

Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta
Katedra systematické teologie a filosofie

David Bouma

„Není tady. Byl vzkříšen.“

**Ježíšovo zmrtvýchvstání v biblickém, fundamentálněteologickém a
systematickém pohledu u Hansjürgena Verweyena, Hanse
Kesslera, Josepha Ratzingera a Klausa Bergera**

Praha 2021

Bibliografická citace

„Není tady. Byl vzkříšen.“ Ježíšovo zmrtvýchvstání v biblickém, fundamentálněteologickém a systematickém pohledu u Hansjürgena Verweyena, Hanse Kesslera, Josepha Ratzingera a Klause Bergera [rukopis] : habilitační práce / David Bouma -- Praha, 2021. – 152 s.

„He is not here. He has risen.“ The resurrection of Jesus in a biblical, fundamental theology and systematic perspective in Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler, Joseph Ratzinger and Klaus Berger: / David Bouma -- Praha, 2021. – 152 p.

Anotace

Práce se zaměřuje na teologii německého jazykového prostoru a věnuje se problematice velikonoční víry u čtyř vybraných současných autorů. Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler, Joseph Ratzinger a Klaus Berger představují odlišné styly teologické práce, což se promítá i do jejich pojetí Ježíšova vzkříšení. Chceme představit, jak vybraní autoři velikonoční tematiku uchopují a jak ji rozvíjejí včetně některých antropologických a eschatologických souvislostí. Pokusíme se identifikovat biblické, fundamentálněteologické a systematické aspekty Ježíšova zmrtvýchvstání u těchto čtyř výrazně profilovaných osobností pokoncilní teologie a jejich návrhy necháme mezi sebou kriticky a dialogicky komunikovat. Jednou z ambicí našeho snažení bude rovněž naznačit souvislost mezi metodou našich autorů a příslušným konceptem Ježíšova vzkříšení. Hlavním cílem této práce je přiblížit se tajemství Ježíšova zmrtvýchvstání, tak jak je nalzáme v současné teologické diskusi, přivlastnit si vše přínosné a nabídnout české teologické komunitě k další reflexi.

Klíčová slova

vzkříšení Ježíše Krista, univerzální vzkříšení, současná německá teologie, Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler, Joseph Ratzinger, Klaus Berger, eschatologie, teologická antropologie, novozákonní exegeze, fundamentální teologie, systematická teologie

Abstract

The habilitation dissertation focuses on the theology of the German speaking environment and is dedicated to the theme of the Easter faith in four chosen contemporary authors. Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler, Joseph Ratzinger and Klaus Berger represent diverse styles of theological work, which reflect also in their approach to the Resurrection of Jesus. We would like to present, how the chosen authors deal with the Easter theme and how they develop it including the connected antropological and eschatological context. We will attempt to identify biblical, fundamental theological and systematic aspects of the Resurrection of Jesus in these four distinctive personalities of the post Vatican II. Council theology. We are going to let their proposals interact and communicate in both critical and dialogical ways. One of the ambitions of our effort is also to indicate the connection between the method used by our authors and the corresponding concept of Resurrection of Jesus. The main goal of this dissertation is to approach the mystery of Resurrection of Jesus, as we find it in the current theological discussion, to adopt all what is beneficial and offer it to the Czech theological community for further reflection.

Keywords

Resurrection of Jesus Christ, universal resurrection, current German theology, Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler, Joseph Ratzinger, Klaus Berger, eschatology, theological antropology, New Testament exegesis, fundamental theology, systematic theology

Obsah

Úvod	6
1. Velikonoční víra podle Hansjürgena Verweyena	10
<i>1.1 Velikonoční teze Hansjürgena Verweyena</i>	<i>12</i>
1.1.1. Velikonoční teze I	16
1.1.2. Velikonoční teze II	18
1.1.3. Velikonoční teze III	19
<i>1.2 Základ velikonoční víry ve svědectví Nového zákona podle H. Verweyena</i>	<i>21</i>
1.2.1. Novozákonní vyprávění o Ježíšových zázracích u H. Verweyena	22
1.2.2. Novozákonní vyprávění o zjeveních Vzkříšeného podle H. Verweyena	25
1.2.3. Dějinné místo velikonoční jistoty podle H. Verweyena	29
<i>1.3 Pokus o hodnocení Verweyenových pozic</i>	<i>30</i>
1.3.1 K velikonoční tezi I	30
1.3.2 K velikonoční tezi II	35
1.3.3 K velikonoční tezi III	40
2. Vzkříšení u Hanse Kesslera	44
2.1 <i>Obtíže se vstupováním Boha do dějin včetně vzkříšení</i>	<i>46</i>
2.2 <i>Co tvrdí Nový zákon o Ježíšově vzkříšení</i>	<i>48</i>
2.3 <i>Správné porozumění „vzkříšení“ podle H. Kesslera</i>	<i>53</i>
2.4 <i>Co znamená „tělesné“ vzkříšení</i>	<i>55</i>
2.5 <i>Problematika prázdného hrobu v myšlení H. Kesslera</i>	<i>56</i>
2.6 <i>Velikonoční „zjevení“ v pojetí H. Kesslera</i>	<i>59</i>
2.7 <i>Vzkříšení ve smrti, nebo až v poslední den?</i>	<i>63</i>
2.7.1 Vzkříšení/vyvýšení Ježíšovo již na kříži	63
2.7.2 Apokalyptické a mimoapokalyptické představy o vzkříšení v Novém zákoně	64
2.7.3 Mezistav: nepodařená dualistická syntéza obou představ	65
2.7.4 Vzkříšení ve smrti jako vhodný model	66
3. Vzkříšení u Josepha Ratzingera	68
3.1 <i>Vzkříšení ve smrti, nebo až v poslední den?</i>	<i>68</i>
3.1.1 Vzkříšení/vyvýšení Ježíšovo již na kříži?	69
3.1.2 Apokalyptické a neapokalyptické představy o vzkříšení v Novém zákoně?	71
3.1.3 Mezistav: nepodařená dualistická syntéza obou představ? Aneb pledoyer pro duši	73
3.1.4 Vzkříšení ve smrti jako vhodný model?	75
3.2 <i>Velikonoční zjevení v pojetí Josepha Ratzingera</i>	<i>79</i>
3.3 <i>Problematika prázdného hrobu v myšlení Josepha Ratzingera</i>	<i>83</i>
3.4 <i>Co znamená „tělesné“ vzkříšení u Josepha Ratzingera</i>	<i>86</i>
3.5 <i>Správné porozumění „vzkříšení“ podle Josepha Ratzingera</i>	<i>89</i>
3.6 <i>Co tvrdí Nový zákon o Ježíšově vzkříšení podle Josepha Ratzingera</i>	<i>93</i>
4. Vzkříšení u Klause Bergera	95
4.1 <i>Velikonoční události podle Matouše</i>	<i>95</i>
4.2 <i>Velikonoční události podle Marka</i>	<i>98</i>

