

I. Úvod

Objasnit událost vzkříšení Ježíše Krista je sice v první řadě úkolem novozákonní vědy, avšak nakolik tato událost – smíme-li ji vůbec nazývat „událostí“ v historickém slova smyslu - náleží k samotnému jádru křesťanského vyznání, stalo se zejména ve 20. století také předmětem bouřlivých diskusí systematických teologů. Nemám v úmyslu tu probírat různé aspekty této komplikované diskuse. Zajímá mě především otázka, která většinou stala stranou zájmu evangelické teologie, ale v katolické teologii nabyla zásadního významu: Věříme-li, že Ježíšovo tělo, které zemřelo na kříži a poté bylo položeno do hrobu, bylo také skutečně vzkříšeno, co z toho vyplývá pro naše očekávání „těla zmrtvýchvzkříšení“? Jaký eschatologický význam mají evangelijní příběhy o nalezení Ježíšova prázdného hrobu?

Na tyto otázky samozřejmě nelze dost dobře odpovědět, aniž je předtím exegeticky zkoumána původnost tradice o prázdném hrobu a tím i věrohodnost tohoto evangelijního podání. Ať už ale nakonec novozákonní bádání rozhodne jakkoli – přičemž je otázkou, zda vůbec může a smí v této věci mít poslední slovo -, je potřeba se ptát, zda má Ježíšův prázdný hrob pro eschatologii a obecně pro křesťanskou víru spíše sekundární význam, či zda naopak zásadně spoluurčuje obsah naší naděje, tj. naše očekávání „posledních věcí“. Proto exegetické problémy ponechám stranou. Není pochyb o tom, že zprávy o prázdném hrobu jsou exegeticky skutečně velice sporné (odlišují se od sebe, apoštol Pavel o nich mlčí atd.) a lze z nich jen velmi těžko rekonstruovat „historickou pravdu“. Znamená to však, že bychom je měli označit za pouhé výmysly novozákonních autorů, které jen narativně dokreslují tajemství, o němž nemůžeme nic bližšího říci? Nebo nám sdělují cosi, co je pro pochopení Ježíšova příběhu nezbytné a co tedy neodmyslitelně patří ke křesťanské zvěsti, jakkoli to možná není tím nejdůležitějším?

II. Současné přístupy k problematice

V současné diskusi můžeme rozlišit přibližně tři základní přístupy k otázce Ježíšova prázdného hrobu a tím i k otázce, zda bylo vzkříšeno skutečně Ježíšovo *pozemské* tělo. Každý z těchto tří přístupů samozřejmě obsahuje jisté posouzení hodnoty evangelijního podání o nalezení prázdného 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 neotrásló naší vírou, protože ta přece vyrůstá z Ježíšova sebezjevení učedníkům, nikoli z „víry“ v prázdný hrob.

2) O Ježíšově prázdném hrobu nemáme důvod pochybovat. Je sice pravda, že rozhodující pro nás není „historické faktum“ o Ježíšově hrobu (které přece může být vyloženo různě a rozhodně není důkazem vzkříšení), nýbrž empiricky neverifikovatelná skutečnost Ježíšova vzkříšení a vyvýšení. Přece však je prázdný hrob „symbolem“ či „znamením“ Ježíšova vzkříšení, tj. empirickou realitou, která sice *nedokazuje* realitu nadempirickou, ale *odkazuje* k ní. Jakožto pouhé „znamení“ však není ani přímou *součástí* události vzkříšení, přesněji řečeno: Ježíšovo mrtvé tělo nebylo *zázračně proměněno*, tedy vytrženo z pozemského časoprostoru a vtaženo do transcendentní sféry.

3) Ježíšův prázdný hrob jistě 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.

