sup> Proti i zesnulí mimořádní svědkové víry, jakkoli se k nim nemodlíme, pro nás nejsou jen *exempla fidei*, vzory hodné následování, sloužící

---

<sup>557</sup> KÖBERLE, ADOLF: Stirbt die Seele im Tod mit? In: KÖBERLE, ADOLF: *Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Darmstadt 1978, s. 60

<sup>558</sup> Tamtéž, s. 58-59. Köberle navíc pocítuje odmítání nesmrtelnosti duše jako závažné narušení ekumenické shody v otázce posmrtné existence člověka a upozorňuje, že teistickými popěrači nesmrtelné duše v novověku byli svědkové Jehovovi, kteří od svého vzniku vytrvale obhajovali smrt duše a poté s radostí uvítali, že se na jejich stranu postavil též Karl Barth a mnozí přední luterští teologové. (Tamtéž)

<sup>559</sup> Tamtéž, s. 61

<sup>560</sup> Tamtéž, s. 62. Novozákonními místy svědčícími o mezistavu duší jsou pro Köberleho např. Mk 9,4; Lk 16,19-31 (příběh o boháči a Lazarovi Köberle ovšem pokládá za vyprávění o reálné události, nikoli pouze za podobenství), Lk 23,43; Fp 1,23, ale především Zj 6,11 (kde je výslovně řeč o *čekání* mučedníků na doplnění počtu jejich bratří), Žd 12,1 a 1Pt 3,19 (Ježíšův sestup do podsvětí by podle Köberleho měli zastánci celostní smrti „vyškrtnout z Apostlika“). (s. 65-66)

<sup>561</sup> Tamtéž, s. 67

k posílení naší víry. *Communio sanctorum* nám dovoluje „sjednotit se s nimi v chvále Boha – a to ve zcela reálném dění, které spolu spojuje nebe a zemi.“<sup>562</sup>

Nesmrtelnost v křesťanském pojetí podle Köberleho rozhodně není „majetek“, na nějž by bylo možné se sebevědomě spolehnout. Nemůžeme stavět na vlastní nesmrtelnosti, nýbrž jedině na důvěře v Boha, který nás nenechá ve smrti padnout v nicotu.

„Nesmrtelnost duše je možné zdůvodnit jedině Boží věností, nikoli na základě nevyčerpatelného bohatství humana. Z toho důvodu by bylo třeba uvážit, zda bychom se neměli v křesťanském zvěstování tohoto slova svádějícího k nedorozumění raději zcela zřeknout a hovořit místo toho o osobním přežití smrti nebo o individuální pokračující existenci na základě společenství darovaného v Kristu. K teologům však zároveň budiž směřována srdečná prosba, aby šetřili infirmi, ty slabé, a aby netloukli ty, kdo nemají o panujícím sporu tušení, nijak se v něm neorientují a toto slovo bez rozpaků používají jako výraz jistoty, že naše duše jsou uchovány v Boží přítomnosti.“<sup>563</sup>

### **1.3.2. Peter Brunner**

Protologické zdůvodnění nesmrtelnosti duše, které je typické pro katolickou teologii, nacházíme překvapivě i u některých protestantských myslitelů. Jedním z nich je někdejší heidelberský systematik PETER BRUNNER. Podle Brunnera je člověk bytostí stvořenou pro život před Bohem (*coram Deo*), a je tedy povolán k neodvolatelnému vztahu k Bohu. I když se tomuto povolání a určení člověk vzpírá, přece je nemůže zcela zrušit a vypovědět. Člověk je tedy v tomto smyslu nezničitelný, protože hřích ani smrt nemohou mít takovou moc nad člověkem, aby ho dokázaly z tohoto vztahu vyrvat, tedy zcela vytrhnout člověka z Božích rukou.<sup>564</sup> Smrt nemá moc uvrhnout člověka v nic – tu má jedině Bůh sám, který dokáže tvořit z ničeho. I když smrt bezpochyby zasahuje celého člověka – tj. nejen tělo, které zjevně zaniká, ale i duši -, přece nelze hovořit o naprostém zániku člověka ve smrti. Lidská „osoba“ vstupuje do říše smrti – avšak nepřestává existovat. Bytí ve smrti je jen jiným (pro nás nepochopitelným) způsobem bytí, ale není čirým ne-bytím. Člověk zůstává člověkem před Bohem i po smrti a zůstane jím až do posledního soudu.<sup>565</sup>

Na Brunnerově příkladu můžeme dobře sledovat typicky protestantskou zdrženlivost vůči pojmu duše, která se objevuje i mnoha jiných autorů: i když Brunner ujišťuje, že

---

<sup>562</sup> Tamtéž, s. 68

<sup>563</sup> Tamtéž, s. 68-69

<sup>564</sup> BRUNNER, PETER, Eschata. Theologische Grundlinien und Andeutungen. *KuD* 1977 (23), s. 5-7

<sup>565</sup> Tamtéž, s. 14-15

člověk ve smrti zcela nezaniká a naopak pokračuje v jiné formě existence, přece tvrdí, že nelze vymezit žádnou část člověka, která by smrtí unikla. Obává se, že by duše mohla být vnímána jako jakási antropologická konstanta, pro niž ani smrt neznamená žádnou změnu. Proto raději volí rozlišování mezi smrtí a pádem do čiré neexistence, což ovšem také může snadno vést k různým nedorozuměním, protože tu není upřesněno, v čem vlastně spočívá smrt duše, není-li to prostý zánik. Obvykle se tím míní prostě skutečnost, že duši po smrti nelze přiřknout život v plném slova smyslu, protože ten je přece u člověka vždy duševně-tělesný<sup>566</sup>, ale může tím být též naznačeno, že člověk po smrti nemá vůbec žádnou vlastní existenci a přetrvává pouze v Boží mysli (což Brunner, jak dále uvidíme, rozhodně neměl na mysli).<sup>567</sup>

Protologické zakotvení nesmrtelnosti člověka Brunner doplňuje také zdůvodněním christologickým: Jestliže Kristus přemohl smrt, pak ti, kdo na jeho vítězství mají podíl, sice na sobě dále okoušejí moc smrti, avšak zároveň jsou (již za svého pozemského života) účastni nově založeného vztahu k Bohu, který přesahuje onen protologický pravztah. Neexistují sami v sobě, nýbrž v Kristu, respektive: Kristus v nich. Eschatologické nové stvoření se na nich stalo již skutečností.<sup>568</sup> Skutečnost, že křesťan sice také podléhá smrti, ale zároveň má v Kristu již nyní život, vyjadřuje Brunner – podobně jako Cullmann – pomocí pavlovské duality vnitřního a vnějšího člověka:

“V setkání křesťana se smrtí je ‚vnější‘ člověk žijící v pozemské tělesnosti smrtelně zasažen, avšak ‚vnitřní‘ člověk, který žije v srdci, v nově stvořené osobě tohoto křesťana, se právě vůči smrti odhalí jako ten, jenž je nezničitelný a jenž žije ve věčném životě.”<sup>569</sup>

Ukončení pozemského života vede u křesťana k ještě těsnějšímu společenství s jeho Pánem. Toto společenství si podle Brunnera nelze představovat jako pasivní “spánek”. Ačkoli křesťan bude osvobozen od pozemského namáhání, bude po smrti povolán k novým úkolům a službám v poslušnosti vůči Bohu.<sup>570</sup> V období mezi smrtí a vzkříšením bude vnitřní člověk díky své účasti na tělesnosti vzkříšeného Krista již

---

<sup>566</sup> S rozlišováním mezi smrtí a neexistencí (potažmo mezi životem a existencí) se setkáváme už u raného P. ALTAHAUSE či EDMUNDA SCHLINKA: “Je-li smrt konec života, neznamená to ovšem, že by se člověk opět rozpadl v nic, z něhož byl Božím stvořitelem povolán. (...) Smrt není jen akt zesnutí, nýbrž oblast moci, v níž zemřelí setrvávají. Toto setrvávání není pokračování života.” (*Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1993, s. 137. )

<sup>567</sup> Zvolíme-li ovšem klasickou definici smrti jako *separatio animae a corpore*, pak se nedorozumění rovněž nevyhneme: musíme pak proto hned upřesnit, že také duše je smrtí hluboce zasažena a ocitá se v deficientním stavu (to je řešení, k němuž se přiklání tradiční katolická teologie). *Obě* možnosti jsou tedy vpsledu nedostačující – jakkoli nutné – pokusy o postižení tajemství posmrtného bytí člověka.

<sup>568</sup> BRUNNER, *Eschata*, s. 16-17

<sup>569</sup> Tamtéž, s. 18

<sup>570</sup> Tamtéž, s. 20



vybaven duchovním tělem, které po Kristově druhém příchodu dojde svého naplnění v těle vzkříšeném.<sup>571</sup>

Brunner stejně jako Köberle odmítá názor, že zemřelí ihned po smrti vstupují do okamžiku vzkříšení. Tato myšlenka podle něj nesprávně redukuje věčnost a věčný život na pouhý “nulový bod”, který vylučuje jakoukoli časovost. Je-li Bůh Bohem živým, pak jeho život zahrnuje dění, a tedy i čas, i když jej nemůžeme uchopit pomocí pozemských pojmů a představ. Boží činy se odehrávají ve spásně-dějinném čase a také Boží eschatologické jednání bude probíhat v časovém sledu určitých událostí. Proto ani mrtví nebudou vytrženi z času, nýbrž budou přijati do jiné dimenze časovosti, do “nebeského času”.<sup>572</sup>

Problém duplicity eschatologických dějů (zejména soudu), který s sebou každá dvoupólová eschatologie nese, si Brunner uvědomuje: Při individuálním soudu je věřící přijat do společenství s Bohem (což už předpokládá, že je o jeho životě jako celku definitivně rozhodnuto), avšak teprve při posledním soudu bude plně odhalen jeho pozemský život a vyjde najevo pravá povaha veškerých jeho činů. O tom, že nebude zavržen, je tedy rozhodnuto již předtím, ale to neznamená, že by jeho pozemské skutky, které budou zváženy na konci času, byly pro jeho budoucí život s Bohem bez významu. Podle toho, do jaké míry žil v poslušnosti vůči Bohu, obdrží každý věřící příslušnou “odměnu” a bude mít účast na Boží slávě.<sup>573</sup>

### **1.3.3. Fritz Heidler**

Patrně nejkontroverznější protestantský hlas pro nesmrtelnou duši představuje konzervativní luterán FRITZ HEIDLER. Jeho kniha, která vzbudila velký ohlas jak mezi protestanty, tak mezi katolíky, si klade za cíl dokázat, že nesmrtelnost duše je zcela slučitelná s biblickým myšlením i s Lutherovou antropologií, ba dokonce je genuinní součástí (židovsko-) křesťanské teologie, a nikoli druhotnou výpůjčkou z řeckého myšlení. Zajímavé přitom je, že se mnohé jeho argumenty nápadně shodují s katolickou metakritikou protestantské polemiky proti nesmrtelnosti duše, což nezůstalo u jeho katolických kolegů bez povšimnutí.<sup>574</sup> Heidlerova hlavní teze je jednoduchá a stále znovu se vynořuje v různých variacích: Protiklad “(řecká) nesmrtelná duše versus (biblické) vzkříšení z mrtvých” je zcela falešný; obojí patří k sobě, neboť nesmrtelná

---

<sup>571</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>572</sup> Tamtéž, s. 20-21

<sup>573</sup> Tamtéž, s. 23-24

<sup>574</sup> Joseph Ratzinger s překvapením konstatuje, že „důležitá vyjasnění“ k problematice duše „přišla ze strany, odkud jsem to neočekával“, totiž od evangelického teologa (RATZINGER, *Eschatologie*, s. 149).

duše je stvořitelským předpokladem eschatologického vzkříšení z mrtvých.<sup>575</sup> Nesmrtelnost duše je zakotvena již ve stvoření (nikoli teprve v Kristově spásném díle), patří ke stvořitelské konstituci každého člověka.

Převažující část Heidlerovy studie je věnována hledání biblických dokladů pro nesmrtelnost člověka, které jsou vzápětí podepřeny citáty z Lutherova díla. Není možné tu detailně podat autorovu exegezi různých biblických textů. Nelze popřít některé jeho zajímavé jednotlivé postřehy, avšak obecně je jeho práce s biblí značně svévolná a povrchní.<sup>576</sup> Pochybný je už jeho samotný přístup k antropologickým výpovědím bible: Heidler je přesvědčen, že pro křesťanskou antropologii je stejně směrodatné vše, co bible o člověku říká; měli bychom tedy brát stejně vážně jak výpovědi „relacionální“, týkající se určení člověka, jeho postavení ve světě a před Bohem, jeho vztahů k bližním a ke společenství, tak výpovědi „ontologické“, týkající se vnitřní konstituce člověka.<sup>577</sup>

Biblický obraz člověka je podle Heidlera zřetelně trichotomický: člověk se skládá z ducha, duše a těla. Tělo je přitom totožné s tou částí osoby, kterou apoštol Pavel nazývá „vnějším člověkem“, zatímco duše a duch tvoří „vnitřního člověka“.<sup>578</sup> Duch odlišuje člověka od ostatního tvorstva tím, že jej činí bytostí, která je oslovitelná Bohem, tedy Božím partnerem, jakkoli třeba Boha neuznává a vzpírá se mu. Není to teprve Boží vztah, který člověka povolává k lidství; člověk má ducha již od počátku, a je proto k takovému vztahu stvořitelcky uschopněn. Díky duchu je člověk subjektem, osobou, která je obrazem osobního Boha. Člověk tedy není Božím obrazem až v důsledku zvláštního Boží vztahu k němu, nýbrž již na základě Božího stvoření; *imago Dei* bytostně patří k lidskému bytí, je jeho existenciálem.<sup>579</sup> Duch je zvláštním Božím

---

<sup>575</sup> HEIDLER, FRITZ, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, s. 11, srv. s. 146: „Tak je podle Boží stvořitelské a udržující vůle postmortální duchovně-duševní pokračující existence, ‚nesmrtelnost duše‘, onticko-personálním a onticko-strukturálním předpokladem pro identické vzkříšení mrtvých s duchovním tělem.“

<sup>576</sup> Heidler staví svou argumentaci na biblických místech zcela vytržených z kontextu, v němž se nacházejí, ale hlavně bez precizní sémantické (synchronní i diachronní) analýzy jednotlivých výrazů. Jak již bylo řečeno, podle shody většiny biblistů Starý zákon sice zná výrazy, které se současnému pojmu duše více či méně přibližují, avšak ty nikdy neoznačují určitou vymezitelnou část člověka, která by mohla být postavena vedle části jiné, nýbrž spíše jeden z aspektů člověka jako *celku*. Podobně je tomu i s jinými antropologickými výrazy, které se v biblí vyskytují. V Novém zákoně ji sice situace poněkud složitější, protože nelze vyloučit vliv helénských představ nebo dokonce některých filosofických škol, avšak starozákonní pohled na člověka tu zůstává v zásadě uchován.

<sup>577</sup> Tamtéž, s. 97-98

<sup>578</sup> Tamtéž, s. 23-24, 30 Tento názor stojí ovšem na nanejvýš křehkých exegetických základech – de facto pouze na pochybné interpretaci Gn 2,7; 1,26n a na singulárním novozákonním slovu v 1Tes 5,23, které ovšem sotva lze pokládat za důkaz Pavlovy trichotomické antropologie.

<sup>579</sup> Tamtéž, s. 25, 33-34, 44. Čistě relacionální pojetí obrazu Božího označuje Heidler jako „diskvalifikaci Božího stvořitelského aktu“, která z Božího stvoření činí pouhé „polostvoření“: upírá totiž člověku jeho

stvořitelským darem, neboť byl člověku “vdechnut” (Gn 2,7): Bůh jej přímo “vzal” z vlastního Ducha a vložil jej do člověka, do jeho duše. Tím ji vybavil nesmrtelností. Lidský duch a Boží Duch mají tedy přes svou principiální odlišnost (danou rozdílem mezi stvořitelem a stvořením) stejnou “duchovní substanci” a lidský duch vykazuje “afinitu k Bohu”.<sup>580</sup>

Lidský duch jistě není vyňat ze skutečnosti hříchu; naopak je právě místem, v němž se člověk rozhoduje pro Boha nebo proti Bohu. Nakolik se duch vzdaluje Bohu, natolik se člověk jako celek stává hříšným, “tělesným” (v pavlovském smyslu). Heidler ovšem zdůrazňuje, že ani *post lapsum* člověk nepřestává být člověkem, osobou; hřích sice zcela zničil Boží obraz ve smyslu *similitudo* (tj. člověka *in statu integritatis*), avšak Boží obraz jakožto *imago* zůstal člověku – byť v deformované, protibožské podobě – zachován.<sup>581</sup> *Similitudo* může obnovit jedině Boží Duch, který se zmocňuje lidského ducha a proměňuje tím i celého člověka, činí jej “duchovním”. Lidský duch je tedy bodem (Ansatzpunkt), kde Bůh působí na člověka, kde vylévá svého Ducha. Heidler se tím vědomě vymezuje proti současné protestantské teologii, která podle něj není schopna přisoudit samostatnou hodnotu Božím stvořitelskému jednání a zaměňuje ho za jednání vykupitelské. Pro Boží milost jistě platí, že je vždy “extra nos” a nikdy se nestává naším vlastnictvím, avšak schopnost člověka stát se partnerem Božím není teprve darem milosti, nýbrž již darem stvořitelským, a proto ji lze právem pokládat za “habitus” lidské přirozenosti.<sup>582</sup>

Duše je oživujícím principem těla a člověka spojuje se světem zvířat. Tímto principem je ovšem jedině skrze ducha, který v ní sídlí a k němuž onticky přináležejí; je proto vhodné hovořit o “duchové duši” (Geistseele), která se liší od duše zvířat. Tak je duše spojovacím článkem mezi tělem a duchem, garantem jednoty člověka. Duše je společně s duchem nesmrtelná, a proto její existence (v jiné formě) pokračuje i po smrti, zatímco vnější člověk (tělo) zaniká.<sup>583</sup> Protože nesmrtelnost vnitřního člověka má základ v jeho stvořitelské konstituci a nemá žádnou soteriologickou hodnotu, týká se

---

samostatnou existenci a vidí ji stále “pupeční šňůrou” spojenou s Bohem. Toto “antropologické minus” kritizuje Heidler především u Karla Bartha (Tamtéž, s. 49-54).

<sup>580</sup> Tamtéž, s. 40n, 43, 55, 59. Heidler se jen stěží může ubránit možnému obvinění z emanačního učení.

<sup>581</sup> Tamtéž, s. 86-92. Podobně HORST GEORG PÖHLMANN odkazuje na nezničitelnou personalitu a dialogickou povahu lidské existence, tedy “formální imago”, které zůstalo i v přirozeném lidství, a může proto být základem kontinuity mezi premortální a postmortální existencí člověka. (*Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*. Gütersloh: Mohn, <sup>5</sup>1990, s. 365)

<sup>582</sup> Tamtéž, s. 47-49; Heidler sice uznává, že člověk je odkázán na trvalé uchovávací Boží jednání, avšak důraz je jednoznačně položen na počáteční vybavenost člověka duchem, která umožňuje jeho přetrvávání po smrti; k tomu kriticky HERRMANN, *Unsterblichkeit*, s. 22.

<sup>583</sup> Tamtéž, s. 73-75, 78, 98-104

všech lidí.<sup>584</sup> Kritické učení o nesmrtnosti duše se podle Heidlera mylí, tvrdí-li, že toto učení odporuje reformační myšlence ospravedlnění, protože údajně vyjímá určitou část člověka ze skutečnosti hříchu a soudu a činí ji nezávislou na Bohu a jeho milosti, pokud ji snad přímo nezbožšťuje. V pozadí této výtky je opět směšování nauky o stvoření a soteriologie, které ignoruje základní poznání, že “hodnota” posmrtné existence je závislá na tom, zda člověk přijal Krista (a pak bude po smrti v jeho blízkosti), či zda jej nepřijal (a po smrti jej čeká bezútěšné odloučení od Boha). V obou případech ovšem smrt znamená bolestný rozpad celostnosti člověka, který je důsledkem hříchu. Protože však hřích nemohl zničit samotné „já“ člověka (jeho ducha), zůstává toto „já“ zachováno i ve smrti.<sup>585</sup>

Myšlenka nesmrtnosti duše je podle Heidlera jediným smysluplným řešením problému kontinuity člověka mezi smrtí a vzkříšením. Každé relacionální pojetí nesmrtnosti, které popírá, že Bůh může být ve vztahu pouze s někým, kdo reálně existuje, je absurdní. Celostní smrt je s relationalitou neslučitelná, neboť “abstraktní postmortální přežívání čisté relace”, “vztahu bez partnera, jehož se tento vztah týká”, je nemyslitelné; takový “vztah” “visí ve vzduchu a není už vůbec žádným vztahem”.<sup>586</sup>

Dvoupólová eschatologie s dvojím soudem zjevně pro Heidlera nepředstavuje žádný problém.<sup>587</sup> Již po smrti dojde k rozdělení lidí podle jejich vztahu k Ježíši Kristu. Duše v mezistavu si uchovávají svou jedinečnost a nezaměnitelnou podobu stejně jako schopnost vnímání a komunikace. Heidler rozhodně odmítá nauku o spánku v mezistavu, ačkoli připouští, že duše budou existovat v jiné časové a prostorové struktuře.<sup>588</sup> Protože působení Boží milosti nemůžeme omezovat pouze na náš pozemský život, nelze vyloučit možnost, že věřící prodělají po smrti další vývoj směřující k ještě hlubšímu společenství s Kristem.<sup>589</sup> Heidler ovšem zároveň varuje před příliš konkrétními představami a obrazy posmrtného života, protože nám pro ně bible neposkytuje dostatečnou oporu.

---

<sup>584</sup> Tamtéž, s. 107-108

<sup>585</sup> Tamtéž, s. 154, 157-159. Soteriologickou ambivalenci nesmrtné duše vyzdvihuje nejen katolická teologie, ale upozorňují na ni vedle Heidlera i jiní protestantští autoři, např. již zmiňovaný E. THURNEYSSEN, K. BARTH, či později REGIN PRENTER: “To, že je duše nesmrtná, neznamená, že je každému automaticky zajištěna blaženost tím, že má psyché, nýbrž znamená to, že člověk stvořený podle Božího obrazu nikdy nemůže uniknout svému určení. Nenalezne-li své uskutečnění ve věčné blaženosti, tak musí být ztracen. Nemůže úplně jednoduše klesnout na úroveň zvířete a ,zaniknout‘.“ (*Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, s. 541-542)

<sup>586</sup> HEIDLER, *Lehre*, s. 156; Heidler tu polemizuje především s H. Thielickem a K. Barthem.

<sup>587</sup> Tamtéž, s. 117-118

<sup>588</sup> Tamtéž, s. 117, 159-162, 176-182; jasnými biblickými doklady jsou pro Heidlera např. Lk 23,43; Žd 4,9nn nebo Zj 4,13.

<sup>589</sup> Tamtéž, s. 183. Heidler dokonce připouští modlitby za mrtvé, srv. s. 189-190.

## **2. Současný stav diskuse: koncepty a problémy**

Současná protestantská eschatologie v německém jazykovém prostoru představuje široké panoráma různých přístupů, které odpovídá komplexnosti a mnohohrstevnatosti problematiky. Po destrukci klasické eschatologie v první polovině 20. století a následném zpochybnění alternativních řešení, které měly nastoupit na její místo, dnes již neexistují žádné jednotící koncepce či proudy. Protestantské eschatologii jsou nicméně vlastní typické reformační důrazy (viz závěr), avšak spolu s nimi žel přezívají i některé nereflakované stereotypy a zažitá klišé. Jednota protestantské eschatologie je namnoze daná její stále ještě přetrvávající uzavřeností vůči impulsům eschatologie katolické: protestantští autoři sice obvykle registrují stěžejní díla v katolické oblasti, avšak až na řídké výjimky se s nimi dostatečně nevypořádávají. Některá velká témata katolického myšlení posledního půlstoletí – například otázka univerzálního dovršení kosmu – byla v protestantské eschatologii sotva vůbec otevřena.

Pohled do kterékoli z protestantských dogmatik z poslední doby prozrazuje, jak jsou jejich autoři plně zaměstnáni (poněkud monotónní) reflexí či kritikou klíčových eschatologických koncepcí 20. století a jen málokdy se odhodlají k samostatným myšlenkovým pokusům. Pro spravedlnost je však potřeba dodat, že 20. století přineslo v této oblasti tolik převratů a nových myšlenek, že je tato situace pochopitelná a těžko lze očekávat, že by v následujících letech či desetiletích došlo k nějakým dalším zásadním inovacím. Protestantská eschatologie je dnes spíše postavena před úkol dále promýšlet otázky, které sice již byly nastoleny, ale na něž zatím nebyla dána uspokojivá odpověď.