4.3 Vzkříšení v Lukášově evangeliu	101
4.4 Vzkříšení v Janově evangeliu	104
4.5 Vzkříšení podle Skutků apoštolských	108
4.6 Vzkříšení v 1 K 15	110
4.7 Systematizující pokusy o uchopení velikonoční problematiky.....	115
4.7.1 Kritické podněty	115
4.7.2 Konstruktivní návrhy.....	118
5. Závěr	121
5.1. Zhodnocení přínosu H. Verweyena.....	121
5.2 Zhodnocení přínosu H. Kesslera	123
5.3 Zhodnocení přínosu J. Ratzingera	125
5.4 Zhodnocení přínosu K. Bergera	127
5.5 Pokus o závěrečné shrnutí.....	129
5.5.1 Teologická metaforika velikonoční víry	129
5.5.2 Zdůvodnění velikonoční víry v realitě vzkříšení.....	131
5.5.3 Velikonoční zjevení jako reálně-symbolická znamení.....	133
5.5.4 Ježíšovo oslavené tělo jako „substrát“ velikonoční víry	135
5.5.5 Kříž a vzkříšení jako rozlišitelná jednota.....	137
Seznam zkratk	139
Seznam použité literatury.....	140
<i>Prameny, dokumenty magisteria</i>	<i>140</i>
<i>Spisy Klause Bergera</i>	<i>141</i>
<i>Spisy Hanse Kesslera</i>	<i>142</i>
<i>Spisy Josepha Ratzingera</i>	<i>144</i>
<i>Spisy Hansjürgena Verweyena.....</i>	<i>145</i>
<i>Ostatní literatura.....</i>	<i>146</i>

Úvod

Každá generace pociťuje nad tématem Ježíšova vzkříšení rozpaky a zároveň jím je znovu fascinována. Jedni v něm vidí absurdní pověru či mýtus zaniklého světa, jiní jsou naopak přitahováni tajemstvím, které může všechno změnit. I ve středu této práce bude stát Ježíšovo zmrtvýchvstání. Autor píše následující stránky jako člověk věřící, jako ten, který je přesvědčen, že Ježíšovo vzkříšení je součástí dějin, v nichž zanechalo své stopy; zároveň je mu jasné, že tato tajemná událost dějiny přesahuje a že jeho potenciál může dát lidskému osudu překvapivý smysl.

Nepíši tedy tento text jako člověk hledící na ústřední skutečnost křesťanství zvenku, chci však své předporozumění víry reflektovat, přiznat a v rámci lidské, badatelské a křesťanské poctivosti korigovat. Základní perspektivou práce je pohled fundamentálního teologa, který chce hledat důvody věrohodnosti křesťanství, v tomto případě se zvláštním zřetelem na tajemství Ježíšova vzkříšení. Jak naznačuje samotný název disciplíny, aspekt kredibility neoddělitelně souvisí s metodologickými základy teologie, tedy s otázkami, z čeho a proč teologická reflexe vychází a jakým způsobem má být vedena.

Cílem této práce je prozkoumat souvislosti mezi teologickou metodou a konceptem Ježíšova vzkříšení, plastičtěji tak ozřejmit jejich vzájemnou vazbu, přispět k reflexi teologické metody v českém jazykovém prostoru a ve zmíněné souvislosti co nejlépe přiblížit mystérium Ježíšova zmrtvýchvstání.¹ Z důvodů, které vzápětí rozvedu, se zaměřím na čtyři současné německé autory, kteří dle mého názoru zajímavě ilustrují vývoj a významné trendy v katolické teologii posledních padesáti let. Souvislosti budeme hledat právě v pojetí Ježíšova vzkříšení a v metodě jeho recepce u jednotlivých autorů v celku jejich myšlení. Cíl našeho výzkumu byl naznačen výše a z něj odvodíme jeho strukturu. U každého z autorů po stručném představení osobnosti a díla předložíme nejprve jeho pojetí Ježíšova vzkříšení, a to primárně funadamentálněteologicky, ale též biblicky a systematicky. Dalším krokem bude pokus o přehlednou identifikaci teologické metody každého z nich. Po čtyřech kapitolách věnovaných problematice vzkříšení v širších kontextech bude následovat kapitola závěrečná, v níž výsledky porovnáme, zhodnotíme a pokusíme se naznačit vztah metody a konceptu vzkříšení, jak jej

¹ V češtině je již k dispozici vysoce kvalitní monografie k velikonoční tématice věnující se exegezi závěrečných kapitol kanonických evangelíí. Srov. Mareček 2011.

nalzáme u jednotlivých autorů. Jisté je nyní na místě uvést jména vybraných autorů a naznačit objektivní i subjektivní důvody jejich volby.

Prvním z autorů je Hansjürgen Verweyen, muž, kterého jsem pro sebe objevil při svých licenciátních studiích na Gregoriánské univerzitě v Římě. U něj příběh této práce začíná. Jako postgraduální student fundamentální teologie jsem se chtěl hlouběji věnovat otázkám vzkříšení, neboť jsem cítil, že právě zde se dotýkám žhavého jádra křesťanské víry. Již před oněmi bezmála dvacetí roky jsem předběžně cítil, že veškeré dějiny teologie rozpracovávají v zásadě jediné téma, a to tajemství vzkříšení Ukřižovaného. Co jiného je nicejské vyznání než pokus domyslet a pojmenovat velikonoční paradox? Za téma své licenciátní práce jsem tedy zvolil velikonoční zjevení u H. Verweyena a svěřil se vedení pozdějšího děkana teologické fakulty prof. D. Hercsika.