Vidíme, že druhá odpověď je dosti nekonzistentní a představuje jakési kompromisní řešení, neboť se na jedné straně nedovazuje důsledně přiznat ke vzkříšení pozemského těla, ale na druhé straně se zdráhá zaujmout radikálně odmítavé stanovisko a chce připisat 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. Plně se naopak shodují v přesvědčení, že nalezení Ježíšova prázdného hrobu samo o sobě ještě nevedlo k víře v Ježíšovo vzkříšení, a není tedy ani *základem* naší víry ve vzkříšení. Prázdny hrob je víceznačnou skutečností, která mohla být objasněna teprve ve světle Ježíšova zjevení učedníkům, které má i pro nás normativní význam.

III. Eschatologická relevance problematiky

Otázka po Ježíšově tělesném vzkříšení se stala v katolické teologii přibližně od sedmdesátých let minulého století akutní v souvislosti s tzv. teorií vzkříšení ve smrti, jejíž první náběhy se objevují v protestantské teologii už po první světové válce. V katolické eschatologii se o možnosti, že by zmrtevýchvstání člověka mohlo nastat bezprostředně po jeho smrti, začalo diskutovat zejména po vyhlášení dogmatu o nanebevzetí panny Marie v r. 1950. Někteří autoři (např. Karl Rahner) interpretovali toto dogma jako výpověď, která se netýká výlučně Marie, nýbrž všech, kteří jsou plně očistěni od hříchu a mohou mít podíl na nebeské slávě. Tím se otevřela možnost situovat vzkříšení (alespoň některých mimořádných křesťanů, kteří byli již v patristice nazýváni „následníky“ - *appendices* - Pánova vzkříšení) do samotné smrti a nikoli až na konec věků, jak tomu bylo v tradiční eschatologii. Ke stěžejní myšlence, že Ježíšovo vzkříšení nebylo izolovanou událostí, nýbrž počátkem eschatologického dění, do něhož je vtažen každý člověk, se připojily i mnohé jiné důvody, zejména odmítnutí myšlenky „oddělené duše“ (*anima separata*) v mezistavu mezi smrtí a vzkříšením. To nakonec přivedlo některé teology k přesvědčení, že vzkříšení ve smrti je nutné přiznat všem lidem bez rozdílu, jakkoli jistě nemůžeme o všech říci, že jsou – jako Marie – již vzati na nebesa. Nechci nyní líčit celou genezi tohoto pozoruhodného eschatologického modelu, který se dočkal nesmírné popularity a dodnes je celou řadou katolických dogmatiků zastáván. Důležité je, že je v této teorii zásadně modifikována tradiční představa vzkříšení: nejen že se zmrtevýchvstání neoddehraje až na konci času, ale navíc zmrtevýchvstání zjevně nemá co do činění s pozemským tělem, které ve smrti umírá a podléhá zániku.

Tuto konsekvenci označili někteří teologové za zásadně nepřijatelnou, a proto se proti tezi vzkříšení ve smrti ostře postavili. Jedním z důležitých argumentů proti ní byla právě evangelijní zpráva o nalezení Ježíšova prázdného hrobu.

IV. Prázdny hrob – sekundární legenda bez teologického významu

Nejprve však obraťme pozornost k těm, kdo Ježíšův prázdny hrob pokládají za irelevantní pro soteriologii a eschatologii a proměnu a oslavení Ježíšova *pozemského* těla odmítají.

Proti „víře v prázdny hrob“ se několikrát postavil například Hans Küng. Především zdůrazňuje, že prázdny hrobem nelze pravdu o Ježíšově vzkříšení nijak dokázat, protože by to bylo pouze *petitio principii*: Jako předpoklad by sloužilo něco, co je právě potřeba dokázat. Prázdny hrob o vzkříšení nevyovídá vůbec nic – a naopak: vzkříšení může být zvěstováno a věreno i bez prázdneho hrobu.¹ Ježíšovi učedníci se ostatně nikdy na nalezení prázdneho hrobu neodvolávají, například aby posílili víru křesťanů nebo aby tím vyvraceli názory svých odpůrců. „Pro nás dnes to znamená: ať už Ježíšův hrob historicky byl či nebyl prázdny – víra v nový život Vzkříšeného u Boha na prázdny hrobě není závislá. Velikonoční dění není prázdny hrobem podmíněno, nýbrž v nejlepším případě ilustrováno. Článkem víry, to znamená základem či předmětem velikonoční víry tedy ‚prázdny hrob‘ není, takže