### **2.1. Nesmrtelná duše jako falešná záruka identity člověka**

Předchozí oddíl (1.) by mohl vyvolat dojem, že teze o celostní smrti je v současné protestantské teologii vyřízena. To ovšem (zatím) zdaleka nelze říci. Důvody, proč je stále obhajována, ovšem nejsou zcela totožné s těmi, které byly předkládány v první polovině 20. století (viz shrnutí v úvodu). Nejdůležitější posun dle mého názoru spočívá v odklonu od – do značné míry vyjasněné a překonané - historicko-teologické problematiky (nesmrtelnost jako infekce biblické naděje ve vzkříšení) a soteriologické problematiky (nesmrtelnost jako rebelie proti Bohu) k otázkám antropologickým. Nesmrtelnost duše se pro mnohé zdá být insuficientní a již nepoužitelnou hypotézou, bez níž se křesťanská teologie obejde. Pokusím se to nyní ilustrovat na některých modelových přístupech k tématu smrti v současné protestantské teologii.

### 2.1.1. Eberhard Jüngel

Profilovaným zastáncem celostní smrti je dnes především emeritovaný tübingenský systematik EBERHARD JÜNGEL. Svou eschatologii představil především v útlé knize „Tod“, která patří k nejvíce citovaným titulům věnovaným eschatologii ve 20. století, a ani po třiceti letech na svých názorech nic nezměnil. Jeho chápání smrti je přitom do značné míry pouze rozvinutím myšlenek KARLA BARTHA, k němuž se Jüngel výslovně hlásí. Barthovské je především jeho rozlišení smrti jako výrazu konečnosti lidského života a smrti jako důsledku hříchu.<sup>590</sup> První, přirozená dimenze smrti je však pouhou potencialitou, která v hříšné lidské existenci fakticky nemůže být uskutečněna (je možné o ní hovořit snad jedině u smrti patriarchů). Připomíná nám ovšem, že smrt by bez hříchu nebyla něčím nepřirozeným, zlým a tragickým. Přesto taková reálně je.<sup>591</sup>

Jüngel vychází z poznání, že hřích je v bibli charakterizován jako narušením vztahů – především k Bohu, ale i k bližnímu a k sobě samotnému. Tyto vztahy ovšem konstituují lidský život; žít znamená mít vztah. Proto je smrt – ve své nepřirozené dimenzi - pouze dokončením postupné destrukce vztahů, která je důsledkem lidského hříchu.<sup>592</sup> Tak získává smrt protibožský rozměr. Smrt, jež by mohla být dovršením životních vztahů, se stává totální ztrátou těchto vztahů a radikální negací života. “Popírá život tím, že Boha a člověka od sebe beznadějně odcizuje. Neboť kde není vztah, tam není ani naděje.”<sup>593</sup>

Odcizující charakter smrti může být překonán jedině skrze nové ustavení vztahu Boha k člověku, které se událo v Ježíši Kristu. “Tím, že se Bůh identifikoval s mrtvým Ježíšem, vydal se skutečně smrti v její agresivní odcizenosti od Boha, vydal vlastní božství moci negace.”<sup>594</sup> Tak vyrůstá nový vztah mezi Bohem a člověkem právě uprostřed smrti, která ničí všechny vztahy; Bůh sám ji bere na sebe. Smrt ztrácí svou ničivou dimenzi, nicméně dále zůstává plným ukončením smrtelného života. Přestože vztah mezi Bohem a člověkem smrtí nekončí, přece nic z pozemské existence nepřekračuje práh smrti. Nesmrtelná duše neexistuje. Člověk se však už smrti nemusí obávat, protože za její hranicí se nesetká s nicotou, nýbrž s milostivým Bohem.

---

<sup>590</sup> Skutečnost, že smrt má svou „přirozenou“, stvořitelkou a „nepřirozenou“, hříchem konstituovanou dimenzi, však zdůrazňují i mnozí jiní teologové.

<sup>591</sup> JÜNGEL, EBERHARD, *Tod*. Stuttgart: Kreuz, 1971, s. 91-97

<sup>592</sup> Tamtéž, s. 99

<sup>593</sup> Tamtéž, s. 101, 145

<sup>594</sup> Tamtéž, s. 138-139

Vzkříšení z mrtvých ale není nekonečným prodloužením konečného života, nýbrž jeho „zvěčněním“: náš prožitý konečný život bude mít podíl na Božím věčném životě.<sup>595</sup>

Proti nesmrtnosti duše a pro exkluzivitu naděje ve vzkříšení z mrtvých se Jungel zřetelně vyslovil ve svých eschatologických tezích *Der Geist der Hoffnung und des Trostes*. Kvůli jejich stručnosti a pregnančnosti je možné ocitovat v plném rozsahu ty z nich, které jsou pro naši problematiku důležité:

„4.74 Definice smrti jako oddělení duše od těla je teologicky stejně tak neakceptabilní jako nauka o nesmrtnosti duše. 4.741 5. Lateránským koncilem definovaná nauka o nesmrtnosti duše měla funkci zajistit identitu pozemského života, končícího ve smrti, s ‚já‘, které je vzkříšeno z mrtvých. Zajištění identity se dělo skrze zajištění kontinuity ‚já‘ v podobě tvrzení o nezničitelnosti duše. 4.742 Křesťanská recepcie nauky o nesmrtnosti duše je smysluplná jen za předpokladu hiátu mezi osobní smrtí a univerzálním vzkříšením v den Páně, který je nutné přemostit. 4.743 Základní teologický omyl nauky o nesmrtnosti duše spočívá v omylu, že se při zodpovězení otázky po bytí člověka post mortem dává vést lidskou starostí o vlastní identitu, která končí v bezvztahovosti smrti, místo aby se dala vést péčí Boha, který je i ve smrti bohatý vztahy. (...) 4.78 Tím, že Bůh člověka ve smrti neodevzdává nicotě, která byla vyvolána hříchem, nýbrž ho svým věčným bytím ohraničuje a zachraňuje (rettend begrenzt), dochází ke stvořitelskému *zvěčnění* prožitého života, které vylučuje časovou diferenci mezi hodinou smrti a dnem Páně, stejně jako prostorovou diferenci mezi místem mrtvých a jejich bytí před Bohem.“<sup>596</sup>

Jüngelova kritika nesmrtnosti duše, tedy – jak se zdá – zná pouze alternativu: *bud'* zavrženíhodná péče o vlastní identitu, tj. o „já“, které chce být ve smrti zachráněno, *nebo* jediné oprávněné spolehnutí na Boží péči. Tertium non datur. Jungel zjevně odmítá připustit, že by myšlenka nesmrtné duše mohla vyrůst z domýšlení Boží péče o člověka, která – jak sám zdůrazňuje – právě uprostřed totální smrti a ztráty všech vztahů tvoří nový vztah, která neponechává člověka ve zkáze, ale uchovává jej. Nakonec ani Jungel nezůstává u výlučné teocentriky, jež vedle sebe nesnese žádné další otázky, nýbrž antropologicky konkretizuje Boží zachraňující jednání: lidský život získá podíl na Božím věčném životě, bude tedy „zvěčněn“. Pokud se však nemá jednat jen o pouhý dokonalý záznam lidské biografie v Boží paměti, nýbrž o skutečné vzkříšení, pak je přece zcela oprávněné se ptát, *kdo* bude vzkříšen: Budu to já – nebo kdosi jiný? Hiát mezi smrtí a vzkříšením sice nemusíme chápat pozemsky časově, avšak hiát to nepochybně je, a těžko proto může být vyřízen pouhým poukazem na Boží věčnost a

---

<sup>595</sup> Tamtéž, s. 152, 166-167

<sup>596</sup> JÜNGEL, EBERHARD, *Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen zur Begründung des eschatologischen Lehrstückes vom Reich der Freiheit*. In: JÜNGEL, EBERHARD, *Ganz werden. Theologische Erörterungen*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003, s. 316-317

všudypřítomnost. Otázka po identitě lidského subjektu se nutně vynořuje, protože jde o záchranu právě *mého* života. Ve své tezi 2.6 Jünger říká: „Křesťanská naděje nedoufá ve zcela jinou budoucnost, která je cizí *už nyní* danému závědku Ducha, nýbrž v zaslíbené a jako takové *ještě neuskutečněné* sebepřekonaní svatého Ducha.“<sup>597</sup> Základním předpokladem toho, aby zaslíbená budoucnost nebyla zcela cizí, je ovšem především to, aby na ní měl podíl právě ten, kdo je již nyní Duchem obdarován.

### 2.1.2 *Wolfhart Pannenberg*

Z pozice současného pohledu na člověka, který je určován přírodními vědami, se proti myšlence nesmrtelné duše obrací především WOLFHART PANNENBERG (München). Nikde u něj neslyšíme obavu, že by nesmrtelnost duše mohla představovat ohrožení výlučnosti křesťanské naděje ve vzkříšení z mrtvých nebo že by se v ní rafinovaně skrývalo sebepotvrzení člověka na úkor Boží milosti. Pannenberg si uvědomuje, že představa nesmrtelné duše či života po smrti je sama o sobě hluboce dvojznačná: rozhodně není jen výrazem lidské bohorovnosti a bezmezného egoismu, který byl právem napadán kritiky náboženství; ohlašuje se v ní také temné povědomí člověka o jeho stvořitelském určení.<sup>598</sup> Pannenberg dokonce připouští, že Platónova nauka o nesmrtelnosti duše se křesťanské naději ve zmrtvýchvstání přibližuje v myšlence participace duše na věčném a božském, třebaže se od ní zároveň v mnohém liší: Platón považuje lidskou duši samu za božskou, připisuje jí možnost dalšího vtělování a tvrdí, že tělo nemá pro identitu člověka žádný význam.<sup>599</sup> Aby mohla být idea nesmrtelné duše pro křesťanství přijatelná, musela být zásadně reinterpretoována. Bylo-li možné ji reinterpretovat tehdy, proč to nelze i nyní?

a) Duše jakožto samostatná duchovní skutečnost vedle těla je neslučitelná s moderní antropologií, která pojímá člověka jako nedělitelnou, byť komplexní jednotu; proto se místo o duševních a tělesných činnostech dnes hovoří spíše o “chování”, které obepíná *celek* osobnosti se všemi jejími vrstvami, jež byly dříve uměle rozdělovány do tělesné či duševní sféry. Rozlišování duše a těla, vnitřního a vnějšího světa je podle Pannenberga druhotnou a odvozenou záležitostí, vyrůstající z původní jednoty tělesného chování člověka.<sup>600</sup> Není-li tedy možné duši osamostatňovat a klást proti tělu, je tím zodpovězena i otázka její eventuální nesmrtelnosti. “Vnitřní život našeho vědomí je

---

<sup>597</sup> Tamtéž, s. 309

<sup>598</sup> PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie, Bd. III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 604-605

<sup>599</sup> Tamtéž, s. 614-617.

<sup>600</sup> PANNENBERG, WOLFHART, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 35-36



natolik spojen s našimi tělesnými funkcemi, že nemůže sám pro sebe přetrvávat dál.”<sup>601</sup> Budoucí život po smrti si lze představit jen jako tělesný, protože žádný jiný neznáme. Biblické očekávání vzkříšení z mrtvých tak podle Pannenbergova mnohem více odpovídá současnému pohledu na člověka než řecká metafyzika nesmrtnosti. Metafora vzkříšení z mrtvých vyjadřuje křesťanskou naději přiměřeněji a zároveň střízlivěji než učení o nesmrtnosti duše, neboť si nečiní nárok na přesné, racionálně dokazatelné vědění.<sup>602</sup> Protože žádná část lidské pozemské existence nemůže ve smrti přetrvat, lze pojímat vzkříšení jedinečně jako nové stvoření.<sup>603</sup>

b) Nauka o nesmrtnosti duše měla vyřešit problém identity pozemského a věčného života. Splnila (a splňuje) však tuto funkci? Podle Pannenbergova není pro specifickou individualitu každého člověka konstitutivní jeho duše jakožto neměnná substance či forma proměnlivého těla, nýbrž jeho jedinečný životní příběh. “Přijmeme-li však, že duše člověka po smrti přetrvává až do hodiny vzkříšení z mrtvých, potom vyvstává otázka, zda v tomto mezidobí také činí nové zkušenosti.”<sup>604</sup> Pokud by tomu tak bylo, nebyl by člověk těmito novými zkušenostmi zcela proměněn? Jaký smysl by pak měl poslední soud, má-li zůstat soudem nad naším pozemským životem? Nabízí se jedinečně absurdní myšlenka, že by člověk na tomto soudu byl volán k odpovědnosti pouze za “hříchy svého mládí” (tedy pozemského života), zatímco jeho následující posmrtný vývoj by byl zcela pomínut. Je zřejmé, že pokračující existence duše po smrti není zárukou identity člověka, neboť tato identita by mohla být zachována jedinečně tehdy, pokud by člověk po smrti již nemohl mít žádné další zkušenosti.<sup>605</sup>

Jedinou zárukou identity a kontinuity člověka v eschatologickém dovršení je tedy Bůh sám, který nepotřebuje žádnou dodatečnou oporu na straně stvoření. Jedině *pro Boha* náš prožitý život nezaniká, zatímco pro nás samotné naopak zaniká totálně:

„Kontinuita naší osobní identity po smrti tedy není zaručena nějakou součástí našeho bytí, která by smrtí unikla (jako duše), nýbrž jedinečně a pouze Bohem samotným, který tomuto našemu prožitému životu svou všemohoucností nově dokáže propůjčit nové samostatné bytí. (...) Identita naší osoby s jejím jedinečným,

---

<sup>601</sup> Tamtéž, s. 37. Srv. *Systematische Theologie, Bd. II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 210.

<sup>602</sup> PANNENBERG, WOLFHART, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. Gütersloh: Mohn, <sup>3</sup>1979, s. 114

<sup>603</sup> PANNENBERG, *Mensch*, s. 37

<sup>604</sup> PANNENBERG, *Theologie III*, s. 621

<sup>605</sup> Tamtéž, s. 621-622. Řešením by mohla být jedinečně představa spánku duše, kterou ale Pannenberg odmítá.

nezaměnitelným příběhem je však zachována jen tím, že i ve smrti zůstává před Bohem neztracena.<sup>606</sup>

Hledat lidskou identitu v kontinuitě bytí v průběhu času a pojímat vzkříšení jako svého druhu *pokračování* této linie je podle Pannenbergova zcela scestné. Prožitý lidský život není sice ve smrti ztracen, avšak trvá pouze ve věčnosti Boží:

„Pro něj (tj. Boha) zůstává přítomno vše, co kdysi bylo, a sice to zůstává přítomno jako to bývalé (Gewesenes) v celku svého bytí. (...) Vzkříšení mrtvých a obnova stvoření se proto ukazuje jako akt, skrze který Bůh svým Duchem vrací zpět formu samostatné existence (die Form des Fürsichseins) tomu bytí tvorů, které uchoval ve své věčnosti. Identita tvorů přitom nevyžaduje žádnou kontinuitu jejich bytí na časové linii, nýbrž je dostatečně zajištěna tím, že jejich bytí není ztraceno ve věčné Boží přítomnosti.“<sup>607</sup>

Ve smrti člověk tedy vstupuje do Boží věčnosti, v níž je současně uchováno bytí všech individuí.<sup>608</sup>

Kontinuitu Božího eschatologického jednání Pannenberg upřesňuje pneumatologicky. Duch svatý není jen zprostředkovatel milosti, který člověku vysvětluje obsah a dosah Kristova spásného činu,<sup>609</sup> ale i pramen života, Duch-Stvořitel, který na konci času promění tento svět v nové stvoření a zároveň již nyní dává věřícímu podíl na daru života, a tím anticipuje eschatologickou budoucnost, která se v Ježíši Kristu již stala skutečností. Dar Ducha je závdavkem budoucí slávy, zakládajícím jistotu spásy těch, kdo jsou ve víře a křtu spojeni s Ježíšem.<sup>610</sup> Duch zprostředkovaný příchodem Syna je věřícímu dán „k trvalému vlastnictví“, a tak je pro věřícího otevřena účast na věčném Božím životě a zajištěno jeho vzkříšení k tomuto životu ve společenství s Bohem. Ve víře „se Duch natolik spojuje s životem toho, kdo jej přijímá, že tento život už nemůže ani smrtí být oddělen od své stvořitelské moci.“<sup>611</sup> Budoucnost sama (která je dílem Ducha!) již teď mocí Ducha působí v přítomnosti.<sup>612</sup> Přítomnost

---

<sup>606</sup> PANNENBERG, WOLFHART, Die Aufgabe christlicher Eschatologie. In: PANNENBERG, WOLFHART: *Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. II: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, s. 227

<sup>607</sup> PANNENBERG, *Theologie III*, s. 652

<sup>608</sup> Tamtéž, s. 653

<sup>609</sup> Tamtéž, s. 13

<sup>610</sup> Tamtéž, s. 595.

<sup>611</sup> Tamtéž, s. 24

<sup>612</sup> Tamtéž, s. 596; Duch jakožto „dar konce času již určuje dějinnou přítomnost věřících. Proto ... nemá eschatologie co do činění pouze s ještě neuskutečněnou budoucností dovršení, nýbrž tato budoucnost působí skrze Ducha už do přítomnosti lidí. Proto ... přítomnost Ducha už znamená překonání hříchu a smrti. Ačkoli hřích a smrt budou s konečnou platností překonány teprve v eschatologickém naplnění, přesto je vítězství nad obojím už v plánu v přítomném působení Ducha a především v jeho přítomnosti jako daru ve věřících.“ (Tamtéž)

eschatologické budoucnosti je tedy možné označit za „sebeředcházení“ (Sichzuvorkommen) Ducha, který jednou promění celé stvoření k účasti na Boží slávě.<sup>613</sup> „Zvláštní prostupování budoucnosti a přítomnosti, věčnosti a času, eschatologie a pneumatologie je charakteristickým výrazem spásně-dějinného způsobu působení božského Ducha a je třeba je chápat jako moment dovršení stvoření skrze něj.“<sup>614</sup>

Lze se ovšem ptát, proč věřící člověk, v němž již Boží Duch přebývá a tím mu dává podíl na Kristově vítězství nad smrtí, podléhá absolutní smrti. Znamená to, že v okamžiku smrti Duch od věřícího odstoupí, aby se ho na konci času opět „ujal“ a daroval mu ve vzkříšení věčný život? Pannenbergovy úvahy ukazují skutečně tímto směrem. Překvapivé odnětí Ducha ve smrti se Pannenberg snaží zdůvodnit christologicky. Klade si otázku, zda Boží Duch, který byl Ježíši dán během jeho pozemského života, může být chápán jako s Ježíšovou osobou neoddělitelně spojená oživující síla, která jej přenesla přes práh smrti a poté jej vzkřísila z mrtvých. „Není tím vyjádřen eschatologický charakter, definitivnost Ježíšova obdarování Duchem?“<sup>615</sup> Pannenberg sice uznává, že Ježíš byl – na rozdíl od starozákonních proroků – Duchem zcela a bez omezení naplněn, avšak připomíná, že Ježíš tohoto Ducha (jak dosvědčuje J 19,30) ve smrti odevzdal Bohu.<sup>616</sup> Ježíš tedy nepřemohl smrt jednoduše z moci jemu darovaného Ducha, nýbrž zůstal i ve smrti zcela odkázán na jednání svého Otce. Skrze Ducha Bůh Ježíše poté vzkřísil z mrtvých, stejně jako vzkřísí ty, kdo skrze Ducha mají podíl na Ježíšově synovském vztahu k Otci.<sup>617</sup>

Také věřícímu byl Duch pouze propůjčen jako dar, kterým člověk nedisponuje a v okamžiku smrti ho musí vrátit zpět Bohu, stejně jako to učinil i Ježíš. Odstoupení Ducha od člověka ve smrti ovšem pro lidský život znamená naprostý zánik. Duch není oživující moc v tom smyslu, že by člověka udržela a uchovala i ve smrti. Stvořitelská moc Ducha se prokáže teprve při vzkříšení z mrtvých, které bude de facto zcela novým stvořením. Tím je ovšem funkce Ducha – proti původní Pannenbergově intenci – zploštěna na trvalé „ujišťování“ věřícího o jeho budoucím vzkříšení; Duch pouze „informuje“ o daru věčného života, ale *přítomný* pozemský život nijak zásadně

---

<sup>613</sup> Tamtéž, s. 596-597

<sup>614</sup> Tamtéž, s. 597

<sup>615</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>616</sup> Tato interpretace Janova podání Ježíšovy smrti je ovšem sporná. Např. RUDOLF SCHNACKENBURG zcela odmítá možnost, že by zde „pneuma“ označovalo Božího Ducha (*Das Johannes-Evangelium, Bd III, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1986, s. 332-333*). Evangelista nepochybně chtěl vyjádřit Synovo (aktivní) sebe-vydání Otci ve smrti, což implikuje Synovu naprostou odkázanost na Otce vrcholící právě ve smrti, avšak nikoli vzdálení se Ducha od Syna. V lukášovské paralele (Lk 23,46) je ostatně přímo řeč o *Ježíšově* duchu.

<sup>617</sup> Tamtéž, s. 23

neproměňuje, protože jeho odsouzení k naprostému zániku zvrátit nemůže. Pannenbergovo přesvědčení, že Duch ponechává člověka ve smrti zcela sobě samotnému, aby jej pak jednou znovu stvořil, lze jen těžko uvést v soulad s tvrzením, že spjatost věřícího s oživujícím Duchem je natolik silná, že ji ani smrt nemůže zrušit. Tato spjatost totiž jasně implikuje zachování člověka ve smrti. A naopak: totální smrt znamená, že je člověk v jejím okamžiku od zdroje života zcela "odpojen". Duch přestává být dárce života právě ve chvíli největšího ohrožení tohoto života ze strany moci zmaru a jen ratifikuje její triumf nad člověkem. Není pak ale vítězství smrti nad člověkem vítězstvím absolutním, když je vzkříšení chápáno jako *creatio ex nihilo*? Kontinuitě Božího spásného jednání neodpovídá kontinuita na straně lidské: zde můžeme konstatovat pouze absolutní zánik staré existence, která musí ustoupit novému stvoření. Duch svatý sám "nastupuje" na místo smrti propadlého člověka: poté, co nechá lidskou existenci zaniknout, ji zároveň "vyzdvihuje" do Boží věčné přítomnosti, odkud jí bude ve vzkříšení darována její "vlastní" existence.

Tím je ovšem zásadně zpochybněno Pannenbergovo pojetí daru Ducha jakožto anticipace budoucího dovršení spásy. Neboť o anticipaci tu můžeme hovořit *stricto sensu* jen vzhledem k Božímu jednání. Bůh svým současným života-dárným jednáním skrze Ducha předjímá eschatologickou plnost daru života. Nemůže-li však nic z pozemského života překročit hranici smrti, znamená to, že člověk, který byl skrze Ducha ujištěn o své spáse, nakonec sám na této spáse nebude mít podíl. Poukaz k Boží věčnosti, v níž je prý lidský život uchován až do okamžiku vzkříšení, tu není nic platný, neboť kontinuita člověka zůstává jen postulátem. Nelze totiž obejít námitku, že nově stvořený člověk bude sice identickým duplikátem pozemského člověka, ale právě jen duplikátem, nikoli tímto člověkem samotným, který přece ve smrti definitivně zanikl.<sup>618</sup>

Naplnuje-li podle Pannenberga Duch už nyní – byť v podmínkách hříchu – věřícího a proměňuje-li ho, dává-li mu podíl na Ježíšově synovském vztahu k Bohu, není pak totální smrt člověka vlastně naprostým selháním Boží moci působící v člověku skrze Ducha? Není tím přítomné a ke konečnému dovršení mířící dílo Ducha zcela znehodnoceno a odhaleno jako neúčinné a marné? Anticipace eschatologického naplnění se přece uskutečňuje jen tehdy, mám-li už nyní reálně (být zatím fragmentárně) podíl na tom, co se jednou bude týkat právě *mne* a nikoho jiného, přichází-li ke mně *má vlastní* budoucnost. V Pannenbergově koncepci naproti tomu není anticipace skutečným průlomem budoucího do přítomnosti, jak by autor nepochybně chtěl, nýbrž pouhým věděním o budoucí spáse, která bude darována komusi jinému. Propojení pneumatologie s eschatologií, o které Pannenbergovi jde, tak nakonec v jeho vlastním systému není důsledně realizováno. Přítomnost a budoucnost zůstávají od sebe

---

<sup>618</sup> Tuto námitku vznesl v poslední době CHRISTIAN HENNING, srv. níže 2.2.4.

roztrženy smrtí; anticipace skrze Ducha, která měla obojí spojit, zůstává jen bezútěšným klamem. Pannenberg má jistě pravdu, spatřuje-li záruku kontinuity člověka výhradně v Božím jednání a tvrdí-li, že ve smrti je člověk zcela odkázán na Boha (stejně jako byl na něj odkázán i Ježíš); avšak je-li Boží jednání vsutku stvořitelské, uchovávací a životodárné, jak to implikuje biblický pojem Ducha, musí být kontinuita člověka důsledně domyšlena a ne pouze postulována. Pannenberg sám říká:

„Zdůvodnění eschatologické naděje z Božího zaslíbení nestojí v protikladu ke stvořitelské skutečnosti člověka a k předpokladu, že u eschatologické naděje jde o dovršení této stvořitelské skutečnosti člověka. Jinak by se obsah eschatologické Boží budoucnosti nedal myslet ani jako předmět zaslíbení, ani jako obsah naděje.“<sup>619</sup>

Domnívám se, že Pannenberg tomuto vlastnímu požadavku sám nedostál. Umírá-li člověk totálně, pak je poslední budoucnost zcela odcizena od nyní žité skutečnosti a vůbec nelze hovořit o dovršení naší přítomnosti. Mezi zaslíbením a naplněním zeje nepřekonatelná propast.