Po návratu do Čech ve víru povinností velikonoční téma odpočívalo v mém stole, nicméně vnitřně mě stále vzrušovalo. V roce 2015 jsem se rozhodl svou německy psanou licenční práci přeložit do češtiny a především kompletně přepracovat. Využil jsem toho, že o tématu, které bylo v Česku téměř neznámé, tedy o slavných a kontroverzních velikonočních tezích freiburského profesora Verweyena z domácích teologů nikdo prakticky nepíše, a vyjádřil jsem se k němu s odstupem, umístil jej do svého myšlenkového zrání a především je objasnil ve své mateřštině. Výsledkem byla útlá publikace s názvem *Problémy se Vzkříšeným*,² na niž velmi pozitivně reagoval svou recenzí prof. Pospíšil.³

Vzhledem k tomu, že v této době byl již několik let dopsán a publikován můj doktorát věnovaný osobnosti z naprosto opačného názorového spektra, totiž Klausí Bergerovi, začínalo se rýsovat zajímavé napětí mezi přístupy obou autorů. Berger jako světově proslulý exegeta, který odmítl jako nikdo jiný na této úrovni badatelské erudice přístupy Rudolfa Bultmanna, se v mém myšlenkovém světě stal jakýmsi druhým pólem na škále současné německé, ale i světové teologie. Jakkoliv jsem Bergerovu metodu podrobil ve své knize *Provokátér Klaus Berger*⁴ silné kritice, jeho texty a neméně i styl zaměřený na rozbíjení exegetického a teologického konsensu mě zaujaly. Následovaly dvě návštěvy v Heidelbergu, bohužel milé přátelství i slibně rozvíjející se spolupráci zastavila nečekaná smrt prof. Bergera v červnu 2020. Odchod kontroverzního novozákoníka z tohoto světa doprovázelo v mém případě kromě smutku ze ztráty milého a inspirativního přítele též zklamání, že nedojde na pečlivě

² Srov. Bouma 2015.

³ Srov. Pospíšil 2016.

⁴ Srov. Bouma 2011.

naplánovanou oslavu jeho osmdesátin v Praze. V naší souvislosti je důležité, že Klaus Berger stihl dokončit svá životní díla, zejména *Kommentar zum Neuem Testament*.⁵ Vrstevníci Berger a Verweyen tedy se zcela odlišnými přístupy ke křesťanské víře i teologii stáli proti sobě. Na straně jedné freiburský teolog s výraznou historickou a filozofickou kritikou Nového zákona a dějin křesťanství včetně silně profilované transcendentální metody své teologické práce, na straně druhé heidelberský exegeta se svou hermeneutikou důvěry, jež chce loajálně sledovat biblický text, kam jen to jde. Asi není nutné v úvodu práce zmiňovat nic více, jelikož obě krajní pozice současné německé teologie byly naznačeny a pochopitelně zahrnují i velikonoční problematiku.

Jak prozrazuje už samotný název práce, na scéně těchto stránek se objeví ještě dva teologové. Chtěl jsem, aby oba nějakým způsobem reprezentovali vlivné proudy německé a světové teologie a zvláště výrazně přispěli k biblickým, fundamentálním a systematickým aspektům Ježíšova vzkříšení. V každém případě se zdálo být vhodné zařadit nějakého vlivného představitele modelu vzkříšení ve smrti: G. Greshake⁶ byl mým učitelem na Gregorianě, tedy se logicky nabízel on. Nicméně po hlubším zkoumání aktuálního stavu se ukázalo, že nejinitiativnějším protagonistou kasperovské linie ve velikonočních otázkách je v současnosti někdo jiný, a to významný christolog a soteriolog z Goethovy univerzity ve Frankfurtu nad Mohanem Hans Kessler. Právě on shromáždil příspěvky filozofů, teologů, neurovědců a psychologů, jež se v německé jazykové oblasti věnují problematice smrti, posmrtného života a vzkříšení, jak ukazuje jím redigovaná publikace *Auferstehung der Toten*.⁷ Přiznám se, že mě překvapilo, když jsem zjistil, že monumentální dílo Siegfrieda Wiedenhofera věnované teologii Josepha Ratzingera⁸ doporučuje v otázkách vzkříšení Ježíše oproti myšlení bavorského papeže právě řešení Hanse Kesslera. Bylo to poslední ujištění, že vzkříšení ve smrti není ani zdaleka odloženou teorií. Nyní už tedy byla čtveřice kompletní a rozdělila se svým způsobem na dvě dvojice: Kesslera jsem nechal v tomto skromném textu přít se s Ratzingerem především o eschatologické konsekvence konceptu Ježíšova zmrtvýchvstání. Věřím však, že polemika, byť nepřímá a kultivovaná, nezastínila základní črty jejich svébytného přístupu k otázkám kredibility i systematiky Ježíšova vzkříšení. Ve své práci oba muže kladu vedle sebe: Kesslerovi

⁵ Srov. Berger 2017a.

⁶ Kurz v akademickém roce 2004/2005 s názvem *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia* sestával ze čtyř částí: a) *Problemi ermeneutici e metodologici dell' epoca moderna relativi alla cristologia*; b) *Controverse questioni della cristologia contemporanea*; c) *Lineamenti di una cristologia sistematica*; d) *Alcuni argomenti speciali della cristologia contemporanea*. Prof. G. Greshake problematiku vzkříšení ve smrti do kurzu nezařadil.

⁷ Kessler 2004.

⁸ Srov. Wiedenhofer 2016, 732.

patří druhá kapitola a Ratzingerovi kapitola třetí. Druhým „párem“ jsou pro mě Verweyen s Bergerem. Osobně jsem se Klause Bergera kdysi ptal, zda freiburského kolegu zná, a on odpověděl negativně. Stejnou odpověď bychom jistě mohli očekávat i z opačné strany. Není divu; jak čtenář uvidí, přístupy obou teologů jsou natolik odlišné, že kontrastnější nelze zřejmě ani vymyslet. Ke každému z autorů jsem přistupoval se čtyřmi (jakkoliv „nahlas“ nevyřčenými a do formální struktury neimplementovanými) otázkami, jimiž též zakončím tento úvod:

- a) Co mysleli první křesťané svým tvrzením o Ježíšově vzkříšení?
- b) Jak se první křesťané dozvěděli o Ježíšově zmrtvýchvstání?
- c) Jak přispělo vzkříšení ukřižovaného Ježíše k definitivnímu sebezjevení trojosobového Boha?
- d) Jakým způsobem můžeme legitimovat a rozvíjet velikonoční víru dnes?