¹ KÜNG, HANS: *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*. München – Zürich 41993, 140

konsekventně ani nepotřebuje být zmiňován v Apoštolském vyznání. Právě kdo chce být věrný bibli, nepotřebuje věřit ani na základě prázdného hrobu, a už vůbec ne ‚na‘ prázdný hrob. Křesťanská víra volá nikoli k prázdnému hrobu, nýbrž k setkání s živoucím Kristem samotným, jak to stojí v evangeliu: ‚Proč hledáte živého mezi mrtvými?‘²

Příběhy o Ježíšově hrobu tedy podle Künga nejsou ničím jiným než pozdními a legendárními zpracováními a konkretizacemi zvěsti o vzkříšení podle vzoru starozákonních epifanií. Jejich jediný význam spočívá v tom, že nás dokáží oslovit mnohem hlouběji než teoretické výpovědi a dogmata. Jsou znázorňujícími znameními skutečnosti, že ‚s Ježíšovou smrtí všechno neskončilo, že Ježíš nezůstal ve smrti a že Vzkříšený není nikdo jiný než popravený Nazaretský.‘³

Podle Hanse Kesslera je pro novozákonní pojetí tělesnosti vzkříšení určující dvojí vymezení:

1) Proti jeho přílišné *spiritualizaci*, která na místo vzkříšení těla dosazuje pouhou nesmrtelnost 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 odštěpeno a obětováno (a také naše vlastní dějiny s jejich vztahy a výtvořby by byly ztraceny).‘⁴

2) Proti myšlence *rematerializace* vzkříšeného, respektive *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‘.⁵ Právě zkušenost se vzkříšeným Ježíšem vedla k rozhodnému odmítnutí pozdně židovské představy vzkříšení jako ‚rekonstrukce‘ rozkládajícího se těla, tj. de facto jako návratu těla do jeho pozemské existence, byť na obnovené zemi. Tělesné vzkříšení není ‚záchrana fyzického těla (Körper)‘, nýbrž ‚tělesného (leibhaftig) člověka Boží přetvořující, dovršující mocí‘.⁶

Co lze ale říci o tělesnosti vzkříšení *pozitivně*?

Opírá 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.⁷

3) *Identita* a *kontinuita* není zajištěna pouze *shora*, Božím jednáním, nikoli *zdola*, například nesmrtelnou duší, která by se ‚vysvobodila z pout pomíjivé tělesnosti‘, nebo dokonce ‚tělesným substrátem‘.⁸ Jakýkoli nositel identity na lidské straně, který by byl základem kontinuity přes hranici smrti, je odmítnut. *Identita* a *kontinuita* je dána Božím aktem vzkříšení, který člověk smí pouze přijmout jako dar.

4) ‚Vzkříšení nemá s *mrtvolou* přímo a bezpodmínečně nic společného. Vzkříšené tělo není přece jednoduše vytvořeno z materiálně-tělesných *ostatků*.... Proto není myšlenka *prázdného hrobu* nutnou součástí křesťanské víry ve zmrtvýchvstání (nýbrž spíše jejím znázorňujícím symbolem).‘⁹

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 (= člověka sám ve svém bytí a svých vztazích) je radikálně jiné (přece však nikoli někdo jiný), a to proto, že je nově utvořeno Duchem

² tamtéž, 141

³ tamtéž, 142

⁴ KESSLER, HANS: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Leipzig 1989, 259

⁵ tamtéž, 259

⁶ tamtéž, 260

⁷ tamtéž, 262

⁸ tamtéž, 262-263

⁹ tamtéž, 264

(Pneuma = životodárná Boží a nyní i Kristova moc a přítomnost) a tímto Duchem je bezesbytku určováno.¹⁰