### 2.1.3. Dietz Lange

Soteriologický aspekt nesmrtnosti člověka opět ožívá především u emeritovaného göttingenského systematika DIETZE LANGEHO, jehož argumentace ovšem téměř ignoruje současné reflexe pojmu duše, zvláště v katolické teologii. Podle Langeho je „symbol nesmrtnosti duše cizí podstatě křesťanské víry“.<sup>620</sup> Je tomu tak proto, že myšlenka nesmrtné duše „přemísťuje“ kontinuitu vztahu mezi Bohem a člověkem „do člověka“. „Vykoupení pak může být myšleno jedině podle staré scholastické zásady: ‚*Gratia non tollit naturam sed perficit*‘; právě proto může katolická dogmatika onen symbol také tak bezproblémově přijmout.“<sup>621</sup>

Již bylo mnohokrát zdůrazněno, že podle širokého konsensu současné katolické teologie není zárukou kontinuity člověka přes práh smrti primárně lidská duše, nýbrž Boží věrnost, která člověka nenechá padnout do nicoty. Duše je toliko pojmový nástroj, umožňující toto Boží zachraňující jednání myšlenkově uchopit a učinit srozumitelným také antropologicky. Pokud ono „*non tollit*“ v této souvislosti znamená totéž, co „*non destruit*“ či „*non annihilat*“, pak je myšlenka nesmrtné duše skutečně aplikací tohoto scholastického principu na individuální eschatologii – ovšem s tou výhradou, že se jím v žádném případě nevyjadřuje *vykoupení* člověka, jak se mylně domnívá Lange, nýbrž pouze *uchování* člověka v okamžiku smrti (scholastickou formuli by bylo možné takto

---

<sup>619</sup> PANNENBERG, *Aufgabe*, s. 247-248; podobně též *Theologie III*, s. 689.

<sup>620</sup> LANGE, DIETZ, *Glaubenslehre, Bd. II*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2001, s. 432

modifikovat: „*non tollit, sed sustinet*“). A konečné současné bouřlivé diskuse o pojmu duše právě v *katolické* eschatologii jasně dokazují, že se i pro katolickou dogmatiku duše stal pojmem, který zdaleka není neproblematický a jeho (naléhavě nutné) nové promýšlení se zatím děje pouze v prvních nábězích.

Symbol vzkříšení je podle Langeho potřeba upřednostnit oproti symbolu nesmrtnosti duše především proto, že odpovídá evangelickému chápání hříchu: totální odvrát člověka od jeho stvořitelského určení a od Boha a jeho pokus založit svou existenci v sobě samotném nemůže být napraven žádným zdokonalením, nýbrž jedině radikální obnovou, které v průběhu lidského života nikdy nemůže být dosaženo. Touto obnovou je právě vzkříšení z mrtvých, které následuje po totální smrti. Vzkříšení dále podle Langeho více odpovídá i naší praktické zkušenosti se smrtí, kterou přece vnímáme jako naprosté přerušení komunikace s umírajícím a nikoli pouze jako smrt tělesné stránky člověka.<sup>622</sup> K teologickému argumentu se tedy pozoruhodně může přidružit i argument empirický. A konečně: symbol vzkříšení poukazuje na to, „že kontinuita vztahu k Bohu nemá svůj základ – jak naznačuje představa nesmrtnosti duše – v nějaké vlastnosti člověka, nýbrž jedině v Boží lásce.“<sup>623</sup>

Otázka mezistavu je u Langeho smetena za stolu zdůrazněním protikladu času a věčnosti, do které člověk bezprostředně po smrti vstupuje.

„Věčnost je něco kvalitativně jiného než čas, tedy nikoli prostě nekonečně pokračující trvání, nýbrž to, co je základem veškerého trvání a změny a co obojí umožňuje. (...) Věčnost je obojí: to, co se dotýká každého časového momentu a co všechny časové momenty drží pohromadě.“<sup>624</sup>

Na této věčnosti má člověk bezprostředně po smrti podíl, a proto jsou všechny spekulace o mezistavu zbytečné: „*sub specie aeternitatis* zkrátka spadá pro umírajícího člověka časový bod jeho smrti s koncem světa.“<sup>625</sup> Věčnost, pojímaná jako do nekonečna prodloužený čas, který nastupuje po konci dějinného času, je „mytická“ a tedy nepřijatelná. Eschatologické dovršení člověka je totožné s vyzdvižením („*Aufhebung*“ v trojím hegelovském významu) časoprostorové existence člověka ve věčné Boží přítomnosti.<sup>626</sup> Je-li tomu ovšem tak, pak bychom mohli Langemu (a také

---

<sup>621</sup> Tamtéž, s. 432

<sup>622</sup> Tamtéž, s. 432

<sup>623</sup> Tamtéž, s. 432-433

<sup>624</sup> Tamtéž, s. 433

<sup>625</sup> Tamtéž, s. 434. Myšlenka mezistavu podle Langeho pouze slouží „sekundárnímu zájmu“ o vytvoření rovnováhy mezi očekáváním bezprostředně po smrti následujícího návratu člověka k Bohu a představou vzkříšení mrtvých na konci času (s. 435). Je-li tu slovo „sekundární“ míněno v historickém smyslu, pak se ovšem Lange mýlí, protože myšlenka mezistavu se objevuje od počátku *spolu* s představou vzkříšení na konci věku. Je ovšem pravda, že vzkříšení má oproti mezistavu skutečně *teologický* primát.

<sup>626</sup> Tamtéž, s. 435

Pannenbergovi) položit spolu s Ratzingerem otázku, zda je (v okamžiku smrti) započatá věčnost ještě věčností ve smyslu naprosté nadčasovosti. V *takové* věčnosti buď člověk již vždy je přítomen, anebo do ní nikdy vstoupit nemůže. Jakkoli je člověku zaslíben podíl na Božím věčném životě, přece to neznamená, že by člověk ve smrti byl takřikajíc vyzdvižen na roveň Boha; bytost, která má svůj počátek v čase, se rozhodně nemůže stát věčnou ve smyslu transcendentního základu světa, dotýkajícího se simultánně všech dějinně-časových okamžiků.

## 2.2. Antropologické domýšlení teocentrické nesmrtelnosti člověka

Autoři, které představím v této kapitole, se přes mnohé nepřehlédnutelné rozdíly shodují v základním přesvědčení, že Boží eschatologické jednání s člověkem, které má svůj počátek ve smrti každého jednotlivce, je myslitelné jedině tehdy, není-li člověk jakožto předmět tohoto Božího jednání po své smrti pouze „vyzdvižen“ do Boží mysli (čímž se vlastně stává součástí Boha samotného), nýbrž je i nadále skutečným Božím protějškem, odlišeným od Boha samotného a dále existujícím skrze nepřerušitelný vztah s ním. Ukazují, že nemá-li dialogická nesmrtelnost sebe samu popřít, musí v ní zůstat zachovány *oba* póly tohoto dialogického vztahu: Bůh *a* člověk. Totální smrt neslouží k větší slávě Boží, která se vyjevuje ve vzkříšení, ale spíše zpochybňuje Boží věrnost a lásku. Proto přísná teocentričnost eschatologie nejenže nevyklučuje její antropologické domýšlení, nýbrž je naopak přímo vyžaduje: Je to *Bůh* (nikoli člověk), kdo člověka zachraňuje ze smrti, avšak člověka skutečně *zachraňuje* a nenechává ho padnout v nicotu, z níž by ho poté znovu stvořil. Boží zachraňující jednání tedy implikuje kontinuitu i na straně člověka, kontinuitu stvoření, k němuž se Bůh navzdory jeho rebelii a odcizení přece přiznává. Kontinuita pouze na straně Stvořitele by již byla pouhým božským monologem, nikoli skutečným dialogickým vztahem, který ani smrt nemůže přetrhnout. Jakým způsobem je ovšem kontinuita člověka ve smrti vyjádřena, záleží již na konkrétních teologických důrazech daného autora.

### 2.2.1. Wilfried Härle

V poslední době moment kontinuity člověka mezi smrtí a vzkříšením vyzdvihl například současný profesor dogmatiky v Heidelbergu WILFRIED HÄRLE. Definici smrti jako oddělení duše od těla sice považuje za neuspokojivou, avšak stejně tak nepřijatelné je pro něj chápání smrti jako naprostého konce člověka. Identita zemřelého a vzkříšeného člověka je tu totiž zcela zpochybněna a nelze ji zachránit ani představou setrvávání člověka v Boží paměti. Máme-li brát Boží lásku a věrnost k člověku skutečně vážně, pak se s takovým způsobem uchování člověka nemůžeme spokojit. Boží láska

tvoří reálný vztah, v němž člověk vystupuje jako *subjekt*, jenž na této lásce má účast – to by sotva mohl, pokud by byl jen momentem Boží mysli.<sup>627</sup>

Právě proto, že smrt není – jak se domnívá E. Jünger – naprostou ztrátou vztahů (která zcela logicky pro člověka znamená *naprostou* smrt!), nemůže být ani totálním zánikem. Boží vztah k nám zůstává i ve smrti – a jedině tento vztah (ne my sami, jsouce na Boha zcela odkázáni) nás zachraňuje.<sup>628</sup> Právě v okamžiku ztráty všech svých aktivních možností – nikoli však ztráty všech vztahů! – je člověk Bohem pevně uchopen. Lidská pasivita nevyklučuje, nýbrž naopak nově umožňuje Boží aktivitu a otevírá i plnou a ničím nenarušenou participaci na Božím životě, která mohla být v pozemském životě věřícího realizována jen částečně.<sup>629</sup>

Eschatologickou kontinuitu člověka zakotvuje Härle pneumatologicky a stejně jako Pannenberg zdůrazňuje, že tato kontinuita není dána žádnou „přirozenou“ substancí, nýbrž výhradně Božím příklonem ke svému padlému stvoření. Avšak trvá na tom, že mezi pozemským životem a jeho eschatologickým dovršením nemůže být vztah čiré diskontinuity, neboť je to jeden a tentýž Duch, který již v pozemském životě spojuje člověka s Bohem a který člověka zcela naplní i v životě věčném a umožní plné společenství s Bohem. Boží Duch je zárukou, že se vztah mezi Bohem a člověkem neztratí ani ve smrti. Prioritu tedy Härle jednoznačně přiznává *Božímu* jednání: Člověk je „vztahová struktura či vztahové dění, které je konstituováno (stvořitelem) Božím vztahem k člověku“.<sup>630</sup> Toto Boží jednání má ovšem důsledky i pro *člověka*: on je Bohem konstituován, obnovován a přenesen i skrze smrt.

### 2.2.2 Jürgen Moltmann

JÜRGEN MOLTSMANN (Tübingen) je sice pokládán za jednoho z nejvýraznějších představitelů protestantské eschatologie<sup>631</sup> a jeho jméno nechybí v žádném přehledu eschatologie 20. století, avšak svou první ucelenou a vsutku „systematickou“ eschatologii napsal až v pozdním věku, na samotném sklonku minulého století, dlouho poté, co se proslavil svou *Teologií naděje*. Především v oblasti individuální eschatologie prezentoval své názory do té doby jen sporadicky a kuse. Moltmann sám tento svůj postoj vysvětluje jako reakci na dalekosáhlou redukci křesťanské naděje na posmrtnou oblast a na rezignaci na očekávání příchodu Božího království do *tohoto* světa. Naděje,

---

<sup>627</sup> HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin: de Gruyter, 1995, s. 631

<sup>628</sup> Tamtéž, s. 632

<sup>629</sup> Tamtéž, s. 633

<sup>630</sup> Tamtéž, s. 635

<sup>631</sup> K Moltmannově eschatologii srv. např. KLAPPERT, BERTOLD, *Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi*. Gütersloh: Kaiser, 1997



kteřá se tývá přítomného světa a kteřá probouzí vůli k jeho aktivnímu proměňování, však podle Moltmanna v jeho teologii nikdy nebyla postavena *proti* individuální posmrtné naději; *obojí* totiž má základ v Kristově vítězství nad smrtí a je jeho nezbytnou konsekvencí.<sup>632</sup> Přesto však nelze přehlédnout, že klasická individuálně-eschatologická témata stále po dlouhou dobu spíše stranou Moltmannovy pozornosti.

Pokud se Moltmann k otázce nesmrtnosti člověka vůbec vyjadřoval, pak obvykle velmi zdrženlivě až odmítavě.<sup>633</sup> K významnému posunu dochází teprve koncem osmdesátých let minulého století, kdy si ve studii „*Liebe-Tod-Ewiges Leben*“ klade otázku *Co se děje po smrti?* a zamýšlí se nad tím, co znamená ono „bytí v Kristu“, o němž hovoří apoštol Pavel.<sup>634</sup> Protože je tato studie bez větších změn včleněna do pozdější knihy *Das Kommen Gottes*, o níž bude vzápětí řeč, nebudu se jí nyní dále věnovat. Přípravnou prací, publikovanou o rok později a poté zapracovanou do zmíněné knihy, je rovněž článek *Der „eschatologische Augenblick“*<sup>635</sup>, v němž předkládá své teze k problematice času, věčnosti a univerzálního dovršení.

Také Moltmann zasazuje nesmrtnost člověka do pneumatologické perspektivy. Zdráhá se ale hovořit o nesmrtnosti duše, protože tato představa je podle něj příliš zatížena negativním postojem k tělesnosti, který v západní kultuře dlouho převládal. Vyzdvihování duše na úroveň božského a s ní spojená degradace a ovládnutí těla jsou důsledkem rozpadu původní tělesně-duševní jednoty člověka, jenž má svůj počátek už v uvědomění si vlastního „já“ a důsledek v pojetí smrti jako oddělení nesmrtné duše od smrtelného těla. Moc Ducha Svatého jakožto moc vzkříšení nepotvrzuje tuto rozpolcenost, nýbrž ji naopak uzdravuje, tedy směřuje ke znovusjednocení, které se začíná uskutečňovat již nyní, před smrtí.<sup>636</sup> Víra ve vzkříšení tak obnovuje celostní

---

<sup>632</sup> MOLTSMANN, JÜRGEN, *Liebe-Tod-Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie*. In: BECKER, HANSJAKOB; EINIG, BERNHARD; ULLRICH, PETER-OTTO (Hg.): *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. II*. St. Ottilien: EOS, 1987, s. 837-839

<sup>633</sup> Srv. např. MOLTSMANN, JÜRGEN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1972, s. 157, kde zastává kontrapozici vzkříšení a nesmrtnosti: „Vzkříšení z mrtvých“ na druhé straně vylučuje každou myšlenku na „život po smrti“, o němž hovoří mnohá náboženství, ať už v ideji nesmrtnosti duše či v představě o převtělování duší. (...) Výraz „vzkříšení z mrtvých“, který se nabídl velikonočnímu vidění, tedy nepopírá pomocí představ nějak přizpůsobeného pokračování života po smrti smrtelnost smrti - ani Ježíšovy smrti na kříži, ani všeobecné smrti.“ Srv. též MOLTSMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. 13. vyd. Gütersloh 1977, s. 16, 26, 60.

<sup>634</sup> MOLTSMANN, *Liebe*, s. 837-855.

<sup>635</sup> MOLTSMANN, JÜRGEN, *Der „eschatologische Augenblick“*. Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht. In: ROHLS, JAN; WENZ, GUNTHER (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 578-589

<sup>636</sup> MOLTSMANN, JÜRGEN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München: Kaiser, 1989, s. 288-289

pojetí života i smrti. “V naději na konečné vítězství života nad smrtí zde může být smrtelný život zcela milován a člověk může zcela zemřít.”<sup>637</sup> Přítomnost Božího Ducha v člověku, která je pro Moltmanna základem křesťanského pojetí nesmrtnosti, není možné uvést v soulad s tradiční ideou nesmrtné duše. To ovšem nevylučuje, že je možné s pojmem duše teologicky pracovat, bude-li oproštěn od všech platónských a idealistických atributů.<sup>638</sup>

Boží Duch dává věřícímu podíl na věčném životě; tak se smrtelný, pomíjivý a časný život *jakožto celek* - tedy nikoli pouze jeho část – stává již nyní nesmrtným, nepomíjivým a věčným.<sup>639</sup> Boží Duch je ale činný už při stvoření – díky němu je člověk přijat do nezrušitelného vztahu s Bohem a stává se také duchem, tedy tím, kdo má vztah k Bohu. Jakkoli je lidský duch na Božím Duchu vždy závislý, přece nelze duchovní vztah mezi Bohem a člověkem chápat jednostranně jako pouze Boží vztah. „Lidský ‚duch‘ je imanence Božího Ducha a Boží ‚Duch‘ je transcendence lidského ducha.”<sup>640</sup> Protože je to Bůh, kdo člověka povolává do partnerského vztahu, je toto partnerství základem nesmrtnosti každého člověka, ať už Boží oslovení přijímá nebo ne. „I když člověk Bohu neodpovídá, přece zůstává Bohu odpovědný. Jeho odpovědnosti před Bohem nemůže smrt stanovit žádné hranice, jinak by Bůh nebyl Bohem.”<sup>641</sup> I nevěřící mají tedy podíl na dialogické nesmrtnosti, ale jedině křesťané se z ní mohou radovat, protože byli jako Boží děti přijati do společenství se vzkříšeným Kristem. Nesmrtnost, která nevyrůstá ze společenství v Kristu, je naopak vždy dvojznačná a nikterak útěšná: „Mohla by být tím nejhorším, co je člověku určeno. Lepší by snad byla smrt.”<sup>642</sup>

Nesmrtnost ovšem není přežívání určité části člověka po smrti. Bůh vstupuje do vztahu s člověkem jako celkem, a proto jej také jako celek ve smrti uchovává. Celek tu ale není přirozeně dán jako pouhý souhrn všech jeho částí a jejich vzájemných vztahů; tato struktura je naopak ve smrti zničena. “Celostní podoba” člověka je novou kvalitou, která přesahuje jeho kvantifikovatelnou, empirickou podobu; je totiž výsledkem Božího vztahu, v němž je lidská osobnost Božím Duchem uchopována jako celek duše i těla, minulosti a budoucnosti a všech jejích sociálních vztahů. Smrt je sice dezintegrací

---

<sup>637</sup> Tamtéž, s. 290. Srv. podobně MOLTSMANN, JÜRGEN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser, 1991, s. 107

<sup>638</sup> MOLTSMANN, JÜRGEN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1995, s. 89. To konkrétně znamená: duše není cosi božského v člověku, ale je naopak Božím stvořením, a tedy je konečná, proměňující se, schopna milovat a trpět. Moltmann sám doznává, že zde opouští svůj dřívější zcela odmítavý postoj k možné integraci představy nesmrtnosti do křesťanské naděje ve vzkříšení.

<sup>639</sup> Tamtéž, s. 88

<sup>640</sup> Tamtéž, s. 90. Moltmann se zde výslovně distancuje od Barthova pojetí, v němž je člověk pouhým objektem Božího vztahu a duch je tedy přiznán jen Bohu.

<sup>641</sup> Tamtéž, s. 92

člověka jakožto organizované struktury jeho jednotlivých částí, ale není zničením jeho prožitého života “před Bohem”. Ve smrti člověk nezaniká, ale je transformován do jiné životní formy, která již není v „pozemském“ smyslu časově ani prostorově ohraničena.<sup>643</sup> Vzkříšení z mrtvých proto není zcela nové stvoření (*neue Schöpfung*), jehož předpokladem by bylo zničení identity osoby. Bůh vzkříšením nevytváří nový život na místo života starého, nýbrž přijímá náš život do Božího života. Vzkříšení je tedy nové stvoření (*Neuschöpfung*) tohoto smrtelného života.<sup>644</sup>

Je zřejmé, že mezistav jakožto “bytí u Krista” či “v Kristu” nelze charakterizovat pomocí pozemských kategorií; přece se však Moltmann odvažuje hovořit o „čase“ a „prostoru“ zesnulých: “Chápeme-li čas ... relacionálně jako Boží čas *pro* stvoření a Kristův čas *pro* lidi, pak mají i mrtví v Kristu ‚čas‘, neboť Kristus má čas pro ně.”<sup>645</sup> Není to však čas pozemský, který vede ke smrti, nýbrž čas lásky, který vede k věčnému životu; je to „mezičas“, který ale není pouhou „čekárnou“, nýbrž časem Kristova panování a zakoušení Ducha svatého.<sup>646</sup> V představě vzkříšení do „posledního“ dne se naproti tomu podle Moltmanna vytrácí “tělesná solidarita” lidí s touto zemí. Vzkříšení není vysvobození z tohoto nevykoupěného světa, nýbrž je součástí obnovy celé země, která je podmínkou nové tělesnosti člověka.<sup>647</sup> Univerzální eschatologii nelze redukovat na individuální eschatologii.<sup>648</sup> Kristus sám je přece - spolu s námi živými, ale i s mrtvými - teprve „na cestě“ ke své vládě nade vším tvorstvem.<sup>649</sup>

Jako “prostor” mrtvých lze chápat jejich společenství s Kristem, v němž jsou zároveň spojeni i s žijícími lidmi: „společenství s Kristem má takříkajíc dva půlkruhy: jedna strana je společenství živých, druhá strana společenství mrtvých.”<sup>650</sup> Ačkoli jsou mrtví od živých odděleni, přece se před Bohem nacházejí „ve stejné situaci“, neboť ještě

---

<sup>642</sup> Tamtéž, s. 92

<sup>643</sup> Tamtéž, s. 94-95. Některé formulace, jež vyzdvihují zachování identity celého člověka před Bohem, vzbuzují dojem, že Moltmann přijímá myšlenku posmrtného setrvávání člověka v Boží paměti. Moltmann sice na jedné straně zdůrazňuje, že vztah mezi Bohem a člověkem je “symetricky” vzájemný a tedy předpokládá plnou participaci lidského subjektu na tomto vztahu, na druhé straně se však nevyhýbá přirovnání životního příběhu ke knize života, jež je sice smrtí uzavřena, avšak není zničena, neboť je zachována v Boží paměti. Ta ovšem není jen “objektivní registrací” našeho života, nýbrž má i osobní, láskyplný a spásný rozměr (s. 91).

<sup>644</sup> Tamtéž, s. 93

<sup>645</sup> Tamtéž, s. 126

<sup>646</sup> Tamtéž, s. 125-126

<sup>647</sup> Tamtéž, s. 124

<sup>648</sup> Tamtéž, s. 123

<sup>649</sup> Tamtéž, s. 125. Proto ani parúzie nemůže být nahrazena osobním setkáním každého člověka s Kristem po smrti. Parúzie je ukončením časového dění, koncem času v čase, po němž už nenásleduje další „nový čas“, nýbrž dovršení jako definitivní shromáždění veškeré minulosti, přítomnosti a budoucnosti (srv. MOLTSMANN, *Weg*, s. 340-345, s. 351-352).