Odpovědi jsou na následujících stránkách jen naznačeny a autor těchto řádků si silně, až bolestivě uvědomoval, jak fascinující téma přesahuje jeho nejen časové možnosti. Přesto chci věřit, že mé přemýšlení mělo smysl včetně pokusů o přesahy do antropologie a eschatologie.

1. Velikonoční víra podle Hansjürgena Verweyena

Otázka po vzniku, původu a základu víry v Ježíšovo zmrtvýchvstání byla znovu otevřena na začátku sedmdesátých let a toto nové zaujetí teologické bádání doposud zaměstnává. Důležitý impulz k živé diskusi vyslal tehdy R. Pesch, který se vyslovil ve prospěch v katolickém prostředí velmi neobvyklé definice i zdůvodnění velikonoční víry Ježíšových učedníků.⁹ Přibližně o deset let později, tj. v tomtéž období, ve kterém Pesch reviduje své teorie o vzniku víry v Ježíšovo vzkříšení, vystupuje Hansjürgen Verweyen¹⁰ s tezí, že „velikonoční víra byla dostatečně zdůvodněna nikoliv teprve velikonočními událostmi, nýbrž již během Ježíšova pozemského života.“¹¹ Od tohoto momentu se Verweyen k velikonoční tématice stále znovu podobným způsobem vyjadřoval a ve svém největším díle *Poslední Boží slovo – Půdorys fundamentální teologie*¹² své velikonoční teze rozvinul i v celkovém kontextu svého fundamentálněteologického návrhu. Tento manuál se stal bestsellerem, přitáhl velký čtenářský zájem a v odborném prostředí vyvolal další intenzivní souhlasné i kritické reakce.

V první kapitole se chceme věnovat Verweyenovým pozicím vzhledem k velikonoční problematice, představit toto pojetí velikonoční víry i její zdůvodnění, které je na ně navázáno. Pochopitelně zmapujeme též diskuzi, kterou jeho přístup vyvolává. Autor, jehož myšlení se ve výše naznačené perspektivě věnujeme, bezesporu patří – ač není v českém prostředí příliš známý – mezi významné a vlivné německé teology.¹³ Proslul zejména tím, že vyjímá zjevení

⁹ Srov. Galvin 1989. Americký teolog – u nás dobře známý jako spoluvydavatel třídílné *Systematické teologie* – na začátku svého článku publikovaného v USA i Německu popisuje tento Peschův podnět zcela konkrétně: „Při hojně navštívené přednášce, jež se konala 27. července 1972 na univerzitě v Tübingen, navrhl Rudolf Pesch nové vysvětlení pro vznik víry v Ježíšovo vzkříšení. Pesch zpochybnil historickou spolehlivost novozákonních zpráv o objevení prázdného hrobu a zjeveních vzkříšeného Krista a tvrdil, že zdůvodnění křesťanské víry v Ježíšovo vzkříšení spočívá v historickém Ježíši, nikoliv v událostech po jeho ukřižování. Podle Peschova názoru učedníci v Ježíšovi již během jeho života rozpoznali eschatologického proroka a prorockého mesiáše. Jelikož je Ježíš připravil na svou násilnou smrt, vztáhli na něj rozšířenou dobovou představu o osudu eschatologických postav a své osobní přesvědčení o spásném významu ukřižovaného Ježíše vyjádřili vyznáním a hlásáním jeho zmrtvýchvstání. Teologické bádání o Ježíšově vzkříšení by se proto mělo orientovat na Ježíšův veřejný život a smrt, kde lze najít přiměřené historické zdůvodnění křesťanské víry ve zmrtvýchvstalého Pána.“

¹⁰ Narodil se v roce 1936, po studiích katolické teologie, filozofie a germanistiky promoval v roce 1969 u Josepha Ratzingera (*Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*) a v roce 1974 se habilitoval u Nikolause Lobkowicze (*Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*). Mezi lety 1967 až 1975 přednášel na Univerzitě Notre Dame v Indianě ve Spojených Státech. Po návratu do Německa působil jako řádný profesor pro teologii a její didaktiku na Gesamthochschule v Essenu. Svou kariéru završil mezi lety 1984 až 2004 jako profesor pro fundamentální teologii na slavné teologické fakultě ve Freiburgu v Breisgau. V únoru 2021 oslavil osmdesáté páté narozeniny.

¹¹ Verweyen 1981a, 429.

¹² Verweyen 2002. Budu citovat ze čtvrtého vydání (2002), které je identické s vydáním třetím (2000), jež je výrazným přepracováním prvního (a druhého) vydání z roku 1991.

¹³ Verweyenovy teze s komentářem jsou v češtině dostupné v překladu *Kontextové fundamentální teologie* Hanse Waldenfelse, jež je představuje v linii s Lüdemannovým čistě psychologickým pojetím velikonočních vizí (tyto

Vzkříšeného z tradičního argumentačního postupu ve prospěch věrohodnosti křesťanské víry.¹⁴ Verweyen má za to, že velikonoční víra byla učedníkům dostatečně nabídnuta a přesvědčivě potvrzena již pozemským, tedy předvelikonočním Ježíšem. Náš autor tak zcela záměrně izoluje zjevení Vzkříšeného od celkové zkušenosti učedníků se svým Mistrem a nepovažuje velikonoční vize apoštolů za skutečný ani adekvátní důvod pro jejich velikonoční víru. Proč zastává tyto, pro některé velmi překvapivé názory, se pokouší představit ve svých velikonočních tezích.¹⁵ V této kapitole se pokusíme tyto tři známé teze prezentovat (1.1) a následně pozitivně i kriticky komentovat (1.2), a to s ohledem na navazující autory a témata, jež přinášejí.