Jak je vidět, zná Kessler pouze dvojí možnost, jak chápat vzkříšení: Buď jeho naprostou spiritualizaci, tj. de facto ztotožnění 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 striktně odsoudil. Ježíšovo vzkříšení jistě nebylo „rekonstrukcí“ jeho těla podléhajícím postupné zkáze, avšak Kessler zároveň tvrdí, že s Ježíšovým tělem nemělo vůbec nic společného. Co se *přesně* událo o velikonoční neděli, samozřejmě nevíme ani o tom nemůžeme spekulovat. Řekneme-li ovšem, že vzkříšení se odehrává zcela za hranicemi pozemské reality, takže se vlastně neudálo vůbec *nic*, co by se dotýkalo našeho *hmotného* světa (a zároveň ho nepochybně transcendovalo!), pak implicitně tvrdíme, že svět, v němž žijeme, ani není hoden spásy – a tomu se právě Kessler chtěl vyhnout.

V. Prázdný hrob - důsledek vzkříšení Ježíšova pozemského těla

Rozhodným zastáncem tradiční představy vzkříšení na konci času se stal např. Anton Ziegenaus, podle něž bylo právě Ježíšovo tělesné vzkříšení tím nejdůležitějším důvodem, proč raná církev tak důrazně obhajovala - proti všem gnostickým tendencím - vzkříšení *tohoto* těla, v němž nyní žijeme.¹¹ Vzkříšení ve smrti naproti tomu „implikuje, že Ježíš vstal z mrtvých na kříži a hrob nebyl prázdný.“¹² Ziegenaus sice 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, musíme se ptát, co toto vyprázdnění hrobu znamená a zda je tím míněno vzkříšení; tak to činila prvotní církev!“¹³ Chápeme-li prázdný hrob jako „znamení“, musíme se ptát, zda je znamením toho, že „vzkříšení zahrnuje i tělo poležené do hrobu, jak tomu rozuměla celá staletí, či pouze toho, že ve smrti není odříznuta kvintesence dějinně-tělesného života.“¹⁴ Bylo-li skutečně vzkříšeno Ježíšovo tělo a nikoli pouze jeho duše, pak myšlenka vzkříšení ve smrti ztrácí jakýkoli biblický podklad. Co jiného bychom měli o prázdném hrobu soudit? Odmítneme-li hypotézu krádeže, pak bychom museli jediné přistoupit na spekulaci, že Bůh při vyprázdnění hrobu „mrtvolu nějakým zázrakem zničil; to by byl teologicky jediný případ, že Bůh zničí jsoučno, a sice právě inkarnované tělo, které je příčinou vykoupení a překonání smrti! Kristus je přece ‚počátek, prvorozený z mrtvých‘, prapodoba smrti a zmrtvýchvstání. Potud si musí víra z něj brát měřítko, místo aby hledala měřítko pro Kristovo vzkříšení ve všeobecném zmrtvýchvstání.“¹⁵

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

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 Ježíšovo lidství a božství zcela roztrženo.

b) Plná hypostatická unie trvala pouze do Ježíšovy smrti. Vzkříšena již byla pouze Ježíšova duše, pokud ovšem jsme ochotni takto rozdělovat Ježíšovo lidství. Předpokládáme-li ovšem dokonce, že Ježíš *totálně* zemřel (což je názor některých protestantských teologů), pak vlastně do jeho vzkříšení

¹⁰ tamtéž, 265

¹¹ ZIEGENAUS, ANTON: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*. (Katholische Dogmatik, Bd. VIII). Aachen 1996, 257; 266

¹² tamtéž, 124

¹³ tamtéž, 128

¹⁴ tamtéž, 128

¹⁵ tamtéž, 124-125

nevstoupilo *nic* z jeho pozemské existence. Shrnuto: Není vůbec jasné, kdo sedí na pravici Boha Otce: Boží Syn v hypostatické unii s Ježíšovou duší a s nově stvořeným tělem, které ovšem sotva může nést rány po ukřižování? Nebo dokonce Boží Syn s nějakým nově stvořeným člověkem, který už s pozemským Ježíšem nemá vůbec nic společného? Neztrácí se tu úplně identita mezi pozemským a vzkříšeným Ježíšem, která je přece pro křesťanskou víru něčím fundamentálním? Není tu zpochybněn spásný význam kříže, když tělo, v němž trpěl a byl ukřižován, nakonec nebylo vzkříšeno?