<sup>650</sup> MOLTSMANN, *Kommen*, s. 127

nejsou „definitivně zachráněni“, a tak s námi sdílejí stejnou naději (budoucnost věčného života) i stejné nebezpečí.<sup>651</sup> Posmrtné bytí v Kristu podle Moltmanna rozhodně není jakýmsi „ztuhnutím“ či spánkem, nýbrž má „své vlastní možnosti“, jak naznačuje Kristovo zvěstování evangelia mrtvým. Přinejmenším musíme počítat se „zpětně působící“ mocí evangelia, přesněji: vzkříšeného Krista a jeho přijímající a proměňující lásky, která volá k víře i zesnulé a přivádí k věčnému životu.<sup>652</sup>

### 2.2.3. Theodor Mahlmann

Theodor Mahlmann, emeritovaný profesor systematické teologie na univerzitě v Marburgu, se jako jeden z mála protestantských teologů snaží ukázat *myslitelnost* posmrtné existence člověka a z ní vyplývající nenahraditelnost pojmu duše pro křesťanskou eschatologii.<sup>653</sup> Mahlmann je přesvědčen, že všechna řešení vztahu smrti a vzkříšení, jež nepočítají s nesmrtelnou duší, jsou neudržitelná. Teorie celostní smrti vede nutně k přesvědčení, že Bůh dvakrát stvoří téhož člověka, což odporuje původnímu smyslu myšlenky vzkříšení z mrtvých a činí z ní prázdnou metaforu. Rovněž teorie setrvávání člověka v Boží paměti, která se nabízí jako jediný způsob, jak může být – za předpokladu přijetí teze celostní smrti - myšleno “přežívání” člověka po smrti, není podle Mahlmanna schůdná. O skutečném přežívání totiž nemůže být řeč, protože člověk tu “existuje” jen nevlastním způsobem, totiž v mysli někoho jiného, nikoli jako skutečný subjekt, který má vědomí sebe sama a *sám* uchovává ve vzpomínce svůj prožitý život. Kontinuita osoby jako předpoklad identity pozemského a zmrtvýchvstalého člověka tím rozhodně není zaručena. Teorie setrvávání v Boží paměti už vůbec nemůže nahradit myšlenku vzkříšení z mrtvých, jež je očekáváním naplnění *tohoto* stvořeného člověka.<sup>654</sup>

Nutným předpokladem vzkříšení z mrtvých je tedy posmrtná sebe-vědomá existence člověka, nezávislá na vědění někoho jiného. Ta ovšem zase předpokládá existenci něčeho, co zajišťuje kontinuitu tohoto a posmrtného života a čemu lze proto připsat atribut nesmrtelnosti. Teologie je tak postavena před zásadní dilema: *Bud'* je smrt chápána důsledně jako úplný zánik člověka, a pak je vyloučena identita pozemské a postmortální existence a – důsledně domyšleno – jakákoli naděje v život po smrti, *nebo* je v zájmu zachování kontinuity postulována nějaká nesmrtelná část člověka, a pak je

---

<sup>651</sup> Tamtéž, s. 127

<sup>652</sup> Tamtéž, s. 126-127

<sup>653</sup> Srv. výše IV/4.

<sup>654</sup> MAHLMANN, THEODOR, Auferstehung der Toten und ewiges Leben. In: STOCK, KONRAD (ed.). *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, 1994, s. 117-118

realita smrti oslabena. Mahlmann se – s vědomím těchto rizik - rozhoduje pro druhou variantu.<sup>655</sup>

Pojem duše akceptovatelný pro křesťanskou eschatologii má však splňovat dva předpoklady: Musí “učinit myslitelnou” kontinuitu člověka po smrti a musí “být slučitelný s moderní přírodovědeckou a filosofickou antropologií. To znamená, že musíme vycházet z nerozlučné duševně-tělesné jednoty a celostnosti osoby.”<sup>656</sup> Kontinuita osoby je možná jedině tehdy, je-li duše skutečně samostatnou veličinou, která může existovat i nezávisle na těle. Podle Mahlmann je nezpochybnitelnou skutečností opírající se o naši každodenní zkušenost, že duševní či mentální procesy jsou sice v trvalém vztahu k procesům tělesným či fyziologickým, avšak rozhodně je nelze vzájemně ztotožňovat. Jedině duše - nikoli tělo - může mít duševní prožitky. Nerozřešenou otázkou zůstává, jak si lze představit interakci mezi těmito dvěma zcela rozdílnými entitami.<sup>657</sup> Druhý požadavek tělesně-duševní jednoty, která konstituuje identitu osoby, je podle Mahlmann splněn tehdy, je-li duše pojímána zároveň jako “celek materiálu jakožto genetické informace, který je předem dán pro zvláštní vývoj osobnosti” a jako “celek principiálně možných vzpomínek individua na prožitky jeho životního příběhu”.<sup>658</sup> Díky takto chápané duši – ne nepodobné Greshakeho subjektivitě, v níž je vepsána tělesnost - zůstává člověk navzdory všem tělesným i duševním proměnám během celého života a také po smrti stále tžž.

Za těchto předpokladů může být smrt označena jako oddělení těla a duše. Podle Mahlmann ovšem člověk po smrti ztrácí vědomí sebe sama a přestává vnímat čas (jak naznačuje novozákonní výraz “spánek”), avšak pouze do okamžiku vzkříšení. Duše po smrti nepřestává být osobou, pouze jako taková není “aktivní”. Ačkoli její vzpomínky na uplynulý život nejsou aktuálně prožívány, přesto v ní zůstávají uchovány.<sup>659</sup> V tomto nepřirozeném stavu setrvává duše až do okamžiku vzkříšení, v němž jí Bůh stvoří nové tělo.<sup>660</sup>

#### **2.2.4. Christian Henning**

Jedním z nevýraznějších současných kritiků teorie totální smrti je CHRISTIAN HENNING (soukromý docent Erlangen). Poučná je zejména jeho analýza Pannenbergovy eschatologie, v níž odhaluje povážlivé rozpory. Henning je přesvědčen, že nelze uvést

---

<sup>655</sup> Tamtéž, s. 120-121

<sup>656</sup> Tamtéž, s. 121

<sup>657</sup> Tamtéž, s. 122-123

<sup>658</sup> Tamtéž, s. 125

<sup>659</sup> Tamtéž, s. 126-127

<sup>660</sup> Tamtéž, s. 129

v soulad Pannenbergův důraz na identitu pozemského a věčného života s jeho - neméně zdůrazňovaným - chápáním smrti jako absolutního konce, který implikuje pojetí vzkříšení jako zcela nového začátku. Je-li jediným nositelem identity v eschatologickém dovršení Bůh sám, respektive Duch svatý, pak může být vzkříšený člověk pouze dvojníkem člověka, který kdysi žil zde na zemi, nikoli tímto člověkem samotným v transformované podobě.<sup>661</sup> Podle Henninga není v Pannenbergově eschatologii vposledku místo pro samostatnou existenci člověka v jeho jinakosti a zvláštnosti oproti Bohu, ale ani v jeho hříšnosti. Člověk jako samostatný Boží protějšek se svou vlastní identitou je vytlačen suverénní Boží všemohoucností, která zároveň funguje jako garant vzkříšení ve smyslu absolutně nového stvoření.<sup>662</sup> Takový pohled na lidské dovršení pak ovšem zcela ztrácí ze zřetele, že „právě hříšník má být smířen s Bohem a skrze vzkříšení zachráněn.“<sup>663</sup>

Stejný protiargument uplatňuje Henning nejen proti Pannenbergovi, ale i proti teorii celostní smrti jako takové (v článku nazvaném příznačně *Wirklich ganz tot?*):

„Identita má být tedy myslitelná bez kontinuity! To pokládám za nemožné. Zpochybňuji, že perfektně duplicitní vlastní existence (Fürsichsein) může skutečně být vlastní existencí hříšníka, která zanikla ve smrti. Perfektnost dvojníka nemůže představovat náhradu za autenticitu pravzoru. Smrtí způsobené přerušení identity nemůže být tímto způsobem přemostěno.“<sup>664</sup>

Chybí-li člověku, který vstoupil do Božího království, „kontinuita a autenticita“ pozemského bytí, pak ani sám sebe nemůže vnímat jako vykoupeného z hříšnosti svého někdejšího pozemského života. Bůh je navíc nucen stvořit člověka dvakrát a tím vlastně zavrhnout své prvotní stvoření, nechat ho propadnout zničení. To ovšem zcela odporuje Boží věrnosti vůči svému stvoření.<sup>665</sup>

Pozoruhodný je Henningův argument na základě nauky o ospravedlnění, která - jak již bylo řečeno - často sloužila k podepření přesně opačného tvrzení, totiž absolutního zániku člověka ve smrti: je-li naše spása zcela extra nos, pak neexistuje nic v nás, co by mohlo uniknout Božímu soudu, co by v něm mohlo obstát, na co bychom se mohli spolehnout či co by mohlo sloužit jako navazovací bod pro Boží spásné jednání. Nezasloužená Boží milost se nikdy nestává našim vlastnictvím, nevybavuje nás

---

<sup>661</sup> HENNING, CHRISTIAN, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2000, s. 196-197

<sup>662</sup> Tamtéž, s. 198

<sup>663</sup> Tamtéž, s. 198

<sup>664</sup> HENNING, CHRISTIAN, *Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie*. *NZStH* 43 (2001), s. 244

<sup>665</sup> Tamtéž, s. 245

nesmrtelností, nýbrž naopak implikuje annihilatio starého člověka a stvoření člověka nového. Proti tomu Henning zdůrazňuje, že navzdory svému forensnímu charakteru je ospravedlnění skutečně účinné, což znamená, že je hříšník skutečně ospravedlněn a vytržen z moci smrti, a nemůže se tedy ve smrti propadnout v nic.<sup>666</sup>

Individuální eschatologie musí podle Henninga vycházet z předpokladu kontinuity mezi „starým Adamem a vzkříšeným novým člověkem“, tedy nepřerušené subjektivity člověka. Jedině za tohoto předpokladu je myslitelné, aby si člověk vůbec mohl pamatovat na svůj prožitý život, mohl za něj nést odpovědnost a zároveň si byl vědom i rozdílu mezi pozemským a věčným životem.<sup>667</sup> Z toho plyne, že smrt nemůže člověka zcela zničit: „Člověk jakožto relát ve vztahu k Bohu zůstává zachová skrze smrt, nikoli z vlastní moci, nýbrž protože mu byl Bohem darován život, který má ručení, aby vešel do věčnosti.“<sup>668</sup> Tento individuální život ve svém celku před Bohem je možné označit jako duši:

„To, v čem Bůh ve svém vztahu k člověku nalézá jím samotným stanovený styčný bod (Anhalt), se má nazývat duší. Duše je jen jiný výraz pro schopnost vztahu k Bohu, která je člověku Bohem darována. Takto chápanou duši proto nelze nazvat nesmrtelnou, neboť s ní není spojen žádný nárok na věčný život, nýbrž ji musíme označit jako – vzhledem k smrti – nezničitelnou.“<sup>669</sup>

Mezistav mezi smrtí a vzkříšením však Henning odmítá: duše nemůže jako jakási „apersonální monáda“ přezimovat bez těla až do okamžiku vzkříšení – ať už její existenci pojmáme (v Lutherově smyslu) jako spánek, či (podle tradiční katolické eschatologie) jako bdělý, vědomý stav. Proto se Henning přiklání k atemporální variantě teorie vzkříšení ve smrti: „Každá smrt v našem čase pak zároveň znamená podíl na posledním soudu, který se týká všech, a univerzální tělesné vzkříšení všech spadá vjedno s Kristovým vzkříšením, i když se nám to na naší časové dráze jeví jinak.“<sup>670</sup> Obtíže, které byly diskutovány v souvislosti s koncepcí Gerharda Lohfinka, Henning žel nebere v potaz. Spokojuje se pouze s konstatováním dvojí perspektivy lidských dějin: Boží, v níž jsou dějiny již dovršené, a lidské, v níž stále ještě probíhají a jsou otevřené. Zesnulí jsou vyňati z lineární časové roviny a vzkříšením získávají podíl na Božím vztahu k času, tj. na jeho věčnosti, která je v Henningově pojetí jednotou rozpjatého

---

<sup>666</sup> Tamtéž, s. 245-246

<sup>667</sup> Tamtéž, s. 247. Podobně též SCHWARZ, *Jenseits*, s. 245: „Jestliže by někdo, kdo je vzkříšen, nebyl tímž, který předtím zemřel, bylo by vykoupení a zavržení existenciálně bezvýznamné. Byli bychom tím stejně tak existenciálně nedotčeni jako zprávou, že někdo, koho neznáme, právě zdědil milión marek. Vzkříšení znamená, že Bůh tomu, kdo je na cestě ke smrti, připraví po smrti budoucnost.“

<sup>668</sup> Tamtéž, s. 249

<sup>669</sup> Tamtéž, s. 249

<sup>670</sup> Tamtéž, s. 251

času a komprimovaného času věčného okamžiku.<sup>671</sup> Není ovšem touto výpovědí spíše než jedna perspektiva vyjádřena jen jedna jediná skutečnost, která se pouze nám *jeví* jako rozdělená na dva časově od sebe vzdálené děje (totiž smrt a vzkříšení), ale fakticky taková není? Henning by měl upřesnit, že v jeho chápání není distance mezi smrtí a všeobecným vzkříšením nic jiného než *klam*, v němž sice kvůli naší zasazenosti v lineárním čase nutně žijeme a z něhož nedokážeme vystoupit, ale který přece – při uvážení Boží vlády nad časem a jeho ekvidistance vůči všem časovým okamžikům – jako klam odhalujeme. Tím se ale znovu ohlašuje Lohfinkova aporie dvojích dějin: Bůh nejen ve své prozřetelnosti „vidí“ v jediném okamžiku celý průběh dějin od začátku do konce, ale sám na tomto konci již „je“ spolu s celým lidstvem.

### 2.2.5. Werner Thiede

Pozoruhodná habilitace WERNERA THIEDEHO (dnes soukromého docenta v Erlangen), jež stojí na pomezí dogmatiky a katechetiky, se především kriticky obrací proti všem teoriím vzkříšení ve smrti, ať už katolické či protestantské provenience. Thiede je přesvědčen, že v novější katolické eschatologii tato teorie vyrůstá z rozpaků nad vyznáním „vzkříšení těla“, které je ve své biblické podobě vnímáno jako těžko akceptovatelné. Protože však zároveň není možné ho jednoduše odmítnout, je nutné přistoupit k jeho „nové“ interpretaci či demytologizaci, jejímž výsledkem ovšem obvykle bývá jeho spiritualizace ne nepodobná některým gnostickým eschatologickým představám.<sup>672</sup> Podle Thiedeho se v Greshakeho pojetí ze vzkříšení z mrtvých prostě stává nesmrtelnost duše, což Greshake jen obtížně maskuje krkolomnými opisy „nového stvoření“ a „nového světa“. Jeho zvnitřněný svět totiž ve skutečnosti nemá nic společného s univerzálně-eschatologickým očekáváním Boží přítomnosti v celém stvoření („Bůh vše ve všem“), nýbrž je pouze univerzální „interkomunikací duchů“ v konečném naplnění.<sup>673</sup>

Ani atemporální podoba vzkříšení ve smrti, kterou Thiede analyzuje především u některých protestantských autorů, není uspokojivou interpretací biblického očekávání univerzálního vzkříšení a obnovy stvoření, protože nutně vede k myšlence, že člověk, který je ve smrti vzkříšen do věčného Božího světa, už do tohoto světa vlastně od věčnosti náleží. Thiede – podobně jako před ním už Ratzinger a jiní autoři – též upozorňuje na problematickou konsekvenci, že i „Bůh sám by pak v takové věčné

---

<sup>671</sup> Tamtéž, s. 252

<sup>672</sup> THIEDE, WERNER, *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 158-159

<sup>673</sup> Tamtéž, s. 160



současnosti (Gleichzeitigkeit) musel mít co do činění *zároveň* se dvěma vydáními svého stvoření, totiž s nedovršeným a dovršeným světem<sup>674</sup>.

Představu vzkříšení ve smrti je tedy podle Thiedeho potřeba odmítnout – ve jménu plného a různými spiritualizacemi nezdeformovaného očekávání vzkříšení z mrtvých. Z téhož důvodu ale do eschatologických úvah musíme zahrnout představu jakéhosi „mezičasu“ pro zesnulé: „Ti, kdo až do příchodu univerzálního eschatonu ještě nevstali z mrtvých, musejí být – aby mohli být po konci času společně vzkříšeni k novému eónu Boží vlády – ‚shromáždění‘ v interimu, které doprovází dějiny a přesahuje čas.“<sup>675</sup> Tento „interim“ nechce Thiede pojímat ani jako uchování zesnulých v Boží paměti, ale ani jako tradiční „mezistav“. V prvním případě bychom sice správně situovali vlastního nositele kontinuity a identity člověka do „extra nos“ Božího Ducha, avšak zároveň bychom zpochybnili Boží věrnost vůči člověku: v okamžiku smrti by totiž Bůh nechal svůj vztah k člověku zcela padnout a obnovil by ho až při všeobecném zmrtvýchvstání.<sup>676</sup> V druhém případě se zase nevyhneme dualizující a k mytologickým představám náchylné myšlence posmrtného světa „nad“ tímto světem, který činí naději ve vzkříšení vlastně přebytečnou – zvláště pokud v této nadpozemské „čekárně“ mohou duše (za jistých okolností) zakoušet již plnou blaženost, jak předpokládá tradiční katolická eschatologie.<sup>677</sup> Skutečně interimní charakter posmrtné existence podle Thiedeho výstižně podtrhuje Lutherova představa spánku duše, která navíc správně rezignuje na pokusy mezistav soteriologicky zhodnotit:

„Chceme-li však nějakým pokud možno věcně přiměřeným obrazem vyjádřit kontinuitu těch, kdo jsou v Božím Duchu vně tělesně-časového světa uchováni až do ‚posledního dne‘ soudu a vzkříšení, pak patrně neexistuje nic přiměřenějšího a vhodnějšího, než obraz ‚spánku duše‘ v Božím Duchu, který je navíc s implikátem snu naprosto schopen střídavým způsobem vyjádřit zesílené společenství s Kristem a počínající blaženost (Fp 1.21.23).“<sup>678</sup>

Představa spánku duše má navíc tu výhodu, že se v ní neztrácí ani celostní charakter smrti a vzkříšení, na němž tolik záleží protestantské teologii: také duše je smrtí zasažena a také ona musí být (spolu s tělem) vzkříšena.<sup>679</sup>

---

<sup>674</sup> Tamtéž, s. 166

<sup>675</sup> Tamtéž, s. 194

<sup>676</sup> Tamtéž, s. 196

<sup>677</sup> Tamtéž, s. 195. Thiede na tomto místě kriticky zmiňuje i pojetí mezistavu PETERA BRUNNERA, v jehož koncepci skutečně hrozí nebezpečí, že konečné vzkříšení již nepřinese nic zásadně nového.

<sup>678</sup> Tamtéž, s. 196

<sup>679</sup> Tamtéž, s. 197

## VII. ZÁVĚR

### 1. Trojí tvář smrti

Přestože předmětem mých zkoumání nebyla primárně teologie smrti, přece bychom problematiku posmrtné existence nemohli správně pochopit, pokud bychom ji neuvedli do vztahu k otázce, co v křesťanském pojetí znamená smrt. Při jistém zjednodušení lze říci, že současná teologie rozlišuje tři dimenze smrti, které její tajemství přibližují pokaždé z jiné perspektivy:

**1.1.** Smrt je *přirozený konec* pozemského života. Toto tvrzení je patrně nejproblematictější a také nejvíc diskutované, a proto se u něho musím zdržet déle. Zdá se totiž, že je v rozporu s přesvědčením (dobře zakotveným v bibli<sup>680</sup> i v tradici církve<sup>681</sup>), že smrt je až důsledkem lidského hříchu, a tedy nemůže být něčím, co patří k neporušené lidské přirozenosti, tak jak vyšla z rukou jejího Stvořitele. Jinými slovy: pokud by člověk nebyl zhřešil, nebyl by ani zemřel. Proti tomu lze ale namítnout, že člověk zjevně je smrtelný nikoli kvůli svému hříchu, nýbrž prostě proto, že jakožto bytost přináležející k živým tvorům sdílí i jejich smrtelnost: jeho organismus podléhá biologickým procesům, které dříve či později nevyhnutelně vedou k jeho zániku.

Ukazuje se, že stanovisko k přirozenosti či nepřirozenosti smrti je již určeno předběžným rozhodnutím o tom, jak budeme smrt vůbec definovat. Zastánci i odpůrci teze o přirozenosti smrti se shodují v tom, že člověk je stvořitelky povolán k věčnému životu s Bohem. Pojímáme-li tedy smrt jako absolutní konec lidské existence či jako věčné odloučení od Boha a společenství ostatních lidí v naprosté samotě holého bytí, pak *taková* smrt nepochybně nebyla Božím stvořitelským záměrem. Chápeme-li ovšem smrt jako nevyhnutelné vyústění organického života, pak *taková* smrt jistě byla Bohem

---

<sup>680</sup> Ř 5,12: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.“ Ř 6,23: „Mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu.“ Gn 2,17: „Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“

<sup>681</sup> DS 222 (Carthago, r. 418): „ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit.“ DS 1511 (Tridentinum, r. 1546): „Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, ‚qui mortis‘ deinde ‚habuit imperium, hoc est diaboli‘, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit.

chtěna. Otázka je pouze, zda tato přírodovědecko-neutrální definice smrti může být aplikována na člověka jakožto bytost povolovanou ke společenství s Bohem. Jeden z aspektů jí jistě je postižen, ale zdaleka se nedotýká právě toho specifického, čím se člověk odlišuje od celého stvoření.

Znamená to tedy, že přirozený aspekt smrti je banalita, k níž se právě teologie nesmí bez dalšího připojit? Jestliže někteří teologové přesto na tomto aspektu trvají<sup>682</sup>, pak nikoli proto, že chtějí přitakat materialismu, který v člověku vidí jen dokonalou organizaci chemických procesů, nýbrž aby naznačili, že lidský život má svou Bohem stanovenou mez. Lidská konečnost a ohraničenost je dobrým Božím stvořením.<sup>683</sup> Právě naplnění lidského života nespočívá v (nikdy nekončícím) pokračování pozemského žití; něco takového by byla velmi „špatná“ nesmrtelnost, která by lidský život zbavila veškeré závažnosti a závaznosti; každý okamžik, který prožíváme, by ztratil charakter nezvratnosti a neopakovatelnosti; život by přestal být šancí, která může být využita či promarněna, a stal by se banální, nudnou a vlastně nesnesitelnou záležitostí. Rozhodně by nebyl věčným životem, plností života v Boží přítomnosti, v ničím nenarušeném společenství s Bohem. Konečnost v sobě ovšem zahrnuje i fakt, že lidské bytí je neúprosně spojeno s bolestí a utrpením, je nedokonalé a fragmentární – a bylo by takovým i bez hříchu a všech hrozivých následků, které hřích s sebou nese. Člověk – právě proto, že je jen člověkem – nedokáže v podmínkách své omezené, křehké a neustále všelijak ohrožené existence dospět ke skutečnému dovršení života.

Ve své křehkosti a konečnosti má však život zároveň nesmírnou hodnotu a váhu. Právě proto, že smrt je poslední hranicí, záleží vše na tom, jak se svým životem naložím. Žádná „druhá šance“ ve smyslu možného opakování pozemského života neexistuje. Již nikdy nelze vzít zpět to, co bylo jednou učiněno, ani to nelze odčinit v nějakých příštích životech. Křesťanská naděje nespočívá v očekávání nějakého „druhého pokusu“, který nám Bůh možná jednou umožní, nýbrž pouze a jedině v Božím milosrdenství a jeho spásné vůli. Smrt je koncem „poutnického stavu“ člověka, koncem uskutečňování vlastní svobody, všech možností dál se rozhodovat a utvářet svůj život. Smrt je zpečetěním našeho života, které činí veškerá naše rozhodnutí nezvratnými. Ať už po smrti následuje cokoli, jedno je jisté: na našem životním příběhu už nebudeme moci nic měnit, nic revidovat, nic „vylepšit“, ale ani „pokazit“.

---

<sup>682</sup> Na evangelické straně např. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948, zvláště s. 671-695, 714-780, na katolické KARL RAHNER, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg-Berlin-Wien: Herder, 1958, s. 33-43.

<sup>683</sup> Řečeno tradiční mluvou: ani Adam a Eva v ráji nebyli ve své neporušenosti nesmrtelní v tom smyslu, že by byli určeni k nikdy nekončící existenci na této zemi. I kdyby byli nezhřešili, jejich pozemský život by býval byl přesto ukončen.