V první části kapitoly budeme analytickým postupem identifikovat jádro Verweyena myšlení. V druhé části kapitoly vstoupíme do kritické reflexe velikonočních tezí; za hlavní inspirační zdroje si vybíráme dva německé teology, kteří jsou s naším autorem úzce propojeni. Každému z nich bude v této práci věnována samostatná kapitola. Je to jednak Verweyenův moderátor doktorské práce Joseph Ratzinger a významný christolog a soteriolog Hans Kessler.¹⁶

Jelikož se úvodní kapitola naší monografie zaměřuje na Verweyenovy velikonoční teze a široké kontexty jeho myšlení nechává stranou, pokud přímo nesouvisí s probíranou tematikou, nebude na škodu nejprve načrtnout celkovou vizi našeho autora. Zdařile to udělal

vize měli jen Petr s Pavlem v důsledku svého pocitu viny) a v souvislosti kritické zpětné vazby, jež Verweyenovu návrhu poskytl Hans Kessler. Srov. Waldenfels 2000, 336-340.

¹⁴ Srov. např. Dulles 2005, 338n. 359. Vždy brilantní a konzervativní kardinál Dulles tu kromě výstižné charakteristiky Verweyenovy teologie uvádí, že „vzbudila značnou pozornost“ a jmenuje „významné následovníky“, tedy Klause Müllera a Thomase Pröppera, i kritiky Hanse Kesslera a Hermanna J. Pottmeyera. Verweyenův vliv zejména v německé jazykové oblasti sílí, jak potvrzují nové německé monografie a učebnice: srov. Neuhaus 2013, který se souhlasně vyjadřuje k Verweyenovým tezím a celkem logicky se pokouší usouvztažnit pozitivní jádro Verweyenova myšlení s myšlením Girardovým; dále srov. Böttigheimer 2009 má přístup autonomní a ve své rozsáhlé učebnici fundamentální teologie (730 stran!) vybírá některé zdařilé Verweyenovy formulace, aby jimi však podpořil myšlenky a zájmy vlastní. Ve španělském a italském jazykovém prostoru intenzivně reaguje na Verweyena v Barceloně a Římě působící Salvador Pié-Ninot: srov. Pié-Ninot 2002 a mnoho dalších.

¹⁵ Není jediným autorem zastávajícím tento názor. V německém jazykovém prostoru je v podobné, případně ještě mnohem radikálnější podobě zastávají též Gerd Lüdemann, Ingo Broer a Petr Fiedler. Srov. Verweyen 1995. Nejvýraznějším militantním popíračem vzkříšení se stal Gerd Lüdemann, jenž proslul mimo jiné výrokem v *Evangelische Zeitung* (1996): „Der Auferstandene Jesus ist die Leiche im Keller der evangelischen Kirche.“ Tento bonmot bychom mohli přeložit následovně: „Vzkříšený Ježíš je kostlivcem ve skříni evangelické teologie.“ Verweyen Lüdemanna kritizuje.

¹⁶ Ratzingerovi věnuje Verweyen dlouhodobě kritickou pozornost, jež vyústila do několika publikací, ve kterých najdeme prvky obdivu i tvrdého vymezení (srov. např. Verweyen 1993, kde kritizuje *Katechismus katolické církve* či monografie věnované vývoji Ratzingerova myšlení, srov. Verweyen 2007 atd.). Tato biografická a odborná paralela se tedy sama přirozeně nabízí. Kessler s Verweyem pak spolu vedou dlouhou řadu let diskuzi až konfrontaci týkající se velikonoční problematiky. Kesslerova kritika se v německé jazykové oblasti v podstatě etablovala jako kritický kontext Verweyenových velikonočních tezí.

pravděpodobně nejvýznamnější americký teolog poslední doby A. Dulles, z jehož mistrovského díla věnovanému dějinám apologetiky budeme citovat:

„Fundamentální teologie Hansjürgena Verweyena, která je jakousi kombinací Balthasarova estetického přístupu a Rahnerovy transcendentální analýzy, vzbudila v posledních několika letech značnou pozornost. Jako mnozí jiní chce ukázat otevřenost lidského ducha k sebevyjádření Absolutního v ukřižovaném těle Ježíše z Nazareta, což je ústřední bod křesťanské víry. [...] Verweyenovo dílo je založeno na tvrzení, že Ježíš Kristus – jak vyjadřuje i titul [jeho nejznámější] knihy – je »Posledním Božím slovem«. Postupuje pak však pomocí transcendentální analýzy, jako by tímto tvrzením chtěl skončit, a snaží se objevit, jak doložit možnost plného a konečného Zjevení. Lidský subjekt je podle jeho mínění zaměřen k Absolutnímu. Naprosté sebedarování Boha v Ježíši Kristu je naplněním lidského hledání toho, jehož Rahner nazval »absolutním nositelem spásy«. Aby se vyhnul neoscholastickému »extrinsecismu«, vytvořil Verweyen apologetiku relativně nezávislou na biblických proroctvích a zázracích, a dokonce i na vzkříšení jakožto historicky prokazatelných skutečnostech. Nepovažuje tyto události za vyjádření Boží moci, ale za prostředek, který má naznačit význam Kristova vtělení a života. Stejně jako Balthasar zaměřuje svou pozornost na kříž, jenž považuje za jádro křesťanské zvěsti, které nám bylo darováno a je možné je přijmout ještě před vzkříšením.“¹⁷

Toto nepolemické shrnutí z pera kardinála Dullese můžeme použít jako pracovní rámec, do něhož umístíme speciální problematiku velikonočních tezí. Všechny podstatné elementy Verweyenova myšlení tu jsou zmíněny, a to důležitost lidského subjektu jakožto hledače smyslu (rahnerovský transcendentální aspekt), Boží zjevení vrcholící ve strhujícím a fascinujícím Ježíšově stylu a životu pro druhé a Ježíšova smrt jako to nejdůležitější (balthasarovská estetická linie); posledním zásadním prvkem je marginalizace Ježíšových zázraků a klasicky pojatého vzkříšení (bultmannovská historicko-kritická osa).