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.“¹⁶

c) To, co nebylo přijato do Ježíšova vzkříšení a vyvýšení, nemůže být ani spaseno. Tělo je tedy vyňato ze spásy; nemůžeme očekávat jeho dovršení. Tím je ovšem zároveň z eschatologického dovršení odříznut i celý hmotný svět, v němž žijeme; jediné, v co můžeme doufat, je „spása duše“, nikoli vzkříšení těla. Také o očekávání „nové země“ a vykoupení celého stvoření nemůže být řeč.¹⁷

Je ovšem potřeba se ptát: Je těmito Ziegenausovými výtkami na adresu všech, kdo význam Ježíšova tělesného vzkříšení nějakým způsobem zpochybňují nebo prohlašují otázku prázdného hrobu za irrelevantní, nějak dotčena i teorie vzkříšení ve smrti, která byla hlavním motivem Ziegenausovy polemiky? Proti Ziegenausovi by totiž bylo možné namítnout, že Ježíšovo vzkříšení, jakkoli je eschatologickou událostí předjímající dovršení každého člověka, nelze chápat jako „vzor“, podle něhož se bude odehrávat i naše vzkříšení. 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.¹⁸ Na základě tohoto rozlišení můžeme říci: Ježíšovo vzkříšení je událost spásy, na které má věřící sice podíl, avšak to neznamená, že by se naše zmrtvýchvstání odehrálo přesně tak, jak tomu bylo u Ježíše. Dovedeno do důsledku bychom i my měli například vstát z mrtvých (z hrobu!) třetího dne, což se zjevně neděje. Jestliže skutečně bylo vzkříšeno a oslaveno 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. Chápeme-li zmrtvýchvstání jako účast na Kristově vzkříšení, pak z toho přece nevyplývá, že budeme vzkříšeni spolu s tělem, které nyní máme. Identita našeho pozemského těla s tělem vzkříšeným není dána identitou atomů a molekul, které naše tělo obsahuje. Tzv. „numerická“ identita je sice možná (ovšem i tak pro nás těžko představitelná) u Ježíše, ale pro nás nepřipadá do úvahy.

Do teorie vzkříšení ve smrti tedy může být Ježíšův prázdný hrob integrován – ovšem za předpokladu, že je vyzdvížena naprostá jedinečnost Ježíšova posmrtného údělu, čímž je 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 z nich patrně nezbude již vůbec nic.

Vyvozovat z proměny Ježíšova pozemského těla v tělo oslavené dalekosáhlé výpovědi o tělesné identitě ve vzkříšení je zjevně nemožné. Zároveň však nelze tvrdit, že tělesný charakter Ježíšova vzkříšení tudíž pro nás nemá žádný teologický význam. Přinejmenším je potřeba brát vážně Ziegenausovo varování, že popírání vzkříšení Ježíšova pozemského těla vede ke zpochybnění významu Ježíšovy tělesnosti a tím i inkarnace samotné. Pokud tělo, které na sebe Ježíš vzal, nebylo vytrženo z moci smrti, pak je Ježíšovo vítězství nad smrtí, na němž máme ve víře účast, zcela

¹⁶ tamtéž, 129

¹⁷ tamtéž, 128

¹⁸ GRESHAKE, GIBERT; KREMER, JACOB: *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1986, 335

spiritualizováno. I když odmítneme numerickou identitu zemřelého a vzkříšeného těla všech lidí, přece nesmíme přeslechnout 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.