Rozpoznání přirozené dimenze smrti tedy není teologicky zcela bez významu. Vysvětluje lidskou konečnost jako dobré Božím stvoření, které lidskému příběhu propůjčuje závažnost, neopakovatelnost a hloubku; je tím, co činí z lidského života jedinečnou šanci odevzdat se ve víře Bohu a proměnit svou pozemskou pouť v následování Krista. Zároveň přirozený aspekt smrti přinejmenším naznačuje, že to, co má právo se nazývat věčným životem, se nachází *za* hranicí pozemského života. Věčný život transcenduje naši přítomnou existenci se vším, co k ní patří, neboť naděje v „těla zmrtvýchvzkříšení a život věčný“ je očekáváním radikálně proměněného, obnoveného a oslaveného života v Boží blízkosti. Do této plnosti života nemůžeme vstoupit jinak než skrze (biologickou) smrt. Očekávat spásu takříkajíc „před“ branou smrti znamená absolutizovat a zbožšťovat pozemský život, ignorovat poutnický charakter pozemského života a jeho Stvořitelem danou konečnost.<sup>684</sup>

Při vší nezbytnosti podržet přirozenou dimenzi smrti se ale ukazuje, že jakožto *definice* smrti vystihující *specifikum* lidské smrti, jež stojí pod hříchem a zároveň pod Božím určením, je tvrzení o přirozené smrti nedostačující, ba dokonce může být i zavádějící, neboť neodpovídá *infralapsární* realitě padlého člověka, ale ani *supralapsárnímu* (a v Kristu opět umožněnému) určení člověka. Proto teologie musí vycházet z takového pojetí smrti, které zahrne i tyto aspekty. Tím se dostáváme k druhé dimenzi smrti:

**1.2. Smrt je důsledkem hříchu.** „Mzdou hříchu je smrt“, říká apoštol Pavel a má tím na mysli, že smrt „vešla do světa“ právě skrze hřích. Lidská smrt, jak nám ji odhaluje zjevení a jak ji i reálně zakoušíme, není ani neutrálním fenoménem (jak se jeví přírodovědci), ani přirozenou událostí v řádu stvoření. Se smrtí se nikdy nesetkáváme v jakési „čisté“ podobě, smrt je *vždy* poznamenána lidskou porušeností a rebelií proti Bohu, je spojencem hříchu, vyostřeným výrazem odcizení od Boha. *Naše* smrt je tragická a zlá, je brutálním přetržením našeho života; je nejen něčím, co není v souladu s Boží vůlí, ale je vysloveně něčím protibožským, protože je negací života, posledním důsledkem destruktivní „bezevztahovosti“ (Jünger), do níž se člověk uvrhává.

Není nutné spekulovat o tom, co by smrt mohla být, pokud by nebylo hříchu; jistě by ale nebyla smrtí, jak ji známe my, a je otázkou, zda by vůbec mohla být nazvána smrtí. Byla by spíše „smrtí beze smrti“, jak se vyjádřil Karl Rahner<sup>685</sup>, a proto teologie právem může tvrdit, že smrt – totiž taková smrt, jak ji zakoušíme my – je následkem hříchu. To, co je na ní bolestivé a tragické, totiž není samotná skutečnost, že ukončuje pozemský

---

<sup>684</sup> Budiž poznamenáno, že tato konečnost stojí a padá s tou podobou světa, jak ji známe dnes: Proto bible právem hovoří o „nové zemi“, tedy o zásadně transformovaném světě, který se teprve může stát „prostorem“ pro věčný život.

<sup>685</sup> RAHNER, *Theologie*, s. 33.

život, nýbrž to, že je ukončením *hříšného a převráceného* života; není posledním akordem symfonie, nýbrž totálním ztroskotáním člověka, který ve svém *incurvatio in se* sám sebe odsuzuje k smrti; je poslední ratifikací naší nicotnosti. Infralapsární smrt na nás nečeká až na konci života, ale prostupuje celý náš život, nakolik jí dáváme prostor a sloužíme jí. Smrt bez hříchu by byla vstupem naplněného života do Boží náruče; hříšná smrt vede k bolestnému odloučení od Boha, které už nelze zvrátit. Naplno v ní prožíváme marnost naší touhy po sebezprosažení a sebezpotvrzení. Stejně jako nedokážeme sami vzdorovat moci hříchu, nedokážeme vzdorovat ani smrti, do níž nás hřích uvrhává. Smrt stojí před námi jako skutečný nepřítel, kterého mohla přemoci teprve Boží láska v Kristu.<sup>686</sup> Tím se ale už dostávám k třetí dimenzi smrti.

**1.3. Smrt je *spoluumírání s Kristem*.** Pomineme-li některá starozákonní podání o smrti patriarchů („I zemřel stár a sytý dnů“), která naznačují, že smrt může být i dobrým a naplněným koncem, stojí smrt vždy ve znamení hříchu. Ani křesťan – jakožto simul iustus et peccator – není z této poznamenanosti hříchem vyvázan. Avšak díky jeho účasti na smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista pro něj smrt už není tím, čím byla: Kristus je totiž pánem jeho umírání a smrti, a tak věřící smí umírat Pánu. Pro člověka, který svůj život spojil s Kristem, neznamená smrt ani poslední hranici, ani vstup do totální opuštěnosti a ztráty vztahů. Smrt je spíše „ziskem“ (Fp 1,21). Moc smrti byla v Ježíši Kristu poražena. Avšak co to vlastně znamená? Tato otázka již míří přímo k jádru naší problematiky.

## **2. Smrt jako jednota kontinuity a diskontinuity**

Skrze Kristovu smrt a vzkříšení se smrt pro ty, kdo jsou ke Kristu skrze křest přivtělení, změnila. Ale *jak*? Jistě nevystačíme s odpovědí, že se změnil pouze jejich *přístup* ke smrti. Překonání smrti v Ježíši Kristu by se pak dělo jen na psychologické rovině: Smrt zůstává nadále tím, čím vždy byla, ale člověk byl zbaven strachu z ní: naopak se jí může heroicky postavit čelem. Pokud by ale smrt byla vstupem do nicoty, z níž není úniku, pak by takový postoj nebyl odůvodněný. Není-li smrt překonána *zvnitř*, nic nezmůže ani žádný *vnější* přístup k ní. Jedině na základě naděje v „těla zmrtvýchvzkříšení a život věčný“ lze smrti čelit.

---

<sup>686</sup> Navíc je potřeba uvážit, že infralapsární podoba smrti se vyjevuje nejen vzhledem k hříšnosti prožitého života daného člověka, nýbrž velice často i vzhledem ke *způsobu*, jakým byl tento život ukončen. Jak zdůraznil J. Moltmann, málokdo si může dovolit luxus „přirozené“ (ve skutečnosti beztak jen *domněle* přirozené) smrti; *většina* lidí umírá vinou zloby, bezohlednosti a nevšímavosti jiných lidí, nebo vinou nespravedlivých společenských pořádků (MOLTMANN, *Kommen*, s. 139).

## 2.1. Aporie celostní smrti

Na otázku, co se stalo v Kristu se smrtí, teorie celostní smrti odpovídá: Smrt je sice hranicí, skrze kterou nemůže z pozemského života projít *nic*, avšak přece není definitivním koncem člověka: Bůh dokáže člověka podržet ve své mysli až do konce věku a pak jej znovu stvořit v obnovené a oslavené podobě. To ale znamená: v Kristu nebyla překonána samotná smrt; ta i nadále vládne nad člověkem a žádá stále další oběti. Pouze byla smrti, která chce být tou poslední hranicí, stanovena mez: už nemá absolutní právo nad člověkem; to má jedině Bůh sám, který může a chce člověka povolát i z naprosté nicoty. Smrt je pánem nad člověkem, ale nikoli pánem posledním, protože pánem smrti je Bůh.

Toto přesvědčení může být velmi útěšné a nebylo by správné je hned odsuzovat jako nihilismus, jak to s oblibou činí katolická teologie. Přesto se nemůžeme ubránit ihned se vnucujícím otázkám: Není tu depotencování smrti pouze proklamováno? Jak mohou zastánci celostní smrti tvrdit, že smrt už přestala mít poslední slovo v lidském životě, když lidskou existenci fakticky beze zbytku ukončuje? Nebylo by poctivě otevřeně říci, že ve smrti člověk *zcela* vypadává z ruky dobrotivého Boha a přestává být předmětem jeho péče a věrnosti? Teorie celostní smrti možná skutečně vyzdvihuje Boží všemohoucnost, avšak *jaká* je to všemohoucnost, která musí své stvoření nejprve nechat zaniknout, aby ho mohla o to slavněji znovu stvořit? Není taková všemohoucnost v rozporu s láskou a věrností? A je-li s ní v rozporu, je to pak vůbec ještě vskutku *Boží* všemohoucnost?

Boží vztah k člověku se v teorii celostní smrti dostává do podivného světla, protože v okamžiku smrti – tedy právě tehdy, kdy je člověk ve ztrátě všech svých aktivních možností na Boha nejvíce odkázán – je náhle přerušen, ba dokonce zrušen, protože už *nikdy* nebude obnoven. Bůh sice po vzkříšení z mrtvých bude nepochybně mít vztah k nově stvořeným lidem, avšak tito lidé už nebudou totožni s těmi, kdo žili kdysi zde na zemi. Budou s nimi možná dokonale podobni, ale nebudou to právě oni, protože ti přece ve smrti *zcela* zanikli.

Tím je ovšem zcela zpochybněno i Boží spásné jednání. Ježíš Kristus sice zemřel za nás, avšak nikoli my, ale kdosi jiný bude mít podíl na věčném životě. Zaslíbení daná nám dojdou svého naplnění u někoho jiného – totiž u našich dokonalých duplikátů. Dějiny spásy nesměřují k dovršení v Božím království, nýbrž ke svému konci v nicotě a zmaru; Boží království totiž naše dějiny nedovrší, nýbrž *nahradí*. Spása, na které máme již nyní skrze Ducha svatého podíl, ve skutečnosti není spásou, nýbrž jen klamným příslibem, který se nikdy nesplní. Boží dílo, které je započato nyní, se nikdy definitivně

neuskuteční. Dějiny lidstva i každý lidský příběh na věky zůstanou nedokončeným torzem, v němž nemá smysl pokračovat, nýbrž je naopak nutné začít „od nuly“.

Celostní smrtí je konečně zpochybněno i stvoření samotné. Jestliže už nyní víme, že bude jednou odhozeno a nahrazeno svou vylepšenou kopií, pak je možné se právem ptát, pro Bůh přímo nestvořil to nové stvoření. Naše životy ztrácejí smysl, protože se stávají pouze jakousi předlohou, cvičnou skicou, modelem, podle něžž bude vybudován výsledný produkt. Smí vůbec taková předloha být nazývána Božím stvořením?

## 2.2. Aporie tradiční nauky o duši

Nechci stoupence celostní smrti obviňovat, že všechny tyto závěry byly jejich vlastní teologickou intencí. Pouze ukazují, k jak povážlivým důsledkům může dospět radikálně diskontinuitní myšlení v eschatologii. Je překvapující, že si toto nebezpečí doposud mnozí teologové neuvědomili a stále bez rozpaků operují s tezemi, jejichž dopad nevidí či nechtějí vidět. Po kritice jejich stanoviska jsem však dlužen také *interpretatio ad optimam partem*. Jaké jsou pravdivé elementy teorie celostní smrti?

1) Smrt je skutečným, nikoli pouze zdánlivým ukončením lidského pozemského života. Všechny nauky o nesmrtelnosti (včetně těch křesťanských), které tuto základní výpověď nerespektují, musejí být odmítnuty. To, co následuje po smrti, není jednoduše pokračováním toho, co zakoušíme nyní. Protože je pozemský život životem tělesným a tělo po smrti podléhá zániku, pak posmrtná existence *bud'* vůbec není tělesná, *nebo* je její tělesnost zcela jiná, než ji známe. V obou případech je ovšem taková existence odlišná od té naší a je pro nás naprosto nepředstavitelná. Každá teologická úvaha, která se snaží myšlenkově proniknout za hranici smrti, toto musí mít stále na paměti.

2) I pro křesťana je smrt ve znamení hříchu, i on v ní bolestivě prožívá své selhání, svou neukončenost a nenaplněnost, všechny zlé činy, které už nemůže vzít zpět, ale i to, co opomněl učinit. Zároveň ale ve víře smí své umírání a smrt vložit do rukou Božích, a tak smrt vděčně přijmout jako odumírání starého Adama v něm, jako kus cesty pokání, který je mu Bohem darován. I když smrt sama není vysvobozením z hříchu, přece v ní člověk *může* opustit kus svého egoismu a tím více se otevřít Bohu. Smrt se může proměnit v sebeodevzdání Bohu a tím v osvobození od sebe samotného, od lpění na sobě, od touhy po sebepotvrzení. Důraz na diskontinuitu člověka ve smrti má tedy i nadějný rozměr.

Přece však pravdivý moment diskontinuity musí být doplněn momentem kontinuity. Ve smrti člověk ukončuje svou pozemskou pouť, ale nepropadá se v nic. To znamená, že branou smrti člověk přece jen prochází, i když za sebou mnohé zanechává. Posmrtná

existence není prostým pokračováním té pozemské, ale přece se náš život před Bohem neztrácí. Jak tomu máme rozumět?

Dospíváme k možná nejobtížnějšímu bodu celé diskuse o smrti a nesmrtelnosti v současné teologii. Definice *separatio animae a corpore* tento problém vyřešila jednoduše tím, že moment diskontinuity přesunula na tělo a moment kontinuity na duši. Toto řešení ovšem s sebou neslo řadu potíží. Především se snadno mohla ztratit (a fakticky také často ztrácela) ze zřetele vážnost smrti, kterou zastánci celostní smrti tolik zdůrazňovali: Jestliže je smrtí zasažena jen jakási vnější slupka člověka, ale nikoli jeho vlastní „já“, pak smrt přestává být skutečným zlomem a přeryvem a stává se neškodnou přestupní stanicí k jiné formě života. Zároveň bylo tělo tiše (nebo někdy i hlasitě) prohlášeno za vnější nástroj duše, bez něhož může duše bez obtíží dále existovat a který vlastně ani nebyl pro člověka příliš potřebný, ba dokonce byl namnoze i přítěží. Inferiorita těla tak byla podepřena i eschatologicky.

Nechci samozřejmě přeslechnout hlasy velkých učitelů církve, kteří se proti tomuto platonizujícímu ohrožení křesťanské antropologie a eschatologie – více či méně úspěšně – bránili. Avšak i takový Tomáš Akvinský, který je všeobecně (a právem) pokládán za teologa, který se ve středověku zřejmě nejvíce zasadil za obnovu důrazně celostního chápání člověka, se neubránil dualistickým názorům, které zpochybňují jeho snahu uvést duši a tělo do nejtěsnějšího spojení.<sup>687</sup> Právě na Tomášovi se dobře ukazuje, že nauka o nesmrtelnosti duše není zdaleka bez rozporů ani tehdy, je-li dovedena na nejvyšší myšlenkovou úroveň. Tyto rozpory se v dnešní době ještě více prohloubily spolu s nástupem přírodovědeckého pohledu na člověka.

Nechci znovu opakovat to, co bylo k problematice duše řečeno v kapitole V/4. Souhrnně lze říci, že dnešní křesťanská nauka o nesmrtelnosti si – chce-li své stanovisko reflektovaně a zodpovědně zastávat – musí položit následující otázky:

1) Je vůbec možné člověka „rozdělit“ na smrtelnou a nesmrtelnou část, respektive: je možné vyčlenit v člověku místo, které může smrt přestát (ponechme nyní stranou skutečnost, že může obstát jediné skrze díky Božímu jednání)?

2) Může duše být nositelem kontinuity člověka?

3) Může duše existovat odděleně od těla?

### **2.3 Záchrana duše ve smrti**

Soudím, že bez jistého dualismu se křesťanská eschatologie neobejde. Přesvědčení o vnitřní dualitě člověka nemusí být spojeno ani se snahou připsat duši božskou dignitu,

---

<sup>687</sup> Již byla řeč o tom, na které vnitřní rozpory Tomášovy eschatologie upozornil G. Greshake (III/1.1.1.).



ani s důkazem její nezávislosti na těle, ani s negativním posuzováním lidské tělesnosti a snižováním jejího významu pro život člověka.<sup>688</sup> Je pouze rozvinutím dvojího východiska:

- 1) naděje, že vztah mezi Bohem a člověkem smrt nemůže přervat;
- 2) faktu, že smrt znamená pro tělo naprostý, neodvratný zánik.

Tato dvě východiska (a *jen* ona) opravňují myšlenku nesmrtelné duše člověka. Překračuje-li něco z člověka práh smrti, pak to může být jedině cosi, co není s tělem jednoduše totožné, jakkoli s ním v průběhu života je pevně spojeno a *jedině* spolu s ním tvoří lidskou bytost. Toto „cosi“ můžeme nazvat nejrůznějším způsobem: lidské „já“, osoba, duše, nitro, jádro člověka atd. Tyto výrazy nelze sice klást na jednu úroveň, protože jimi mohou být označovány dosti odlišné skutečnosti, avšak společně vyjadřují, že člověka nelze redukovat na jeho „materiální“, přesněji: empirický pól, jímž je začleněn do říše (smrtných) živočichů. Tím ještě není řečeno, že onen nadempirický pól je nesmrtelný. Takové tvrzení sice nelze racionálně vyvrátit, ale ani potvrdit; je jistě myslitelné, ale není dokazatelné – ani cestou filosofickou, ani cestou přírodovědeckou. Je výlučně tvrzením teologickým, protože vychází z předpokladu, že jen Bůh dokáže člověka přenést přes práh smrti. Jedině na základě tohoto předpokladu se teologie odvažuje říci, že existuje také něco, co Bůh přes tento práh smrti přenáší.

Jestliže toto „něco“ nazývám duší, jsem si plně vědom všech rizik, které toto slovo a jeho užívání v sobě skrývá. Proto musím ihned připojit několik vysvětlení:

- 1) Duše sice funguje jako nositel identity člověka, protože v sobě uchovává neopakovatelný životní příběh daného člověka. Sama je však zároveň odkázána na Boha, který jediný ji v její identitě udržuje a nese. Tedy: může být garantem identity člověka teprve na základě toho, že garantem *její* identity je Bůh sám. I ze zkušenosti víme, že nejen tělo, ale i naše osobnost prodělává v průběhu života dalekosáhlé proměny a zvraty; přece však každý z nás zůstává tímž člověkem. Identita tedy rozhodně není samozřejmou daností už v životě samotném – jak by jí mohla být ve smrti?

---

<sup>688</sup> Nemůže rehabilitace duše zároveň napomoci k střízlivějšímu pohledu na lidskou tělesnost? 20. století, oslněné znovuobjevením důležitosti těla pro lidský život i pro identitu každého člověka, vehementně hlásalo jednotu lidské bytosti; dnes jsme spíše konfrontováni s *karikaturou* celostního pohledu na člověka, totiž s přeceněním tělesnosti, projevující se například kultem mládí, zdraví a fyzické krásy. Více než gnostizujícího pohrdání světem a hmotou je dnes potřeba se obávat opaku. Přejmenším tvář v tvář tělesně postiženým a nemocným lidem by se mělo křesťanství zbavit ostychu před „nemoderním“ zdůrazněním „péče o duši“. HERBERT VORGRIMLER k tomu poznamenává (*Der Tod im Denken und Leben des Christen*. Düsseldorf: Patmos, 1978, s. 146): „Jak strašlivé by bylo pro mnohé lidi, kdyby jejich individualita a identita byla dána tělem. Můžeme znovu myslet: Dobří a krásní jsou lidé skrze své duše.“

2) Identita ovšem není myslitelná bez kontinuity. Zdůrazňuje-li teologie právem, že celý náš život je bezpečně uchován a skryt jedině v Bohu (Kol 3,3), znamená to přece také, že Bůh tento život skutečně uchovává a udržuje jeho bytí. Duše je pak tím, co Bůh zachraňuje v okamžiku, kdy celek člověka podléhá radikální diskontinuitě – zániku. Člověk ani na jediný okamžik nepřestává být předmětem Božího jednání, a *výhradně* na základě toho smí doufat v nesmrtnost své duše.

3) Ani duše není ve smrti uchráněna náporu diskontinuity: ztrácí své tělo, skrze které se uskutečňovala a žila, a vstupuje do nové formy existence, proměňuje se. Také o duši samotné můžeme říci, že prochází smrtí: cosi v ní zaniká a cosi je uchováno. vždyť každá proměna v sobě obsahuje moment kontinuity a diskontinuity.<sup>689</sup> Jenže zatímco tělo náporu diskontinuity podléhá *zcela*, duše zničena není a „pouze“ se proměňuje.

Tato upřesňující vysvětlení – jakási prolegomena ke každé příští nauce o nesmrtnosti člověka, která bude moci dostát reformačním principům - přirozeně nemohou (a ani nechtějí) proniknout do tajemství smrti. Pouze mají ukázat, že pojem duše je pro její promýšlení nezbytný. Všechny zprostředkující cesty, které na jedné straně odmítají nezničitelnost duše a na druhé straně se vyhýbají radikálně celostní smrti, nejsou uspokojivé. Užití pojmu duše naši problematiku sice neusnadňuje, ale zbavuje ji alespoň různých polovičatých a nedůsledných řešení.

Na druhé straně ovšem rozumím protestantské nedůvěře vůči pojmu duše a nemohu přehlédnout, že mnozí autoři se věcně velmi přibližují pojetí, jež tu bylo právě předloženo, i když sami by rozhodně nechtěli být řazeni mezi obhájce nesmrtnosti duše. Nelze po nich samozřejmě požadovat, aby takřkajíc „přiznali barvu“ a doznali, že vlastně mají na mysli nesmrtnou duši, ale pouze se to zdráhají otevřeně říci. Dokud teologická *antropologie* na základě kritického zkoumání užívání pojmu duše v křesťanské tradici nepředloží *teologické* vymezení duše, nezávislé na té či oné filosofické tradici, není možné tento pojem prostě „zavést“ ani v eschatologii.

Před křesťanským myšlením tak v současnosti stojí zásadní úkol vydat počet ze svého mluvení o duši. Protože teologická nauka o člověku byla od počátku doprovázena filosofickou reflexí, která nabývala různých podob podle toho, se kterými filosofickými proudy vstupovalo křesťanství do rozhovoru, je nesnadné určit, co je vlastně trvalým „propriem“ křesťanského pohledu na duši, a co je již jeho sekundárním a proměnlivým filosofickým rozvinutím. Toto určení je ale dnes obzvlášť naléhavé, neboť empirické zkoumání toho, co bylo tradičně nazýváno duše, již dnes plně převzala psychologie a

---

<sup>689</sup> Na to v eschatologických souvislostech upozornil např. PIET SCHOONENBERG: „Proměna nevzniká tím, že substrát zůstává identický a vlastnosti se mění; to, co se mění, zůstává spíše celé samo sebou v celostné proměně.“ (Und das Leben der zukünftigen Welt. In: SCHOONENBERG, PIET; BERGER, H. H.; BERGER, W. J.: *Leben nach dem Tode?* Köln: Bachem, 1972, s. 93)

jiné přírodní vědy, a z filosofického diskursu se duše od dob osvícenství začala postupně vytrácet. V této situaci křesťanství zápasí o „teologii duše“, která se ovšem neuzavírá filosofické reflexi. Domnívám se, že skrze slovo „duše“ lze vhodně vyjádřit, že jedinečné lidské „já“ je povoláno do věčného dialogu s Bohem, pro který ani hřích, ani smrt neznamená poslední mez. Na Boží oslovení člověk odpovídá vírou, modlitbou, chválou, bohoslužbou - nebo je naopak ve své uzavřenosti do sebe ignoruje a vzpírá se mu. Avšak toto oslovení samo zůstává i navzdory lidské nevěře, a na jeho základě je člověk duší, schopnou Boha poznat a milovat. Duše znamená stát před Bohem a být jím milován způsobem, který nemá v mimolidském stvoření obdobu. Podstatné přitom ale je, že člověk nemůže být pro Boha otevřen a být jeho partnerem, pokud ho Bůh k tomuto partnerství neuschopňuje. Bůh sám dává člověku skrze Ježíše Krista účast na svém věčném životě. Člověk je tedy duší jediné ve své naprosté odkázanosti na Boha.

Toto rozpoznání může být upřesněno také pneumatologicky: právě Duch svatý uchopuje člověka a činí z něj Boží protějšek. Dar Ducha je ale zároveň anticipací zaslíbené budoucnosti, průlomem eschatologické Boží obnovy stvoření skrze Ducha do naší přítomnosti. Pneumatologicky lze vyjádřit, že spása člověka je vskutku „extra nos“ (Duch není pro člověka nikdy disponibilní, nikdy se nestává jeho „vlitou“ kvalitou), avšak zároveň člověka skutečně vtahuje do Božího trinitárního života, z něhož člověka nemůže vytrhnout ani smrt. Duch sám (nikoli abstraktní všemohoucnost, která dokáže vytvořit dokonalého dvojníka nás samotných) tedy zaručuje kontinuitu mezi smrtí a vzkříšením tím, že nás uprostřed smrti uchovává.