1.1 Velikonoční teze Hansjürgena Verweyena

Nejprve tři velikonoční teze odcitujeme a čtenáři představíme (1.1.1); dále zasadíme Verweyenovo pojetí velikonoční víry do širšího rámce jeho chápání celku novozákonního svědectví (1.1.2); vrcholem úvodní části pak bude prezentace Verweyenova svébytného pozitivního zdůvodnění velikonoční víry učedníků a církve (1.1.3). Vzhledem ke konzistenci freiburského teologa v této záležitosti od začátku osmdesátých let až do současnosti bude první kapitola vystavěna primárně na jeho vrcholné fundamentálněteologické syntéze z roku 2000 (resp. 2002) *Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie*,¹⁸ jejíž integrální

¹⁷ Dulles 2005, 338.

¹⁸ Srov. Verweyen 2002.

součástí a zásadní pointou jsou pochopitelně právě velikonoční teze ve svých filozofických, biblických a systematických kontextech, jak jim německý teolog rozumí. Budeme-li kromě Verweyenova největšího díla citovat, parafrázovat či jinak zohledňovat jeho další publikace a články, bude to převážně z důvodu plastičnosti našeho výkladu a jeho kontextualizace. I když je – jak bylo právě zmíněno – Verweyen již desítky let hlasatelem a obhájcem svých velikonočních tezí v zásadě nezměněné podobě, snaží se v průběhu času své pozice argumentačně prohlubovat a formulačně precizovat.¹⁹ Nepovažujeme tedy občasné „ohlédnutí“ za jeho články a menšími díly (převážně z 80. a 90. let) za metodologickou neukázněnost či dokonce nekorektnost, ale právě naopak za službu čtenáři, aby mohl vzhledem k jeho ústřednímu tématu, tj. právě velikonočním tezím, přesněji zachytit genezi, různé odstíny a argumentační či ilustrační pokusy.

Na začátku kapitoly o velikonoční problematice Verweyen konstatuje, že v christologii po 2. vatikánském koncilu došlo k „rozhodnému přeorientování od *mnohosti* znamení k znamení *jedinému*, kterým je Ježíš Kristus sám.“²⁰ Pokračuje kritickými poznámkami, které chtějí aplikaci této podle jeho názoru pozitivní změny paradigmatu dokumentovat jako nedostatečně důslednou:

„Zatímco v teologické diskusi již po několik desetiletí získávají téměř všechny klíčové otázky tradiční apologetiky v té míře, v jaké krouží kolem nadpřirozeného vlamování se do našeho světa, jen marginální pozornost, vede se stále urputná debata kolem fundamentálněteologické hodnoty velikonočních zjevení.“²¹

Autor pak chce vést své čtenáře k lepšímu pochopení tohoto fenoménu. Ve starém christologickém modelu „platilo vzkříšení za triumfální pokračování zázraků, kterými se Boží syn legitimoval už během svého pozemského života.“²² Naopak nové christologické paradigma je třeba „označit snad nejvýstižněji jako »dogma o velikonočním příkopu«.“²³ Náš autor o tomto novém důrazu moderní christologie prohlašuje:

¹⁹ Tak je tomu ve Verweyenově počínání z roku 2008, který se velikonoční tematikou dotýká. Nevelké dílko (175 stran) v pedagogicko-popularizačním stylu s názvem *Einführung in die Fundamentaltheologie* velikonoční teze explicitně nepředkládá, ale tuto problematiku prezentuje v identickém stylu jako v předchozích desetiletích: srov. Verweyen 2008, 144–155. Změnu dikce nenabízí ani pokus o novou interpretaci Janova evangelia: srov. Verweyen 2019, 150–164.

²⁰ Verweyen 2002, 338. „...die entschiedene Umorientierung von *den* Zeichen zu *dem* Zeichen, das Jesus Christus selber ist.“ Kurzíva Verweyen.

²¹ Srov. tamtéž 338.

²² Tamtéž, 339.

²³ Tamtéž, 339. „...am treffendsten vielleicht als das »Dogma vom Ostergraben« bezeichnen.“

„Zatímco v tradičním přístupu vystupuje jasně a nekomplikovaně předpokládaná kontinuita mezi předvelikonočním a velikonočním Božím synem, spočívá ono paradigmaticky nové rovněž v přijetí hluboké epistemologické průrvy mezi Velkým pátkem a Velikonoce.“²⁴

Již nyní je dobré podtrhnout, že ono „paradigmaticky nové“ se pro německého teologa mimo jiné důsledně odklání od přečehování empirických mimořádností v Ježíšově příběhu. Novozákonní vyprávění o Ježíšových zázracích včetně proměnění a zjevování Vzkříšeného považuje za mytologické, resp. literární vyjádření autorovy fascinace či pochopení. Následně nabízí Verweyen různé teologické koncepce týkající se možnosti překonání „velikonočního příkopu“, jak je rozpoznává v německé teologii 20. století.²⁵

a) Pro R. Bultmanna je otázka zjevení Vzkříšeného historicky nahlíženo nezodpověditelná, teologicky viděno bez významu. Striktně vzato, vzkříšení není historické, událost vzkříšení je výhradně záležitostí víry. Na historické úrovni tedy nemá smysl hledat stopy Vzkříšeného; ani prázdný hrob, ani reálný základ v Novém zákoně popisovaných setkání učedníků se Zmrtvýchvstalým.²⁶

b) Podle W. Pannenberg je odpovědná velikonoční víra z hlediska historicko-kritického rozumu možná díky skutečnosti, že lze s přinejmenším vysokou pravděpodobností prokázat ony manifestace Zmrtvýchvstalého jako dějinný fakt.²⁷

c) Pro U. Wilkense, H. Kesslera a L. Oberlinera je po ukřižování nutná nová Boží zjevitelská iniciativa, jelikož Ježíšovo brutální a potupné usmrcení muselo pro učedníky i všechny ostatní Židy nutně vyznít jako jeho ztroskotání – vždyť idea trpícího mesiáše nebyla v dobovém judaismu přítomna, ba co víc, Ježíšův způsob popravy musel být nahlížen jako prokletí Galilejského Hospodinem (viz Dt 21,39).

²⁴ Tamtéž, 339.

²⁵ Srov. tamtéž, 340n.