K Ziegenausově pozici se přibližuje Leo Scheffczyk, který 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.¹⁹ Prázdný hrob se stal po Ježíšově sebezjevení „momentem“ víry ve vzkříšení, jakkoli nikdy jeho „zdůvodněním“.²⁰ Na rozdíl od 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 pokus stavět posmrtný osud Ježíšova těla na roveň posmrtnému osudu našich těl „ničím neodůvodněným postulátem“.²¹ Stejně jako nesmí být všeobecné vzkříšení na konci času měřítkem pro posuzování Ježíšova vzkříšení, není ani Ježíšovo vzkříšení jednoduše prototypem našeho vzkříšení.

Pokud ovšem 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 vzkříšen 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 za pouhé spojení Ježíšovy duše s nějakým novým, „transcendentním“ tělem, která nemá s tím zemřelým nic společného, neboť pak by se jednalo spíše o reinkarnaci.²² 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.“²³

(Jen mimochodem budiž poznamenáno, že 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.)²⁴

VI. Christologie jako paradigma eschatologie?

Problematika Ježíšova prázdného hrobu nás přivádí k obecnější otázce, 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 tedy rozvinutou christologií? Poskytuje nám vůbec biblická zpráva o Ježíšově smrti a vzkříšení dostatečně pevné východisko pro výpovědi o eschatologické budoucnosti člověka? V teologii sice panuje všeobecné přesvědčení, že přítomnost i budoucnost věřícího je participací na Ježíšově smrti a vzkříšení; avšak jaké konkrétní eschatologické implikace toto obecné tvrzení má, je předmětem mnohých sporů.

Viděli jsme, že reálně-tělesné Ježíšovo vzkříšení, na němž musí teologie trvat, chce-li zabránit doketismu a spirituálnímu zúžení spásy, nikterak neimplikuje, že těla vzkříšených na konci času budou mít nějakou souvislost s hmotnými pozůstatky pozemských těl či s atomy, které byly kdysi jejich součástí. Podobně je tomu i s jinými otázkami, které se tu nabízejí, např. s otázkou po nesmrtelnosti duše. Zastánci tzv. teorie celostní smrti s oblibou zdůrazňují, že Ježíš přece zemřel také *celý*, spolu

¹⁹ SCHEFFCZYK, LEO: *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*. Einsiedeln 1976, 121

²⁰ tamtéž, 122

²¹ tamtéž, 273

²² tamtéž, 275

²³ tamtéž, 278

²⁴ tamtéž, 279-282

s tělem a duší, aniž ovšem pro to mají jednoznačný novozákonní doklad. Stejně tak ovšem bible zcela mlčí o Ježíšově nesmrtelné duši! Avšak i kdybychom byli nuceni z teologických důvodů uznat, že Ježíšova duše opravdu nezemřela (což se vzhledem k trvalosti hypostatické unie jeví jako smysluplné), není tím ještě rozhodnuto o tom, zda i naše duše budou ve smrti uchovány. Rovněž o Ježíšově „mezistavu“, o tajemství „bílé soboty“ a sestupu do pekel nic bližšího nevíme. Rozhodující je, že ať budeme tyto výpovědi interpretovat jakkoli, není možné posmrtný osud věřícího jednoduše identifikovat s Ježíšovým osudem: Ježíšova smrt, „mezistav“ a vzkříšení nejsou v každém smyslu *causa formalis* naší posmrtné cesty. 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.²⁵

²⁵ Např. současný katolický teolog Michael Kreuzer 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 ukřižovaného a vzkříšeného těla. Vzkříšení ‚třetího dne‘ dosvědčuje mezičas mezi smrtí a vzkříšením.“ (KREUZER, MICHAEL: „Auferstanden am dritten Tag.“ *Christologie als Modell der Eschatologie*. In: SCHREIBER, STEFAN; SIEMONS, STEFAN (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, 127-128) Také J. Ratzinger se proti obhájcům 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 zmrtnýchvstání Ježíšova, jež vyplývá z jeho nesrovnatelného jedinečného historického spásonosného postavení.“ (RATZINGER, JOSEPH: *Eschatologie – smrt a věčný život*. Brno 1996, 69)