### **3. Post mortem**

#### **3.1. Mezistav**

Jak už bylo zdůrazněno, otázka mezistavu není pouze „technickým“ problémem, jak harmonizovat (již v Novém zákoně se ohlašující) rozpor mezi očekáváním vzkříšení z mrtvých na konci času na jedné straně a setkání s Kristem ve smrti na straně druhé. Diskuse o teorii vzkříšení ve smrti ukázala, že se s v problematice mezistavu koncentrují základní eschatologické otázky, jež rozhodně nelze označit za sekundární a podřadné.

Jako nejzávažnější z nich se ukázala být otázka vztahu mezi spásou jednotlivce a univerzálním dovršením dějin a kosmu. Eschatologie 20. století znovu objevila a podtrhla neoddělitelnou spjatost obojího, která je sice samozřejmostí v bibli, ale v pozdějším teologickém vývoji byla stále více zatlačena do pozadí ve prospěch individuální posmrtné blaženosti nesmrtelné duše. Tento vývoj měl nepochybně neblahé

důsledky. Je-li totiž posledním cílem, k němuž se upíná křesťanská naděje, spása vlastní duše a nikoli vykoupení celých lidských dějin se vším, co k nim náleží, pak tyto dějiny přestávají být něčím, co je hodno spásy. Teologie naděje právem obvinila křesťanství, že se stalo netečným k pozemským problémům a snahám o proměnu společenských struktur. Ve zbožnosti, orientované čistě na postmortální oblast a rezignující na očekávání příchodu Božího království do *tohoto* světa, se svět stává pouhým „slzavým údolím“, o jehož zlepšení je marné usilovat a jímž je potřeba se pouze protřpět. Teprve smrt se stává branou k pravému životu, vysvobozením z pout pozemského světa, který je zcela propadlý zlu.<sup>690</sup> Co jiného se však za tímto pohledem na svět skrývá, než egoismus spásy, toužící nikoli po vysvobození *tohoto světa*, nýbrž z tohoto světa?

Pozoruhodné ovšem je, že teologové 20. století ve snaze zdůraznit univerzální charakter spásy nakonec dospěli ke dvěma protichůdným eschatologickým modelům: jedni podrželi a nově interpretovali tradiční bipolární model, druzí se rozhodli smrt člověka a vzkříšení z mrtvých na konci věku synchronizovat pomocí inkomensurability nadčasového eschatonu a lineárních dějin. Spadá-li smrt každého jednotlivce vjedno se „posledním dnem“ nacházejícím se mimo čas, ve věčném eschatonu, pak se zdá, že je tím překonána rozdvojenost eschatologických dějů, a tak konečně sjednocena (mezistavem údajně roztržená) individuální a univerzální eschatologie. Je tomu ale vskutku tak?

Na základě všeho, co bylo k této problematice dosud řečeno (srv. především IV/3.), jsem přesvědčen, že je tímto řešením dosaženo pravého opaku toho, co bylo původně zamýšleno. Rozdvojenost mezi individuálním a univerzálním je pouze nahrazena novou rozdvojeností – totiž mezi probíhajícími dějinami a dějinami dovršenými. Každý lidský životní příběh se pak ocitá simultánně ve dvou časových podobách – v plynoucím čase zde a nyní a zároveň v eschatonu, kde jsou všechny okamžiky daného života již shromážděny v jediném věčném „nyní“. Smrt tak znamená opuštění časového bytí a jeho definitivní nahrazení dovršeným atemporálním bytím.

Navzdory všemu ujišťování zastánců tohoto eschatologického modelu je potřeba se ptát, jaký smysl mají potom probíhající dějiny s každým jednotlivým lidským životem, když už od věčnosti u Boha existuje jejich dovršený duplikát. Vzniká analogická nesnáz jako v případě teze o celostní smrti: skutečnost je degradována v nesmyslné divadlo, které by ani nemuselo být a – kvůli nezměrnému utrpení, jež v něm vládne – ani být nemělo. Smrt se opět stává vítanou branou do blaženosti, protože mrtví mají již nyní účast na plnosti věčného života.

---

<sup>690</sup> MOLTSMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, <sup>13</sup>1997, s. 16, 178-179, 330.

Největší slabinou této koncepce je její neudržitelné chápání věčnosti a věčného života. Jednostranně je zdůrazněna její nad-časovost, v níž není zohledněno Boží doprovázení dějin a zasahování do nich, celou Boží cestu s člověkem, která sice vrcholí v Ježíši Kristu, ale která ani tehdy nekončí. Boží dějinné jednání s člověkem propůjčuje dějinám jejich hodnotu a váhu a ukazuje nejen Boží nad-časovost, ale i jeho spolu-časovost. Proto ani člověk ve smrti nemůže být prostě vytržen z dějin a postaven na jejich „věčný“ konec. Naopak se i po smrti spolu s Bohem nachází „na cestě“ k Božímu království.

Názor, že okamžik smrti a eschaton jsou od sebe soteriologicky a tedy i časově odděleny, tedy nevyovídá nic jiného, než že univerzální dovršení bude možné jedině tehdy, když budou probíhající dějiny a všechny lidské příběhy ukončeny. A naopak: dokud zde na zemi dějiny nejsou u konce, není možné, aby kdesi na druhé straně smrti již spočívaly v Božím království. Mezičas mezi Kristovým vzkříšením a jeho druhým příchodem (ať už si ho představujeme jakkoli) musí být podržen i v úvahách o údělu zesnulých, kteří sice již jsou u Pána, ale ani oni se (spolu s Kristem) zatím nenacházejí v dovršeném světě. Mezistav zemřelých není nouzovou výpomocí teologů, nýbrž nezbytnou implikací poznání, že společenství živých a mrtvých společně očekává definitivní vítězství Krista nad mocnostmi hříchu a nicoty, které zde na zemi stále působí a do konce věku budou působit. Mrtví nemohou být ve stavu blaženého naplnění, pokud jejich sestry a bratři zde na zemi trpí a bojují.

Toto tvrzení samozřejmě musí být beze zbytku použito i proti katolickému učení o nenarušené blaženosti duše ve zření Boha ještě před vzkříšením a koncem věku. Tato představa totiž devaluje Boží eschatologické jednání na konci času a připouští privátní blaženost bez druhých. Bytí u Pána, které očekávají křesťané, není posledním cílem a vlastním předmětem naděje, protože má pouze interimní charakter – nehledě na to, že mezistav nemusí být jen stavem intenzivní blízkosti s Bohem, ale může být (pro některé) i bolestným odloučením od něj.

Otázka času zesnulých je z pohledu nás – pozůstalých – nezodpověditelná. Lutherův obraz „spánku“ duše sice může být instruktivní, neboť podtrhuje deficitnost a interimnost mezistavu, avšak nelze ho pokládat za „řešení“ této problematiky. Čas jako „prostor“ realizace svobody nepochybně po smrti neexistuje. Zároveň ale není možné říci, že je pro mrtvé čas zrušen, a tak je mezičas mezi jejich smrtí a vzkříšením dán pouze naší omezenou časovou perspektivou. G. Lohfink správně poukazuje na naše „zajetí“ v čase, kvůli kterému si nedokážeme představit nic jiného, než pozemský lineární čas. Avšak v tomto poznání je málo důsledný, protože vedle času zná už jen pouhé bezčasí, které je opět pouze projekcí časově determinované bytosti do eschatonu. Jestliže Lohfinkovo pojetí odmítám, pak nikoli proto, že bych mohl nabídnout nějakou lepší koncepci „času“ zesnulých – i ta (a každá jiná) by nezbytně byla pouhou projekcí.

Odmítnutí je vedeno důvody *teologickými*: nelze připustit paralelní existenci dějinné a dovršené skutečnosti. Naše pozemské bytí nepochybně připouští pouze omezenou perspektivu „zevnitř“ dějin, avšak je potřeba mít na paměti, že právě přítomné dějiny jsou místem Božího jednání. Proto není možné, aby Bůh simultánně a již od počátku stvoření měl co do činění s již dovršenou podobou našeho světa. Dokud svět existuje v dějinách, nemůže být ještě – kdesi na onom světě u Boha - dovršen.

K tomu přistupuje závažný *antropologický* aspekt: Člověk – má-li zůstat člověkem - nikdy nemůže přestat být omezenou a konečnou bytostí. Když je po smrti zbaven svého pozemského časového bytí (stejně jako je zbaven svého těla), nestává se „věčným“ na způsob platónské ideje – nehledě na to, že započatá věčnost (rozuměj: započatá *bezčasá* věčnost) je *contradictio in adiecto*. Člověk zůstává člověkem i po smrti, a zůstává jím i tehdy, když získává podíl na Božím věčném životě. Právě proto, že ve společenství s Bohem člověk zůstává reálným Božím protějškem a nerozplývá se jako kapka v moři Boží věčnosti, ani není uchován pouze jako dokonalý záznam v Boží paměti, zůstává uchována i jeho konečnost a omezenost.

### 3.2. Kde jsou naši zesnulí?

Nikoli mezistav jako takový, ale otázka, v jaké *podobě* budou zesnulí po smrti existovat, je otázkou teologicky *druhořadou*. Je jasné, že právě ona otevírá prostor pro zbožnou fantazii, a proto je jistě na místě obezřetnost. Přesto – nebo právě proto – si ji ale teologie musí položit.

Ti zastánci teze celostní smrti, kteří neakceptují atemporální pojetí vzkříšení ve smrti, předpokládají, že mrtví sice existují, avšak pouze v Boží paměti. Je potřeba zdůraznit, že myšlenka Boží mysli či paměti nechce sloužit jako pouhý „zaplnovač mezer“ poté, co se eschatologie definitivně rozloučila s klasickou představou nesmrtelné duše. Obhájci této myšlenky poukazují na její biblický původ: bible podle nich ideu nesmrtelné duše prostě nepotřebuje, protože má jiné nástroje pro to, aby vyzdvihla uchování kontinuity člověka navzdory všem životním zvrátům stejně jako navzdory samotné smrti – takové, které nejsou výpůjčkou z cizích tradic, nýbrž organicky vyrůstají z víry Izraele v Hospodinovu věrnost a dobrotu.

Toto upozornění by současná systematická reflexe jistě měla brát vážně a dříve, než přistoupí k tvorbě vlastních pojmů, by měla vyčerpat myšlenkové bohatství, které bible samotná nabízí a které nelze s demytologizující nadřazeností označit za nepoužitelné a pro současného člověka nesrozumitelné. Pokud je ovšem myšlenka Boží paměti užívána jako (alespoň nepřímá) opora pro teorii celostní smrti, pak se jedná o typickou „eis-egezi“, která je stejně průhledně účelová, jako hledání „důkazů z Písem“ pro nesmrtelnou duši. Uvědomují si vůbec ti, kdo se zaklínají Boží pamětí, co vlastně

říkají? Je skutečně „biblické“, ztotožňujeme-li Boží paměť s registrem všech údajů o našem životním příběhu, podle nichž bude na konci času stvořen náš dokonalý duplikát? Není naopak Boží paměť vždy již stvořitelskou mocí, která dokáže uchovat *člověka*, nikoli pouze informace o něm?

Boží pamatování, které není pouhou (byť dokonalou a naprosto přesnou) evidencí lidského života, nýbrž je vždy stvořitelským, života-dárným uchováváním a opatrováním, implikuje skutečnou *existenci* subjektu. Boží paměť se od té lidské liší právě tím, že není jen *vzpomínkou* (navíc velice nepřesnou a vždy částečnou), která zemřelému nikdy nedokáže vrátit život a sugeruje pouhou iluzi nesmrtelnosti. V Boží mysli není člověk uchován jen jako „soubor dat“, na základě kterého pak proběhne vzkříšení, nýbrž jako skutečný *člověk*. Tento kreatorní aspekt Boží paměti by dle mého soudu mohl zprostředkovat rozhovor mezi zdánlivě nesmiřitelnými eschatologickými pozicemi.

Tím nechci tvrdit, že podstatou sporu mezi odpůrci a zastánci nesmrtelné duše je vlastně jen *sémantické* nedorozumění, které se při bližším pohledu ukazuje jako irelevantní. Avšak jsem přesvědčen, že existuje možnost dorozumění mezi (spíše protestantským) důrazem na exkluzivitu Boží záchrany ve smrti (Boží „paměť“) a (spíše katolickým) důrazem na kontinuitu člověka: je to Bůh, kdo uchovává v paměti naše „jméno“ (v biblickém smyslu<sup>691</sup>), ale toto jméno není jen vnější údaj o nás, ale my sami, naše skutečná existence – nově konstituovaná a uchovaná Bohem. Hovoříme-li o Boží paměti, musíme zároveň hovořit o našem *reálném* (nikoli virtuálním), jakkoli pro nás nepředstavitelném bytí u Boha.

Zcela matoucí je proto hovořit o nesmrtelném *vztahu* mezi člověkem a Bohem, pokud není zároveň řečeno, že Bůh má svůj protějšek, skutečný předmět svého jednání. Tedy: nesmrtelný není jen vztah, ale i člověk sám. „Boží Duch nenahrazuje Já člověka, neruší ho, nýbrž ho ustavuje a buduje tím, že s ním jedná.“<sup>692</sup> Toto „já“ lze nazvat duší, která je sice Božím působením vždy nově aktualizována, ale sama není pouhým vztahem. Boží „extra nos“, které je nezbytným předpokladem našeho bytí, nepohlcuje člověka, ale naopak ho konstituuje. Jedině *zkarikovaný* princip ospravedlnění může ospravedlnit zánik lidského subjektu ve prospěch Boha-Molocha, který vedle sebe nesnese prostor pro samostatnou existenci skutečného partnera, nýbrž vše kolem sebe absorbuje do svého absolutního bytí.

---

<sup>691</sup> „Věčné jméno“ (Iz 43,1), zastupující nezaměnitelnou identitu člověka, není jen mrtvá vzpomínka. „Pokud člověk má jméno, žije. Je-li jeho jméno zapomenuto nebo odstraněno, je mrtev.“ (BERGER, KLAUS, *Ist mit dem Tod alles aus?* Stuttgart: Quell, 1997, s. 83)

<sup>692</sup> HERRMANN, CHRISTIAN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, s. 61

### 3.3. Duše a vzkříšení těla

Člověk po smrti tedy skutečně existuje jako subjekt, nikoli pouze jako objekt v něčí mysli. Znamená to tedy, že po smrti dále existuje lidská duše oddělená od těla?

Při zodpovězení této otázky si nevystačíme bez několika terminologických ujasnění. Zatím byla duše pouze označena za nositele identity a kontinuity člověka přes práh smrti a odlišena od těla, které podléhá smrti. Aby však nositelem identity vskutku mohla být, musí sama být odlišitelná od duší jiných lidí, musí být specificky „mou“ či „tvou“ duší, a tedy v sobě musí mít zapsán nezaměnitelný a neopakovatelný životní příběh, který identitu člověka konstituuje – samozřejmě za předpokladu, že je tato identita primárně uchována Bohem samotným, na nějž je duše po smrti zcela odkázána. Proto je možné říci, že si duše s sebou „nese“ také svou tělesnost, protože právě v těle a skrze tělo člověk pozemsky existoval. To, co se odehrálo v těle, se trvale vepsalo i do duše.

Tato tělesnost, která je duši nezbytně imanentní, však podle mého názoru nemůže být zaměňována s tím, co bible nazývá vzkříšením. Vzkříšení je nerozlučně spojeno s univerzálním dovršením celého stvoření, a tedy i dovršením hmoty – byť je pro nás toto dovršení zcela nepředstavitelné. Pravé pohoršení křesťanské zvěsti nesmí být odstraněno: Nejen lidská duše, ale *celý člověk* se vším, co k němu patřilo, bude vtažen do eschatologického naplnění. Je-li vzkříšení těla gnostizujícím způsobem spiritualizováno, je tím zpětně vržen stín i na přítomnou existenci a funkci těla v lidském životě. Jedině je-li podržen *interimní* charakter mezistavu nejen vzhledem k dovršení plnosti počtu spasených, ale i vzhledem k lidské *tělesnosti*, může křesťanství čelit svůdnému platonismu. Celostní antropologie a eschatologie není ohrožena samotnou myšlenkou mezistavu duše, nýbrž teprve tímto zaměňováním předposledního za poslední.

Aniž bych se chtěl podrobněji zabývat problematikou vzkříšení, musím alespoň poznamenat, že požadavek vykoupení a obnovy celého člověka rozhodně nemusí vést k představě „numerické“ identity pozemského a vzkříšeného těla. Předpokladem vzkříšení není existence nějaké (ostatně velmi těžko definovatelné a identifikovatelné) „části“ našeho nynějšího těla. Vzkříšení těla sice nebude „*creatio ex nihilo*“, protože Bůh obnoví *tento* svět, své prvotní stvoření, avšak vzkříšené tělo nebude „navazovat“ na žádný pozůstatek našeho těla, v němž nyní jsme. Jestliže Ježíšovo pozemské tělo skutečně bylo proměněno v tělo oslavené, pak se jedná o singulární, neopakovatelnou událost v dějinách spásy, jež sice předjímá eschatologické dovršení, ale není jeho prototypem. Nositelem identity člověka je duše, sama nesená Božím vztahem k ní. Tělo sice v průběhu života lidskou identitu bezpochyby spolukonstituuje, ale protože samo nakonec podléhá nevyhnutelnému zániku, zůstává pro identitu subjektu po smrti



konstitutivní už jen jeho trvalý „otisk“ v duši. Navíc posmrtná podoba těla, které by podle zastánců numerické identity mělo být transformováno do oslavené podoby, rozhodně nereprezentuje *celek* člověka (o který přece ve vzkříšení jde!), nýbrž jen poslední fázi vývoje jeho těla, spějící navíc k úplnému zániku. Duše naopak v průběhu života dozrává a právě ve své zralé, životním příběhem prokreslené podobě je nositelem identity subjektu.

### 3.4. Budoucnost světa

Oprávněné odmítnutí spiritualizace spásy jistě nesmí vést k naivnímu vykreslování „nové země a nového nebe“ jako jakési vylepšené verze našeho světa a pozemského těla. Vezmeme-li vážně „totaliter aliter“ toho, co Bůh pro své stvoření na konci času připravil, musíme doznat, že je pro nás dovršená hmota zcela nepředstavitelná. Jestliže ale zároveň nechceme rezignovat na možnost dovršení hmotného světa o sobě a v sobě, pak jsme postaveni před otázku: Smíme vůbec ještě hovořit o budoucnosti *tohoto* světa a *této* země, když tím máme ve skutečnosti na mysli něco totálně jiného? WILFRIED JOEST se právem ptá, zda máme vůbec právo nazývat zemí něco, co je zcela odlišné od toho, co nyní nazýváme zemí, a zda má za těchto okolností vůbec smysl rozlišovat mezi *vykoupením* země a jejím *zničením* a nahrazením čímsi neznámým, pro co zatím nemáme ani jméno: „Čím se liší svět, v němž bude vše nepředstavitelně jiné, od nějakého jiného světa, který už nebude tím, v němž nyní žijeme?“<sup>693</sup>

Otázka, zda vůbec smíme doufat v dovršení *tohoto* světa, má také závažné *etické* konsekvence: Proč bychom se měli zasazovat o proměnu našeho světa, když přece víme, že jednou projde tak radikální transformací, že si jeho novou podobu nejen vůbec nedokážeme představit, ale vlastně pro ni ani sami nemůžeme nic udělat. Naděje v příchod Božího království tím zcela ztrácí motivační význam pro lidské jednání – stejně jako v anihilacionistické eschatologii, kterou hlásala staroluterská ortodoxie. Naděje pro tento svět a naděje ve svět budoucího věku se pak zcela rozcházejí; imanentní a transcendentní budoucnost jsou dvě naprosto odlišné veličiny, které nesmějí být zaměňovány. Křesťan sice může a má pracovat na prosazení spravedlnosti a míru ve světě, ale musí si přitom být vždy vědom toho, že eschatologická budoucnost světa je na jeho jednání zcela nezávislá a nemůže k ní tedy ani v nejmenším přispět, protože se zcela vymyká všemu, co je zde na zemi lidskými silami dosažitelné. Smysl společensko-politicko-ekologického angažmá tím sice není zpochybněn, avšak získává zcela jinou pointu. Cílem není - alespoň parciálně, třeba jen nepatrně - přiblížit tento

---

<sup>693</sup> Hoffnung für die Welt? Überlegungen zur Sache und Sprache universaler Eschatologie. In: ROLOFF, JÜRGEN; ULRICH, HANS G. (Hg.), *Einfach von Gott reden. Festschrift für Friedrich Mildenerger zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994, s. 232.

svět Božímu království, protože něco takového je vzhledem k jeho naprosté transcendentnosti zcela nemožné. O proměnu světa mohou usilovat jen proto, abych tento svět učinil relativně snesitelnějším pro své bližní a snad i pro budoucí generace.<sup>694</sup>

Ukazuje se tedy, že radikálně diskontinuitní eschatologie nejen nedokáže vysvětlit dovršení člověka, ale není udržitelná ani v případě dovršení lidského světa. „Totaliter aliter“ nové země není absolutní. I zde je nutné trvat na kontinuitě v diskontinuitě: dílo každého z nás – obstojí-li ovšem v ohni Božího soudu (1Kor 3,15) – zůstává před Bohem nezapomenuto; každý čin, který přispěl k prosazení Boží vůle ve světě, je takříkajíc „stavebním kamenem“ Božího království, neboť bude nějakým způsobem „zahrnut“ do dovršení spásy; plody naší víry a lásky vstoupí spolu s námi do eschatonu. Nic konkrétnějšího o tom říci nelze.

Nemám prostor k tomu, abych se podrobněji vyjadřoval k otázkám univerzální eschatologie. Chci jen varovat před tím, aby se z pojmů „tělo“, „hmota“ a „svět“ nestaly prázdné, bezobsažné formule, které jsou sice z úcty k nepopíratelné biblické naději v „novou zemi“ dále užívány, ale které ve skutečnosti už dávno ztratily svůj původní význam. Tak je tomu každopádně u Greshakeho a jeho stoupců, kteří předpokládají, že hmota bude dovršena pouze v modu lidské „Leiblichkeit“, tj. jako vnitřní moment každého jednotlivce, zatímco její materiálně-fyzikální podoba (spolu s lidským světem a celým vesmírem) zůstane pouhým „vyhořelým“ zbytkem, jehož budoucnost nám může být zcela lhostejná.

### 3.5. K očištění

Chce-li nauka o očištění pouze říci, že nezbytnou podmínkou účasti člověka na věčném životě v ničem nenarušeném společenství s Bohem je radikální proměna, která v sobě zahrnuje i odstranění všeho, co člověka odcizuje od Boha, od jeho bližních a sebe samotného, pak musí být nezbytnou součástí *každé* (tj. nejen katolické) eschatologie, která pojímá spásu jako skutečné (a nikoli jen vnějšně deklarované) vysvobození člověka z moci zla. Zároveň ale musí být zdůrazněno, že této proměny není člověk schopen, protože se sám nedokáže z pout vlastního hříchu vymanit. Na otázku, *jak* konečné očištění proběhne, tedy smíme pouze odpovědět, že bude cele v Božích rukou. Tvrdí-li někteří katoličtí teologové, že očištěním (a možná bolestivým)

---

<sup>694</sup> Dilema konkretizovatelnosti „nové země“ pregnantně vystihuje HELMUT LAMPARTER: „Buď přenášíme zdejší představy na nový Boží svět s pochybným výsledkem, že se obsah biblické naděje dostane na stejný stupeň s představami o zánětu, které pramení z lidského toužebného myšlení a nemohou to nikterak popřít. Nebo se vzdáme každého obsahového popisu budoucího světa a stáhneme se k existenciálnímu postoji naděje, přičemž pak ovšem příliš nezůstane z moci, která přemáhá svět a smrt a která je znakem biblické naděje.“ (*Hoffnung*, s. 143-144)

„ohněm“ je samotná Boží přítomnost, která člověka přetaví do podoby pravého Božího obrazu, pak jim v tom evangelická teologie může jen přitakat.