²⁶ Bultmann ve svém programu *Entmythologisierung* – odmytologizování – Nového zákona dochází k přesvědčení, že evangelijní zprávy o vzkříšení jsou mytologickým vyjádřením existenciálně relevantní skutečnosti, že Ježíš zůstává významným pro autentické lidství svých učedníků (tj. „živým“). Podle názoru některých teologů totiž epochální dílo marburského teologa reduktivně limitují filozofická východiska převzatá z existenciální filozofie Martina Heideggera a novozákonní hermeneutika aspirující na oddělení mytologického obalu (Schale) a nadčasově platného jádra (Kern). Srov. např. VBC, 34; 63nn: „Např. Bultmannův existenciální přístup vede k tomu, že uzavírá křesťanské poselství do těsného prostoru určité filozofie.“ (str. 65) Zdá se, že VBC však neodmítá demytologizaci biblických textů paušálně, ale odsuzuje „výstřelky demytologizace“ (str. 21) a neblahé důsledky „přehnaného demytologizování“ (str. 66).

²⁷ Srov. Pannenberg 1991, 402: „Tvrzení, že Ježíš je »vzkříšený«, tedy že mrtvý Ježíš z Nazareta má nový život, samo o sobě implikuje nárok na historicitu.“ Dodejme, že Pannenberg má za to, že se jedná o singulární dění bez historických analogií.

d) Verweyen ve snaze vyhnout se „velikonočnímu příkopu“ umisťuje sám sebe do linie s W. Marxenem a raným R. Peschem a pokouší se zdůvodnit velikonoční víru životem a smrtí historického Ježíše.²⁸

Verweyen se tedy pokusil stručně představit všechny podle jeho názoru relevantní přístupy ke vzkříšení: liberálně protestantský, jež je považuje za pokus mytologickým způsobem vyjádřit pochopení Ježíšova významu prvotní komunitou; opačný přístup vzešlý rovněž z prostředí protestantské teologie, považující realitu vzkříšení a její historické stopy naopak za vrchol dějinného zjevení Boha; dále náhled protestantských i katolických teologů, jež souzní s předchozím přístupem a zdůrazňuje rozhodující roli velikonočních vizí pro adekvátní interpretaci událostí Velkého pátku; poslední skupina, do níž se řadí i sám Verweyen, je linií považující kategorii vzkříšení za obraz, který vyjadřuje přesvědčení učedníků, že „Ježíšova věc jde dále“ (W. Marxen), případně přímo za nešťastnou metaforu odvádějící od jádra Ježíšova strhujícího příběhu i poselství (H. Verweyen).

Dříve než Verweyen ve svém vrcholném díle formuluje své velikonoční teze, klade nejprve ke každé z nich zásadní otázku:

1. Můžeme dnes s pojmem vzkříšení či zmrtvýchvstání spojit takové představy, které lze umístit do horizontu naděje současného člověka? Mohou mít dnes tyto koncepty a obrazy klíčovou existenciální hodnotu? Lze tyto svého času srozumitelné kategorie ještě alespoň částečně přeložit do jazyka dnešní víry?²⁹

2. Byly velikonoční vize, resp. zjevení Vzkříšeného oním rozhodujícím podnětem pro velikonoční víru? Nejednalo se mnohem spíše o jevy doprovázející prozření, při němž se znovu prosadilo strachem a šokem potlačené, ale již dávno dostatečně zdůvodněné poznání?³⁰

3. Co je vlastně oním rozhodujícím důvodem pro víru v Ježíše jako v definitivní sebesdělení Boha člověku?³¹

²⁸ Pro Verweyena se „velikonoční příkop“ nevytváří jen diametrálně odlišným způsobem předvelikonočního a povelikonočního poznávání učedníků, nýbrž především samotným vztahem mezi „nahodilými historickými pravdami“ a „nutnými pravdami rozumu“. Srov. Waldenfels 2000, 338: „příkop smrti“ je jen součástí obecných limitů „historické pravdy“; přednost v poznání má filozofie.

²⁹ Srov. Verweyen 2002, 342.

³⁰ Srov. tamtéž.

³¹ Srov. tamtéž.

Výše shrnuté trojí fundamentálněteologické tázání je rubem Verweyenem konstituovaných velikonočních prohlášení. Jinými slovy: tyto tři okruhy otázek jsou strukturálně komplementární s jeho třemi velikonočními tezemi – pozitivním vyjádřením jeho představy „velikonočního příkopu“. V naší prezentaci tyto teze nyní představíme. Vzhledem ke značné komplikovanosti a důležitosti těchto vyjádření budeme uvádět v poznámce text německého originálu.

1.1.1. Velikonoční teze I

První Verweyenova velikonoční teze je výsledkem aplikace transcendentálně teologické metody na velikonoční problematiku. I když se budeme posouzení Verweyenova fundamentálněteologického návrhu věnovat později, dovolíme si již nyní drobnou hodnotící poznámku. Transcendentální teologie, jež se *ex definitione* táže na antropologické podmínky možnosti náboženské víry, je v případě freiburského teologa rozvíjena možná poněkud násilně. Verweyen neváhá definovat antropologické podmínky ultimativně a zdá se, že dává přednost vlastnímu porozumění lidskému subjektu před klasicky formulovanými obsahy víry.³² Nyní tedy budeme citovat první velikonoční tezi:

„Kategorie »vzkříšení«, resp. »zmrtvýchvstání« nemůže být dnes srozumitelným klíčovým pojmem pro poslední očekávání smyslu, pokud Bůh učinil rozhodující akt svého zjevení definitivním sebesdělením teprve po Ježíšově smrti.“³³

Verweyen rozumí pojmu vzkříšení jako gnozeologickému zlomu ve zkušenosti učedníků. Pokud by mělo být zmrtvýchvstání chápáno jako něco historického a dějinně objektivního, pak by podle jeho mínění šlo o „opožděnou manifestaci božské moci“ a „podivný utišující prostředek“ spojený se „starým obrazem Boha – triumfálně trůnicího vládce“.³⁴ Již zde se vynořuje důležitá otázka: jak si freiburský teolog představuje onen nový obraz Boha, který jeho velikonoční teze implikují? Ten však budeme rekonstruovat později. Již v tuto chvíli je

³² Srov. Bouma 2011, 145. Verweyen se opakovaně dožaduje silného filozofického rozumu (opak k *schwache Vernunft, pensiero debole*...), bez něhož nejde dělat solidní a věrohodnou teologii. Není bez zajímavosti, že s encyklikou *Fides et ratio* je v souladu co do potřeby filozofie, avšak ve způsobu filozofování nikoliv. Srov. Verweyen 2000, 10n.