Dále však můžeme vyznat jen naše „ignoramus“. Především je třeba varovat před všemi analogiemi s pozemskou cestou věřícího: nejen na základě všeobecného principu „totaliter aliter“ posmrtné existence, což by také mohl být úhybný manévř k rezignaci na jakékoli eschatologické úvahy, ale především z důvodů hamartiologických. Jak zdůraznil už Althaus, pozemská cesta pokání a boje s hříchem zde na zemi nikdy nemůže dospět do svého cíle; všechna vítězství jsou jen parciální vítězství, která jsou doprovázena dalšími hrozbami a svody. Jestliže „hřích“ jakožto moc nad člověkem nakonec bude odstraněn, pak nikoli zde na zemi, a tudíž ani pozemským způsobem. K tomu se může i katolická teologie připojit svým tvrzením, že smrt jakožto konec „poutnického stavu“ ukončuje také další možnost realizace vlastní svobody a tedy i pokání. O člověku je již rozhodnuto: kam strom spadl, tam zůstává ležet.

Tím není vyloučeno, že se člověk po smrti může dále proměňovat, ale právě už ne cestou vlastních rozhodnutí a činů. Definitivní vykoupení bude něčím *kvalitativně* jiným, než jen prostým pokračováním pozemského pokání. Zda toto vykoupení bude postupné, procesuální, či se naopak odehraje v jediném okamžiku, nevíme. Tradiční teologie umísťovala očistec do mezistavu mezi smrtí a vzkříšením; v současné katolické teologii se objevuje tendence spojovat očistec se samotnou smrtí jakožto okamžikem setkání s Bohem; protestantská teologie pak většinou jako jediný modus definitivní transformace člověka vyhrazuje vzkříšení a tím akcentuje svrchovanost a exkluzivitu Božího jednání. Všechny tyto přístupy *mohou* vystihovat nějaký pravdivý moment dovršení spásy člověka – nic více.<sup>695</sup>

Proto je nutno odmítnout jak představu posmrtných trestů, tak myšlenku lidské kooperace na svém vlastním vykoupení. Člověk samozřejmě „řká“ ke svému očišťování svobodné „ano“, pakliže již za svého pozemského života řekl „ano“ k Bohu. Toto „ano“ víry – která je ale sama Božím dílem v nás! – je jedinou a postačující podmínkou našeho spasení. Žádné další „satisfactio“ ani „satispassio“ kromě toho Kristova, které ve víře vyznáváme, nemůže naši transformaci v pravé Boží syny a dcery nijak ovlivnit. Ovlivnit ji nemohou ani naše přímluvné modlitby – ty pouze mohou odevzdat naše zesnulé blízké do Božích rukou, kde je o ně dobře postaráno.

Není snad zapotřebí připomínat, že očistec nesmí být dezinterpretován jako jakási „druhá šance“, díky níž by člověk mohl zpětně napravit něco, co se mu v životě nezdařilo, nebo dokonce zvrátit svůj konečný úděl. Toto vulgární pojetí, které ovšem

---

<sup>695</sup> „Přirozeně nemůžeme Bohu zakazovat, pokud by se mu třeba zalíbilo, aby ospravedlněné ještě také postupně přiváděl k dokonalosti jejich života. Avšak o tom nevíme nic.“ (BEISSER, FRIEDRICH, *Hoffnung und Vollendung*, Gütersloh: Mohn, 1993, s. 316)

nemá oporu v oficiální nauce katolické církve, navíc snadno může svést k myšlence převtělování, která je s křesťanskou eschatologií neslučitelná. Je-li smrt ukončením a zpečetěním životního příběhu, pak po smrti neexistuje žádná možnost tento příběh dále psát (proto je přinejmenším zavádějící hovořit o posmrtném životě). Pokud metafora spánku duše chce vyjádřit pouze toto, pak může být nápomocná: zesnulí nemají žádné nové „zkušenosti“ v pozemském smyslu, které by je mohly ještě dále formovat (jak se obává Pannenberg) a nevyvíjejí ani žádnou „aktivitu“; pouze spočívají v Božím pokoji. Jejich eventuální očišťování (pakliže je chceme situovat právě do mezistavu) žádným pokračujícím zráním a mravním vývojem právě *není*. Jinou otázkou je, zda i mrtví (zvláště ti, kdo neměli možnost se setkat se zvěstí o Kristu) mohou být zasaženi evangeliem. 1Pt 4,6 chápu jako krajní výpověď, která má podtrhnout univerzalitu konečného soudu: protože evangelium bylo zvěstováno všem, nemůže nikdo z lidí, kteří kdy žili na zemi, uhýbat před odpovědností před Bohem. Vyvozovat z tohoto singulárního místa možnost dodatečného obrácení pro ty, kdo Krista vědomě odmítli, dle mého soudu nelze.

### 3.6. K adekvátnosti různých eschatologických modelů

Vezmeme-li vážně Rahnerovo upozornění, že eschatologie není „reportáž“ o budoucích událostech, nýbrž výraz naší víry v dovršení přítomné spásy, pak se všechny eschatologické modely, jež tu byly představeny, mohou jimi intendované skutečnosti (obsahu křesťanské naděje) pouze více či méně *přibližovat*. To je především varování pro zastánce jednotlivých názorových pozic, kteří si vzájemně předhazují různé aporie a myšlenkové obtíže a v zápalu polemiky zapomínají, že se *všichni* pohybují nikoli v rámci precizního „učení o posledních věcech“, nýbrž toliko „v horizontu obrazů naděje, jejichž myšlenkové diferenciaci jsou nutně stanoveny hranice“<sup>696</sup>. Je pravda, že jsem ve své práci několikrát zdůrazňoval, že teologie nesmí couvnout před pečlivým promýšlením svých obsahů a že ani eschatologie není vyvázána z povinnosti „vydat počet ze své naděje“ (1Pt 3,15). Na tomto požadavku nehodlám nic měnit: eschatologie totiž tváří v tvář svému nelehkému úkolu snadno podléhá myšlenkové pohodlnosti a obrazy křesťanské naděje rozpouští ve všeobecné „šifry“, pod nimiž si už nelze nic konkrétního představit, a které proto už nemohou být nijak nápomocny zvěstování evangelia a v horším případě toto evangelium dokonce zamlčují a zatemňují. Hlásání Bohem sice garantované, ale jinak zcela bezobsažné a nicneříkající budoucnosti, už není skutečným zaslíbením, nýbrž jen teologickou abstrakcí, pozbývající svou závaznost i existenciální závažnost.

---

<sup>696</sup> RUH, ULRICH, Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie. *HerKor* 33 (1979), s. 242

Přesto však poctivá snaha o myšlenkovou rekonstrukci eschatologické budoucnosti nesmí podlehnout hybris „předpovědí“, v nichž se vytrácí nedisponovatelnost a nekalkulovatelnost Božího spásného jednání.

#### 4. Otázka zdůvodnění nesmrtelnosti člověka

Pojem „dialogická nesmrtelnost“, který se objevuje v katolické eschatologii posledních desetiletí (zejména ve spojení s koncepcí J. Ratzingera), by mohl sloužit jako souhrnné označení pro téměř všechny současné pokusy o zdůvodnění posmrtné existence člověka. Jejich jednotlivé pojmy či myšlenkové figury se mohou různit, ale společné jim zůstává přesvědčení, že člověk může překonat svou smrt jedině díky svému mimořádnému a zároveň neodvolatelnému vztahu k Bohu, díky Božímu oslovení, které konstituuje člověka jako Boží protějšek, schopný Bohu odpovědět. Jednoduše řečeno: není to *člověk*, kdo ve smrti sám sebe zachraňuje, nýbrž Bůh, který člověka drží nad propastí totálního zániku.

Dialogické či relacionální zdůvodnění nesmrtelnosti člověka tedy akcentuje *Boží* svobodné a nevynutitelné jednání, které člověka uchovává v životě i ve smrti. Člověk umírá nikoli do „bezevztahovosti“ (Jüngel), nýbrž je ve smrti odkázán právě na svůj vztah k Bohu. Avšak co se stane s člověkem, který tento vztah vědomě vypověděl, který se vůči Bohu uzavíral, ignoroval ho, nebo ho popíral? Má smysl hovořit o dialogické nesmrtelnosti tam, kde se člověk dialogu vzpírá? Může takový člověk vůbec ve smrti obstát? Odpovíme-li „ano“, pak si ovšem musíme ujasnit, o jaké nesmrtelnosti tu vůbec hovoříme a co ji zakládá.

Je samozřejmě též možné odpovědět „ne“: „Bezbožní“ ve smrti prostě zanikají, plným právem pro ně platí teze celostní smrti, protože svůj vztah k Bohu vypověděli, a nemohou tedy očekávat, že je Bůh ve smrti zachrání. Pak by ovšem pro ně smrt vlastně znamenala vysvobození, protože by se za své činy nemuseli zpovídat před Bohem a nenesli by žádné následky za svůj pervertovaný život. Jejich anihilace (a vyloučení z věčného života, čehož by si ovšem sami jakožto neexistující nebyli vědomi) by byl jejich jediný „trest“. Proti tomu ovšem bible jednoznačně trvá na tom, že *každý* člověk bude muset vydat počet ze svého prožitého života: anihilace by byla každopádně únikem před Božím soudem. Připomeňme, že tímto únikem by byla i v případě, že by tito lidé byli na konci času vzkříšeni k soudu, protože by to právě už nebyli *oni*, kdo před Božím soudem stanou.

Posmrtná existence „bezbožných“<sup>697</sup> tedy teologii přivádí k zamyšlení nad tím, jak může být myšlena nesmrtelnost vskutku univerzálně. Nejsnazší řešení, které nabízí zejména katolická eschatologie, je *protologické*: každý člověk je nesmrtelný právě proto, že je *člověk*, tedy bytostí stojící neodvolatelně před Bohem. Svým hříchem se člověk nemohl natolik vzdálit Bohu, že by sám ne sebe přivodil absolutní zničení. I navzdory hříchu nepřestává být dobrým Božím stvořením: Bůh ho uchovává jako svůj protějšek i ve smrti. Boží uchovávající a stvořitelské jednání jde dokonce ještě dál: nechce člověka nechat jako torzo (totiž duši bez těla), nýbrž ho chce jako osobu se vším, co k ní náleží, tedy i s tělem. *Proto* – a nikoli primárně kvůli soudu – ho křísí z mrtvých, a navrácí mu tak celostní podobu.

Podobnou myšlenku nalézáme i v protestantské eschatologii u F. Heidlera (částečně i u jiných autorů), v jehož pojetí se moment relationality již téměř vytrácí a nesmrtelnost je chápána jako přirozená vlastnost duše, tedy veličina, která je na Bohu vlastně nezávislá. Tato tendence ovšem latentně tkví v každé protologické koncepci nesmrtelnosti: Není-li dostatečně zdůrazněno, že duše může obstát jen ve vztahu k Bohu, stává se tento vztah něčím druhotným a odvozeným, případně odpadá zcela. Pak ale už nadržuje člověka ve smrti Boží oslovení, ale právě nesmrtelná substance. Ta člověku sama od sebe zajišťuje překonání smrti – *etsi Deus non daretur*.

Obecně jistě nelze tvrdit, že by protologické řešení bylo zcela supralapsární, a tedy vůbec nebralo v potaz situaci dějinného člověka. Nicméně: v katolické eschatologii můžeme pozorovat obecnou tendenci k zanedbávání hamartiologie, jakýsi hamartiologický deficit, který se promítá do chápání posmrtné existence člověka a vzkříšení z mrtvých. Ze vzkříšení z mrtvých se v důsledku toho stává událost, která je sice nesena a garantována Bohem, ale je nezávislá na jeho spasitelském jednání, a tedy i na Kristu. Zcela frapantní je to v Greshakeho eschatologii: Protože je u něj vzkříšení a nesmrtelnost duše pouze dvojitě označení téhož, pak přirozená nesmrtelnost, která byla tradičně připisována duši, se přenáší i na „celého“ člověka.<sup>698</sup>

---

<sup>697</sup> Toto poněkud nešťastné slovo tu užívám pouze proto, že neznám žádný lepší stručný opis toho, co je jím míněno; alespoň se tím naznačuje, že k nim patří pouze ti, kdo *vědomě* pohrdli Boží milostí a odvrátili se od ní, a sami se tak rozhodli žít bez Boha a proti Bohu. Výraz „nevěřící“ není vhodný, neboť by mohl sugerovat, že spása je pro nekřesťany a priori uzavřena.

<sup>698</sup> CHRISTIAN HERRMANN na Greshakeho adresu poznamenává: „Souvislost hříchu a smrti, případně odpuštění hříchu a vzkříšení není vzata v úvahu. Jde o zdefinitivnění prožitého života u všech lidí a nezávisle na jejich víře nebo hříšné rebelii proti Bohu. Univerzalita vzkříšení nespočívá v Božím oslovení, v jeho nároku manifestujícím se v zákonu, nýbrž v předchozí protologicko-konstitucionální struktuře, která v sobě obsahuje dynamiku k – nově vyloženému – vzkříšení. Dialektika dvojího vzkříšení k soudu a k záchraně odpadá, protože vzkříšení je zdůvodněno protologicky, nikoli soteriologicky. Jeví se vlastně jako přirozeně-zákonný proces, který je implikován v bytostném určení člověka jako osoby, jako svobodného subjektu.“ (*Unsterblichkeit*, s. 176)

Bylo by jistě možné se přít o význam slova „přirozený“, které katolická teologie chce chápat jako synonymní se slovem „stvořitelství“ a zdůraznit tím, že vzkříšení není spontánní, samovolný děj, pouhá explikace něčeho, co je v člověku již od počátku dáno. Greshake mnohokrát zdůrazňuje, že uskutečňování lidské svobody stejně jako její dovršení ve vzkříšení je umožněno Božím předcházejícím a doprovázejícím jednáním. Výtky hamartiologického deficitu a úniku k protologii tu ovšem platí - a *mutatis mutandis* platí i pro celou současnou katolickou eschatologii. I autoři, kteří s Greshakem nesouhlasí, sice pojmají vzkříšení *věřících* jako dovršení *spásného* jednání Boha s člověkem, avšak pro vysvětlení vzkříšení *nevěřících* se uchylují – stejně jako Greshake - k *protologickému* řešení: Bůh nechce, aby jeho stvoření, jakkoli se od něj v hříchu a nevěře odvrací, zůstalo nedokončené a deficitní (srv. např. A. Ziegenaus).

Katolické teologii též hrozí akutní nebezpečí, že se z nesmrtnosti stane stvořitelství *vlastnost* člověka, jakýsi *charakter indelebilis*, nezničitelná substance, díky níž se člověk nakonec obejde i bez Boha. Tím by byla nejen umenšena trvalá odkázanost člověka na Boha, ale zároveň bagatelizována i smrt. Člověk smrt neobchází, nýbrž uprostřed smrti je nově ustaveno jeho společenství s Bohem.

Proti tomu protestantská eschatologie (ve své většině) namítá, že nesmrtnost (a vzkříšení) není nikdy neutrálně-stvořitelství založena; člověk se vždy již nachází v situaci hříchu, od něž nelze abstrahovat. Setrvávání „ve stavu Božího protějšku“, jež transcenduje smrt, není dáno prostě tím, že Bůh nechce své stvoření nechat zcela padnout, nýbrž je implikátem Božího oslovení a nárokování člověka, které je soteriologicky kvalifikováno; řečeno s Lutherem: *sive in gratia, sive in ira*.<sup>699</sup> Člověk je přece Bohem nejen oslovený, ale vždy také již nějak *odpovídající* – přičemž i chybějící odpověď je odpovědí. Proto existence člověka po smrti může být myšlena *jedině* v soudu a milosti, nikoli na základě stvořitelství, „ontologické“ konstituce člověka, ale ani na základě *creatio continua*. Vztah mezi Bohem a člověkem, který umožňuje prolomení hranice smrti, nikdy není neutrální, nýbrž nějak kvalifikovaný (přijetí / zavržení, milost / soud) a *jako takový* teprve nezrušitelný. Křesťanství nezná žádnou „neutrální“ smrt a ani nesmrtnost.

Rozpaky budící myšlenky vzkříšení k zavržení se přitom nelze vyhnout, pokud se ovšem neuchýlíme k nauce o spasení všech. Zavržení ovšem nemusí být chápáno jako dodatečný Boží akt odplaty, nýbrž pouze jako odhalení stavu, do něhož se hříšník sám uvrhl svým „ne“ vůči Bohu. Zastánci apokatastáze samozřejmě mohou namítnout, že moc Boží lásky, která vše překonává, moc jeho proměňujícího odpuštění, moc jeho

---

<sup>699</sup> „Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter.“ (WA 43, s. 481)

„ano“ nad každým lidským „ne“ se nakonec musí prosadit, takže Bůh bude vše ve všem a nic nebude stát mimo jeho království. Pokud ale dáme hříchu – tedy vlastně zvrácené lidské svobodě, ale přece svobodě, kterou Bůh zamýšlel i s rizikem, že se zvrhne, svobodě, kterou nemůže Bůh jednoduše „přemoci“ (byť svou láskou), protože by ji tím zrušil – prostor i v eschatonu, pak nutně vedle sebe musí stát Boží spásná vůle a Boží soud, vzkříšení k věčnému životu a vzkříšení k zavržení. Otázka, jak může Bůh vzkřísit někoho, koho poté zavrhne, je jen nutným důsledkem základní soteriologické otázky, jak může Bůh někoho milovat a chtít jeho záchranu, a přece ho zároveň ponechat na věky v jeho hříchu. Katolická teologie odpovídá, že Boží milost se musí zastavit před lidskou svobodou říci „ne“; jinak by člověk přestal být člověkem a stal by se pouhou loutkou. V protestantské teologii se naopak objevuje snaha kvalifikovat svobodu proti Bohu jako nemožnou možnost, která se trvale nemůže prosadit, a spásu konsekventně pokládat nikoli za výsledek našeho svobodného „ano“ vůči Bohu, nýbrž za výsledek *Božího* „ano“ k nám. Odtud je ovšem k apokatastázi už jen krok.

Dohoda mezi katolickou a protestantskou teologií v této věci každopádně nebude snadná: katolíci vyčítají protestantům ignorování protologie a směřování stavu spasení s přirozeně-stvořitelem stavem; protestanté na tuto výtku odpovídají, že katolíci zase ignorují hamartiologii, a tím redukuje soteriologii na pouhý dovětek k protologii.

## 5. Nesmrtelnost v ekumenické perspektivě (pokus o schéma)

Následující schéma postihuje pouze určité *tendence* v chápání nesmrtelnosti duše, převládající v obou konfesích; na obou stranách jistě nalezneme teology jdoucí *proti* konfesijnímu mainstreamu (na katolické straně je to např. H. Küng či H. Kessler, na protestantské F. Heidler či P. Brunner):

Katolické pojetí	Protestantské pojetí
Duše, její relativní nezávislost na těle, případně její nesmrtelnost jsou přinejmenším myslitelné, nebo dokonce dokazatelné skutečnosti; křesťanská naděje smí přejně navazovat na všeobecně lidské představy a tužby týkající se posmrtné existence – ať už se vyskytují v různých náboženstvích, nebo ve filosofii; není „nadějí proti vší naději“.	Hříšník sice cosi tuší o svém věčném určení, ale toto své tušení vždy překrouť v sobeckou touhu po sebeuchování a sebeprosazení proti Bohu a bližnímu; proto je křesťanská naděje především soudem nad vší přirozeně-lidskou nadějí; křesťansky pojatá nesmrtelnost dokazatelná není, přirozený rozum musí doznat svou nevědomost; tím ovšem není vyloučeno omezené promyšlení zjeveného obsahu naděje („spes quaerens intellectum“).



<p>Nesmrtelnost duše je dána protologicky: každý člověk je stvořen pro věčný život a toto stvořitelské určení není hříchem narušeno; člověk dál zůstává Božím partnerem. Nesmrtelným tedy člověk není „sám od sebe“, na základě nějaké nesmrtelné substance v sobě, která by umožnila uniknout smrti (třeba i bez Boha), nýbrž díky stvořením inaugurovanému, jakožto creatio continua pokračujícímu a smrtí nepřerušnému vztahu s Bohem, do nějž jsou zahrnuti <i>všichni</i>, nejen věřící. Nesmrtelnost duše je výrazem Boží stvořitelské a uchovávací vůle.</p>	<p>Nesmrtelnost duše není nikdy neutrálně-stvořitelská, nýbrž vždy již soteriologicky kvalifikovaná, tedy vyplývající z dějinné skutečnosti člověka po pádu, který svým hříchem sám sebe oddělil od Boha – jediného zdroje života - , a tak na sebe uvalil smrt. Člověk existuje po smrti tedy <i>bud'</i> jako Bohem omilostněný a zachráněný, <i>nebo</i> jako Bohu se vzpírající a přece ve své vzpouře povoláný k odpovědnosti za svůj pervertovaný život.</p>
<p>Hrozí nebezpečí zanedbání trvalé odkázanosti člověka na svého Stvořitele, tedy vskutku dialogického charakteru nesmrtelnosti, a příklon k jejímu substanciálně-statickému chápání jako inherentní vlastnosti, kvality člověka, který si nezávisle na Božím aktuálním jednání vystačí sám se sebou.</p>	<p>Hrozí nebezpečí redukce nesmrtelnosti člověka na pouhou nepomíjivost Božího <i>vztahu</i> k člověku, kde se vytrácí reálný partner na lidské straně: lidský subjekt je redukován na pouhý „matematický bod“, nebo je jakoby pohlcen Bohem a uchován pouze v modu Boží vzpomínky na prožitý život.</p>
<p>Důraz spíše na kontinuitu člověka: zatímco tělo se neustále proměňuje, duše zůstává garantem identity člověka navzdory všem životním zvrátům a přeryvům, i navzdory smrti. Duše je duchovní element v člověku, tvořící most mezi pozemským životem a životem věčným.</p>	<p>Důraz spíše na diskontinuitu člověka: také duše podléhá změnám a sama by nemohla být garantem identity a kontinuity člověka, pokud by nebyla vždy aktuálně nesena a uchována Bohem: jedině v Bohu je náš život bezpečně uchován. Duše není nesmrtelné „cosi“ v člověku, nýbrž člověk jakožto korelát působení Božího Ducha.</p>
<p>Duše, která je očištěna a proměněna, může ještě před eschatologickým dovršením celého lidstva a světa prožívat plnou blaženost ve zření Boha. I když její posmrtný stav je z různých důvodů deficientní (chybí plná tělesnost a plnost společenství svatých), přece jí nezabraňuje v tom, aby se nenarušeně radovala z Boží blízkosti.</p>	<p>Duše po smrti se nachází ve stavu předběžnosti, kde spolu s ještě bojující církví očekává definitivní příchod Božího království. Do té doby sice je u Pána a u cíle své životní cesty, avšak není u cíle své spásy, protože ta je neoddelitelně spjata se spásou všech Božích vyvolených a celého stvoření. I když o ontologickém stavu duše po smrti nevíme nic bližšího, přece je nutné bezpodmínečně trvat na jeho <i>soteriologické</i> interimnosti.</p>

## 6. Pastoračně-teologické poznámky k mezistavu

Doufáme v těla zmrtvýchvzkříšení a život věčný, nikoli v nesmrtelnost duše. Mezistav není centrálním obsahem křesťanské naděje. Znamená to však, že nemá pro život křesťana vůbec žádný význam a je pouze myšlenkovým konstruktem teologů, kteří jediní ho potřebují, aby vyřešili problém podvojnosti individuální a univerzální eschatologie? Má myšlenka mezistavu vůbec nějaký existenciální dopad pro víru tzv. „běžného“ věřícího?

Především: mezistav není odtažitá a pro běžného člověka zcela nedostupná teologická spekulace. Naopak vyrůstá z otázky, kterou si položí každý, komu zemřel někdo blízký: Kde se tento mrtvý nachází? Co se s ním stalo? Odpovědi na tuto otázku by teologie neměla zůstat dlužna. Myšlenka mezistavu – tak jak byla právě představena – patří ke křesťanské naději a má důležité pastorační konsekvence, jakkoli jistě není tím zásadním, v co víra založená na Kristově smrti a vzkříšení doufá.

**6.1.** Naděje, že smrt nemá v životě věřícího poslední slovo, se nevztahuje až k - pro člověka nepředstavitelně vzdálenému – konci času, nýbrž stejnou měrou již k naší – více či méně – blízké smrti. Je-li Kristus vítěz nad smrtí, pak smrt skutečně přestala být mocností, která nás odděluje od Boha a jeho lásky k nám. Ve smrti se nepropadáme do nicoty nebo do prázdného neznáma, z něhož jde strach, nýbrž padáme do Boží náruče. O tom, jakým způsobem budeme ve smrti uchováni, sice nemáme sebemenší představu, avšak jistota, že Boží vtaž k nám, jeho věrnost vůči nám nemůže ani smrt přerušit, nás vede k přesvědčení, že i my budeme i nadále účastni tohoto vztahu, a budeme tedy i nadále existovat.

**6.2.** Není-li smrt pádem do nicoty, nýbrž vstupem do intenzivnějšího vztahu k Bohu, pak ve smrti ani nemůžeme hledat únik před odpovědností za náš vlastní život – ať už pro to máme jakékoli důvody. Smrt je vytržením z pozemského žití, nikoli však únikem před Bohem. Právě naopak: tím, že smrt ukončuje život, ho zároveň činí definitivně uzavřeným a nezměnitelným a vyzývá nás, abychom z něj před Bohem vydali počet. Smrt není vstupenkou do blaženého zapomnění, které smazává náš životní příběh se vším, čeho jsme se dopustili, nýbrž je branou vedoucí před Boží tvář.

**6.3.** Ačkoli o „stavu“ zesnulých nedokážeme nic konkrétního říci, přece se smíme odvážit tvrdit alespoň jedno: ti, kdo nás předešli k Pánu, sice opustili náš čas a naše dějiny, avšak ani oni ještě nejsou „u cíle“ – chápeme-li tento cíl jako poslední spočinutí v Božím pokoji a v radosti věčného života. Smíme doufat, že ti, kdo zesnuli v Pánu, skutečně jsou „u Pána“, avšak i oni čekají, až zde na zemi budou ukončeny dějiny plné zla a až dospěje do konce poslední lidský příběh poznamenaný hříchem a utrpením.

Teprve poté – spolu se všemi, kdo budou přijati do společenství s Kristem - budou moci vstoupit do plnosti Božího království.

**6.4.** Vstup do Božího království je podmíněn naší radikální proměnou, kterou provede výhradně Bůh sám a kterou tradice církve nazývá „očistcem“. Kdy a jak ovšem toto očistění - transformace člověka do podoby pravého obrazu Božího - nastane, nevíme.

**6.5.** Stejně tak nevíme, zda se mrtví za nás mohou u Boha přimlouvat; vyloučit to nelze, ale nic nás neopravňuje k tomu se domnívat, že by tato přímůva (svatých) měla před Bohem větší „hodnotu“, než přímůva (kohokoliv!) zde na zemi. Ani naši modlitbu za zemřelé nelze jednoduše „zakázat“ jako neslučitelnou s principem ospravedlnění pouhou vírou. Otázkou ovšem je, jaký smysl tato modlitba má mít a z jakých pohnutek je prováděna. Je-li vedena obavou o úděl našich zesnulých a má-li za cíl tento úděl nějak změnit (k lepšímu), pak je potřeba ji striktně odmítnout. Je-li naopak pokojným svěřením zesnulých do Boží péče stejně jako neochvějným vyznáním této péče, pak nic nebrání v tom, aby byla praktikována.

## VIII. SEZNAM ZKRATEK

Conc.	Concilium
CG	Tomáš Akvinský, <i>Summa contra gentiles</i>
DS	HEINRICH DENZINGER, ADOLF SCHÖNMETZER (ed.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Freiburg: Herder, <sup>36</sup> 1976
EvTh	Evangelische Theologie
HerKor	Herder-Korrespondenz
IkaZ	Internationale katholische Zeitschrift
KuD	Kerygma und Dogma
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie
STh	Tomáš Akvinský, <i>Summa theologiae</i>
ThBeitr.	Theologische Beiträge
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThRv	Theologische Revue
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift
ThZ	Theologische Zeitschrift
WA	Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 68 sv., Weimar 1883nn

## IX. BIBLIOGRAFIE

AHLBRECHT, ANSGAR, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn: Bonifacius, 1964

ALTHAUS, PAUL, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh: Bertelsmann, <sup>4</sup>1933

ALTHAUS, PAUL, *Christliche Wahrheit, Bd. II*, Gütersloh: Bertelsmann, 1948

ALTHAUS, PAUL, Retraktionen zur Eschatologie. *ThLZ* 75 (1950), s. 253-260

AUER, JOHANNES, „*Siehe, ich mache alles neu.*“ *Der Glaube an die Vollendung der Welt*. Regensburg: Pustet, 1984

BACHL, GOTTFRIED, *Über den Tod und das Leben danach*. Graz-Wien-Köln: Styria, 1980

BALTHASAR, HANS URS VON, Eschatologie. In: FEINER, JOHANNES et al. (Hg.): *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln: Benziger, 1957, s. 403-421

BALTHASAR, HANS URS VON, Mysterium Paschale. In: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hg. von JOHANNES FEINER, MAGNUS LÖHRER), *Bd. III, 2*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1969, s. 133-326

BARTH, KARL, *Der Römerbrief, 2. Fassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, <sup>9</sup>1954

BARTH, KARL, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, *Bd. III*, Zürich: Theologischer Verlag, 2003

BAUR, JÖRG, Platos Wort zu Seele und Unsterblichkeit. In: *Einsicht und Glaube, Bd. I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, s. 18-24

BEINERT, WOLFGANG, Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. *ThPQ* 125 (1977), s. 348-367

BEISSER, FRIEDRICH, *Hoffnung und Vollendung*, Gütersloh: Mohn, 1993

BENOIT, PIERRE, Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod? *Conc.* 6 (1970), s. 719-724

BERGER, KLAUS, *Ist mit dem Tod alles aus?* Stuttgart: Quell, 1997

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt am Main, 2000

BISCHOFBERGER, NORBERT, *Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie*, Mainz: Grünwald, Kampen: Kok Pharos, 1996

BOROS, LADISLAUS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten: Walter, <sup>6</sup>1967

BRACHTENDORF, JOHANNES, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustin*, Hamburg: Felix Meiner, 2000

BREUNING, WILHELM, Tod und Auferstehung in der Verkündigung, *Conc.* 4 (1968), s. 77-85

Ein Briefwechsel zur „anima separata“ zwischen G. Greshake und G. Haeffner. In: BREUNING, WILHELM (Hg.): *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, s. 180-191

BRUNNER, EMIL, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich: Zwingli, 1953

- BRUNNER, EMIL, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich: Zwingli, <sup>4</sup>1965
- BRUNNER, EMIL, *Dogmatik, Bd. III*, Zürich: Zwingli, 1950
- BRUNNER, PETER, Eschata. Theologische Grundlinien und Andeutungen. *KuD* 1977 (23), s. 1-24
- BULTMANN, RUDOLF: Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung. In: *Glauben und Verstehen, Bd. III*, Tübingen: Mohr (Siebeck), <sup>2</sup>1960, s. 81-90
- CONGAR, YVES: Das Fegfeuer. In: *Das Mysterium des Todes*. Frankfurt am Main: Knecht, 1955, s. 241-304
- CULLMANN, OSCAR, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments. *ThZ* 12 (1956), s. 126-156
- DAUTZENBERG, GERHARD, heslo „Seele IV: Neues Testament“, in *Theologische Realenzyklopädie* (Hg. von GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER), Bd. 30, Berlin-New York: de Gruyter, 1999, s. 744-748
- DAUTZENBERG, GERHARD, *Sein Leben bewahren. Psyche in den Herrenworten der Evangelien*, München: Kösel, 1966
- DINKLER, ERICH, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934
- DÜREN, PETER CHRISTOPH, Die Läuterung der Geretteten nach dem Tod. In: STUMPF, GERHARD (Hg.): *In der Erwartung des ewigen Lebens. 10. Theologische Sommerakademie in Diessen 2002*. Eigenverlag: Initiativkreis 2002, s. 120-140
- EBELING, GERHARD, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1979
- EIBACH, ULRICH, Unsterblichkeit der Seele, Reinkarnation und Erlösung im „New Age“ und in der christlichen Tradition. *ThBeitr.* 19 (1988), s. 191-214
- ELERT, WERNER, *Der christliche Glaube. Grundlinien der luthersichen Dogmatik*, Hamburg: Furche, <sup>3</sup>1956
- ENGELHARD, DANIELA, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*. Mainz: Grünewald, 1999
- FINKENZELLER, JOSEF, Eschatologie. In: BEINERT, WOLFGANG (Hg.): *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bd. III*. Paderborn: Schöningh, 1995, s. 527-664
- FINKENZELLER, JOSEF, *Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch*. München: Don Bosco, 1976
- FIORENZA, FRANCIS P.; METZ, JOHANN B., Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, In: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hg. von JOHANNES FEINER, MAGNUS LÖHRER), Bd. 2. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967, s. 584-636
- FLANAGAN, DONAL, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel. *Conc.* 5 (1969), 60-65
- FLEISCHHACK, ERICH, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*. Tübingen: Katzmann, 1969
- GNILKA, JOACHIM, *Ist 1Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf: Triltsch, 1955
- GNILKA, JOACHIM, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1968
- GOGARTEN, FRIEDRICH, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Vorwerk, 1953

GÖTZMANN, WILHELM, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Karlsruhe: Friedrich Gutsch, 1927

GREINER, SEBASTIAN, „Auferstehung im Tod. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion. *IkaZ* 19 (1990), s. 432-443

GRESHAKE, GISBERT: Die Alternative „Unsterblichkeit der Seele“ oder „Auferstehung der Toten“ als ökumenisches Problem. *ThPQ* 123 (1975), s. 13-21

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

GRESHAKE, GISBERT, Ratzinger, Josef: *Eschatologie-Tod und ewiges Leben (recenze)*. *ThRv* 74 (1978), Nr. 6, s. 481-483

GRESHAKE, GISBERT; KREMER, JACOB, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1986

GRESHAKE, GISBERT, Tod und Auferstehung. In: FRANZ BÖCKLE et al. (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, s. 64-130

GRESHAKE, GISBERT; LOHFINK, GERHARD, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1975, <sup>4</sup>1982

GRESHAKE, GISBERT, *Stärker als der Tod. Zukunft-Tod-Auferstehung-Himmel-Hölle-Fegfeuer*. Mainz: Grünewald, 1977

GUARDINI, ROMANO, *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*. Mainz: Grünewald, <sup>6</sup>1989

HAAG, ERNST, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht. In: BREUNING, WILHELM (Hg.), *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, s. 31-93

HAEFFNER, GERD, Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon. In: BREUNING, WILHELM (Hg.), *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, 159-179

HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin: de Gruyter, 1995

HEDINGER, ULRICH, *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über christliche Hoffnung*, Zürich: EVZ, 1968

HEESCH, MATHIAS, Art. „Unsterblichkeit: Dogmatisch“, In: GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34*, Berlin-New York: de Gruyter, s. 386-392

HEIDLER, FRITZ, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983

HENNING, CHRISTIAN, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2000

HENNING, CHRISTIAN, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie. *NZStH* 43 (2001), s. 236-252

HERRMANN, CHRISTIAN: *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997

HOFFMANN, PAUL, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Münster: Aschendorff, 1966

HUNZINGER, CLAUS-HUNNO, Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen, in: *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1968

JOEST, WILFRIED, Hoffnung für die Welt? Überlegungen zur Sache und Sprache universaler Eschatologie. In: ROLOFF, JÜRGEN; ULRICH, HANS G. (Hg.): *Einfach von Gott reden. Festschrift für Friedrich Mildener zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994

JOSUTTIS, MANFRED, Zwischen den Lebenden und den Toten. Pastoraltheologische Überlegungen zum Leben-Tod-Übergangsfeld. *EvTh* 41 (1981), 29-45

JÜNGEL, EBERHARD, Die Ewigkeit des ewigen Lebens. Thesen. In: JÜNGEL, EBERHARD: *Ganz werden. Theologische Erörterungen*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003, s. 345-353

JÜNGEL, EBERHARD, Der Geist der Hoffnung und des Trostes. Thesen zur Begründung des eschatologischen Lehrstückes vom Reich der Freiheit. In: EBERHARD JÜNGEL, *Ganz werden. Theologische Erörterungen*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003, s. 306-322

JÜNGEL, EBERHARD, *Tod*, Stuttgart: Kreuz, 1971

KARPP, HEINRICH, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1950

KASPER, WALTER, Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit. *IkaZ* 14 (1985), s. 1-14

KEHL, MEDARD, „Bis du kommst in Herrlichkeit...“ Neuere Deutungen der „Parusie Jesu“. In: PFAMMATTER, JOSEF; CHRISTEN, EDUARD (Hg.): *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie*. Zürich: Benziger, 1990, s. 95-137

KEHL, MEDARD, *Eschatologie*, Würzburg: Echter, <sup>2</sup>1988

KEHL, MEDARD, *Und was Kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, <sup>4</sup>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

KESSLER, HANS, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Leipzig: St. Benno, 1989

KLAPPERT, BERTOLD, *Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi*. Gütersloh: Kaiser, 1997

KÖBERLE, ADOLF, Der Tod in biblischer Sicht. In: KÖBERLE, ADOLF: *Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978, s. 46-54

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

KÖRTNER, ULRICH H. J., *Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998

KOCH, ERNST, Art. „Fegfeuer“, In: GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11*, Berlin-New York: de Gruyter, s. 69-78

KÜNG, HANS, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München – Zürich: Piper, <sup>4</sup>1993

KÜNG, HANS, *Ewiges Leben?* München: Piper, 1982

KÜNNETH, WALTER, *Theologie der Auferstehung*, München: Siebenstern, <sup>5</sup>1968

KUNZ, ERHARD, *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1980



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

LANGE, DIETZ, *Glaubenslehre, Bd. II*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2001

LANGEMAYER, GEORG BERNHARD, Himmel, Hölle, Fegfeuer. Was erwartet der Christ nach dem Tod? In: GERHARDS, ALBERT (Hg.): *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1990

LEHMANN, KARL, Was bleibt vom Fegfeuer? *IKaZ* 9 (1980), s. 236-243

LEHMANN, KARL, Weltgericht und Wiederkunft Christi. In: LEHMANN, KARL; SCHEFFCZYK, LEO; SCHANCKENBURG, RUDOLF; VOLK, HERMANN: *Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit*. Mainz: Grünewald, 1979, s. 82-102

LÖHRER, MAGNUS, Auferstehung der Toten und/oder Unsterblichkeit der Seele. In: GASSER, ALBERT (Hg.): *Tod als Grenze zu neuem Leben – Fragen nach den „letzten Dingen“*. Zürich: NZN, 1993, s. 58-64

LÖHRER, MAGNUS, Zur Problematik der katholischen Fegfeuerlehre. Überlegungen zur Kritik Gerhard Ebelings. In: *In unum congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres* (Hg. von Stephan Haering), Metten: Abtei, 1991, s. 297-316

MAHLMANN, THEODOR, Auferstehung der Toten und ewiges Leben. In: STOCK, KONRAD (Hg.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, 1994, s. 108-131

MEHRING, LUTGER, *Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens*. Altenberge: Oros, 1993

MOLTMANN, JÜRGEN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, 1995

MOLTMANN, JÜRGEN, Der „eschatologische Augenblick“. Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht. In: ROHLS, JAN; WENZ, GUNTHER (Hg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 578-589

MOLTMANN, JÜRGEN, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser, 1991

MOLTMANN, JÜRGEN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Kaiser, 1972

MOLTMANN, JÜRGEN, Liebe-Tod-Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie. In: BECKER, HANSJAKOB; EINIG, BERNHARD; ULLRICH, PETER-OTTO (Hg.): *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, Bd. II*. St. Ottilien: EOS, 1987, s. 837-855

MOLTMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Mohn, <sup>13</sup>1977

MÜLLER, GERHARD LUDWIG, "Fegfeuer". Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstückes in der Eschatologie. *ThQ* 166 (1986), s. 25-39

MÜLLER, GERHARD LUDWIG, *Katholische Dogmatik*. Freiburg: Herder, 1995

NACHTWEI, GERHARD, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*. Leipzig: St.-Benno, 1986

NOCKE, FRANZ-JOSEF, *Eschatologie*. Düsseldorf: Patmos, 1982

OTT, LUDWIG, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg: Herder, <sup>3</sup>1957

PANNENBERG, WOLFHART: Die Aufgabe christlicher Eschatologie. In: PANNENBERG, WOLFHART: *Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. II: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, s. 271-282

PANNENBERG, WOLFHART, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. Gütersloh: Mohn, <sup>3</sup>1979

PANNENBERG, WOLFHART, Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik. *KuD* 1974 (20), s. 164-180

PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie, Bd. I-III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988-1993

PANNENBERG, WOLFHART, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962

PESCH, OTTO HERMANN: Gott – Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien. In: BREUNING, WILHELM: *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, s. 107-158

PÖHLMANN, HORST GEORG, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*. Gütersloh: Mohn, <sup>5</sup>1990

PRENTER, REGIN, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960

RAHNER, KARL, „Abgestiegen ins Totenreich.“ In: *Schriften zur Theologie, Bd. VII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1966, s. 145-149

RAHNER, KARL, Beichtprobleme. In: *Schriften zur Theologie, Bd. III*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, <sup>5</sup>1962, s. 227-245

RAHNER, KARL, Der Leib in der Heilsordnung. In: *Schriften zur Theologie, Bd. XII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1975, s. 407-427

RAHNER, KARL, Fegfeuer. In: *Schriften zur Theologie, Bd. XIV*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1980, s. 435-449

RAHNER, KARL, Immanente und transzendente Vollendung der Welt. In: *Schriften zur Theologie, Bd. VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967, s. 593-609

RAHNER, KARL, Kleiner theologischer Traktat über den Ablass. In: *Schriften zur Theologie, Bd. VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967, s. 472-487

RAHNER, KARL, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: *Schriften zur Theologie, Bd. IV*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, <sup>3</sup>1962, s. 401-428

RAHNER, KARL, Über den „Zwischenzustand“ In: *Schriften zur Theologie, Bd. XII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1975, s. 455-466

RAHNER, KARL: Über die theologische Problematik der „neuen Erde“. In: *Schriften zur Theologie, Bd. VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967, s. 580-592

RAHNER, KARL, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, In: *Schriften zur Theologie, Bd. I*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, <sup>7</sup>1964, s. 239-252

RAHNER, KARL, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg-Berlin-Wien: Herder, 1958

RATSCHOW, CARL HEINZ, *Erwarten wir noch etwas jenseits des Todes?* *NZStH* 14 (1972)

RATZINGER, JOSEPH, Art. „Auferstehung des Fleisches II: Theologie“, in KARL RAHNER ET AL. (Hg.): *Sacramentum mundi, Bd. I*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1967, s. 397-402

RATZINGER, JOSEPH, Auferstehung und ewiges Leben In: *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg im Breisgau: Wewel, 1973, s. 301-314

RATZINGER, JOSEPH, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Kösel, <sup>7</sup>1968 (= česky: *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991)

RATZINGER, JOSEPH, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Pustet, <sup>6</sup>1990 (= česky: *Eschatologie – smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal, 1996)

RATZINGER, JOSEPH, Was kommt nach dem Tod? In: *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg im Breisgau:ewel, 1973, s. 295-314

RATZINGER, JOSEPH, Jenseits des Todes? In: ROSENBERG, ALFONS (Hg.): *Leben nach dem Sterben*. München: Kösel, 1974, s. 15-31

RATZINGER, JOSEPH: Zur Theologie des Todes. In: *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg im Breisgau:ewel, s. 281-294

RATZINGER, JOSEPH, Zwischen Tod und Auferstehung. Eine Erklärung der Glaubenskongregation zu Fragen der Eschatologie. *IkaZ* 9 (1980), s. 209-226

REINHARDT, KLAUS, Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie. *TThZ* 96 (1987), s. 111-122

RUH, ULRICH, Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie. *HerKor* 33 (1979), s. 249-253

SATTLER, DOROTHEA, *Gelebte Busse. Das menschliche Busswerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch*. Mainz: Grünewald, 1992

SAUTER, GERHARD, *Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995

SEEBASS, HORST, heslo „naepaeš“, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Hg. von HEINZ-JOSEF FABRY et al.), Bd. V, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1986, s. 531-555

SCHÄFER, PHILIPP, *Eschatologie: Trient und Gegenreformation*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1984

SCHEFFCZYK, LEO, *Auferstehung: Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln: Johannes, 1976

SCHEFFCZYK, LEO, Die Auferstehung Christi: Universales Zeichen der Hoffnung. In: ZIEGENAUS, ANTON; FORSTER KARL (Hg.): *Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen?* Donauwörth: Auer, 1979

SCHERER, GEORG: Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie. In: DEXINGER, FERDINAND; FÜGLISTER, NOTKER (Hg.): *Tod-Hoffnung-Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie*. Wien: Herder, 1983, s. 61-88

SCHERER, GEORG, Art. „Unsterblichkeit: Philosophisch“, In: GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34*, Berlin-New York: de Gruyter, s. 392-397

SCHEULE, RUPERT M., Das Fegfeuer als Forderung christlicher Solidarität. Eine postulatentheologische Skizze. In: SCHREIBER, STEFAN; SIEMONS, STEFAN (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2003, s. 212-230

SCHLINK, EDMUND, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1993

SCHMALENBERG, ERICH, *Tod und Tötung*. Stuttgart: Calwer, 1976

SCHNELLE, UDO, *Neutestamentliche Anthropologie: Jesus-Paulus-Johannes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991.

SCHOONENBERG, PIET, Und das Leben der zukünftigen Welt. In: SCHOONENBERG, PIET; BERGER, H. H.; BERGER, W. J.: *Leben nach dem Tode?* Köln: Bachem, 1972, s. 63-104

SCHÖPFLIN, KARIN, heslo „Seele II: Altes Testament“ in *Theologische Realenzyklopädie* (Hg. von GERHARD KRAUSE, GERHARD MÜLLER), Bd. 30, Berlin-New York: de Gruyter, 1999, s. 737-740

SCHULTE, RAPHAEL, Leib und Seele. In: BÖCKLE, F. ET AL. (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. V.* Freiburg: Herder, 1980, s. 6-61

SCHUNACK, GERD, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Röm 5 untersucht*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1967

SCHULZE, MARKUS, „Anima separata“ – Baustein einer theologischen Lehre vom Menschen. *IkaZ* 19 (1990), s. 30-36

SCHWARZ, HANS, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie.* Wuppertal-Zürich: Brockhaus, 1990

SCHWEIZER, EDUARD, heslo „yuch , : Neues Testament“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (hg. von GEHARD KITTEL), Bd. IX, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973, s. 635-657

SONNEMANS, HEINO, *Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie.* Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1984

*Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text „Communio sanctorum“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (in: <http://www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html>)

STÖHR, JOHANNES, Jenseits des Todes: Die Auferstehung des Leibes und die Eigenschaften des Auferstehungsleibes. In: STÖHR, JOHANNES (Hg.): *Die letzten Dinge im Leben des Menschen. Theologische Überlegungen zur Eschatologie.* St. Ottilien: EOS, 1994, s. 123-156

STÖHR, JOHANNES, Das Schicksal der leidenden Kirche und die Hilfemöglichkeit der pilgernden Kirche. In: BRIE, FRANZ (Hg.): *Die letzten Dinge. Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 1992" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. Steyer 1992*, s. 139-187

THIEDE, WERNER, *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991

THIEDE, WERNER, Todesnähe- und Reinkarnationserfahrungen als Elemente natürlicher Eschatologie. *EvTh* 56 (1996), s. 194-214

THIELICKE, HELMUT, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. III: Theologie des Geistes.* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1978

THIELICKE, HELMUT, *Leben mit dem Tod.* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1980

THIELICKE, HELMUT, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie,* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1946

THURNEYSEN, EDUARD, *Die Lehre von der Seelsorge,* Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.-G., 1946

TRILLHAAS, WOLFGANG, Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit. *NZStH* 7 (1965), s. 143-160

TRILLHAAS, WOLFGANG, *Dogmatik,* Berlin: Töpelmann, <sup>2</sup>1967,

VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie. In: BREUNING, WILHELM: *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1986, s. 15-30

VORGRIMLER, HERBERT, Der Tod als Thema der neueren Theologie. In: PFAMMATTER, JOSEF; CHRISTEN, EDUARD (Hg.): *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten und Fragen der Eschatologie*. Zürich: Benziger, 1990, s. 13-64

VORGRIMLER, HERBERT, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*. Düsseldorf: Patmos, 1978

VORGRIMLER, HERBERT, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*. Freiburg: Herder, 1980

WIEDERKEHR, DIETRICH, *Perspektiven der Eschatologie*. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1974

WOHLGSCHAFT, HERMANN, *Hoffnung über den Tod hinaus. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*. München-Paderborn-Wien: Schöningh, 1977

WOLFF, HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh: Kaiser, <sup>6</sup>1994

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

ZIEGENAUS, ANTON, Hoffnung angesichts des Todes. Das personal anzunehmende und annehmbare Sterben. In: ZIEGENAUS, ANTON; FORSTER KARL (Hg.): *Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen?* Donauwörth: Auer, 1979, s. 55-91

ZIMMERMANN, JOHANNES, Beten für die Verstorbenen? *ThBeitr* 34 (2003), 256-269