³³ Verweyen 2002, 342. „Die Kategorie »Auferweckung« bzw. »Auferstehung« kann heute nicht als Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung verständlich gemacht werden, wenn erst nach dem Tode Jesu Gott den für den Glauben an seine letztgültige Selbstmitteilung entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat.“

³⁴ Tamtéž, 342.

zřejmé, že podle našeho autora musí být dostatečnou velikonoční zkušeností (*österliche Erfahrung*) správně pochopená Ježíšova smrt. Kdo této zkušenosti není schopen, degraduje Ježíšovo sebevydání jen na „mezihru“ a „předběžné zjevení“.³⁵ Verweyenovu syntézu k právě řečenému pak najdeme v následující větě:

„Pokud by velikonoční zkušenost síly a nádhery byla něčím jiným než čirým rozvinutím toho, co Ježíšovo sebevydání až k poslednímu výkřiku již učinilo zjevným, pak by naše poznání Boha sestávalo z bláznovství kříže na jedné straně a zároveň z nesourodé zkušenosti moci, jež by sebezjevení Boha na kříži odepsalo jako předběžné.“³⁶

Postoupíme k další konkretizaci Verweyenových velikonočních představ. V tuto chvíli již čtenáře zřejmě nepřekvapíme jeho negativním hodnocením tradičně silné role zjevení Vzkříšeného v celku křesťanské víry. Náš autor se domnívá, že takovéto „následné ukázky“ nejsou pro křesťanskou velikonoční víru nutné. Kritizuje teology, kteří považují Ježíšovo umučení a jeho krach na kříži za překonatelné teprve díky dalšímu následnému zjevitelskému úkonu Boha v dějinách.³⁷ Jako příklad tohoto, dle jeho mínění nekonsekventního myšlení parafrázuje dvě věty Hanse Kesslera, který na jedné straně hovoří o hluboké Boží přítomnosti v utrpení a umírání Ježíšově a na straně druhé o zjevení této přítomnosti a možnosti jejího hledání díky vzkříšení.³⁸ Na závěr pasáže prezentující první velikonoční tezi nechme promluvit ještě přímo autora:

„Rozhodující otázka zní: Je to, co křesťan opravdu ví o síle a nádhře, jež jsou zahlédnutelné samy o sobě v dokonání oné lásky, jež je silnější než smrt, nebo je třeba ještě nějakých dalších doplňujících úkazů, které dotvrdí, že tento skon byl přijat Bohem?“³⁹

Můžeme tedy shrnout první velikonoční tezi, jež postuluje, že velikonoční zjevení mohou být zavádějící a pro víru dokonce škodlivá, neboť ji činí pro současného člověka nesrozumitelnou. Verweyen chce obrátit pozornost dnešního člověka k Ježíšovu kříži, který je podle jeho názoru skutečně *Gottes letztes Wort* – poslední a definitivní Boží slovo, po kterém

³⁵ Tamtéž, 342n.

³⁶ Verweyen 2002, 343.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Srov. Kessler 2002, 290 a 308.

³⁹ Verweyen 2002, 343. „Die entscheidende Frage heisst: Wird das, was der Christ letztlich über Kraft und Herrlichkeit weiss, im Vollbringen jener Liebe selbst sichtbar, die stärker ist als der Tod, oder bedarf es darüber hinaus einer nachträglichen Demonstration, dass solcher Hingang bei Gott angekommen ist?“

není třeba dalších. Současníkovi dle přesvědčení německého teologa stačí drama Velkého pátku, aby poznal, že Ježíš je od Boha a že Bůh je takový, jako je Ježíš.⁴⁰

1.1.2. Velikonoční teze II

Druhá Verweyenova velikonoční teze se týká údajné rozpornosti tajemství vtělení⁴¹ se zjevitelskou hodnotou velikonočních vizí:

„Pokud Bůh teprve po Ježíšově smrti učinil rozhodující akt zjevení, pak je tím podkopána víra ve vtělení božího Slova.“⁴²

Verweyen v této souvislosti poznamenává, že převládající teologická tradice je kontaminována latentním dokétismem, tedy sklonem k podceňování pravé tělesnosti, a tudíž i dějinnosti. Jeho výtky míří k teologické tradici od Akvinského po Balthasara, současné teologické kolegy nevyjímaje. Táže se: „V jakém dějinném aktu se Bůh pro lidi stal definitivně rozpoznatelným?“⁴³ a poznamenává, že pokud naši odpověď umístíme do velikonočního nedělního rána, dopustili jsme se chyby a odvedli pozornost od pozemského Ježíše a jeho lásky, jež ho legitimizuje a činí věrohodným. Verweyen je přesvědčen: „Bůh chtěl zjevit celé své bytí »v těle«, to znamená v oné bezmocné pídí života mezi počatím a smrtí.“⁴⁴

„Pokud by byla Ježíšova jedinečnost odvozována teprve od událostí po Ježíšově smrti, pak by byl rozhodující zjevitelský akt posunut od inkarnace směrem k *inspiraci*. K posunu dochází, ať už se někdo pokouší velikonoční jistotu opřít o Ducha, který vede kérygma, či o manifestace oslaveného duchového těla.“⁴⁵

Velikonoční evidence se dle německého teologa musí zrodit nejpozději na Velký pátek už i proto, že klíčové inkarnační dogma nesmíme zatížit triumfalistickými nánosy: „[Bůh] byl

⁴⁰ I když se k hodnocení těchto tezí dostaneme ve druhé kapitole, nemůžeme nezpomenout na slavnou větu Karla Bartha: „Křesťanství, které není zcela a beze zbytku eschatologií, nemá s Kristem zcela a beze zbytku nic společného.“ Větu z Römerbrief (2. vydání 1922, s. 298) cituje Ratzinger 1996, 33.

⁴¹ Srov. Verweyen 2002, 166nn.

⁴² Tamtéž, 344: „Wenn Gott erst nach dem Tode Jesu den entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat, dann wird der Glaube an die Inkarnation des göttlichen Wortes unterhöhlt.“

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Srov. tamtéž. Srov. též Bouma 2011, 146.

⁴⁵ Verweyen 2002, 344: „Wäre das Ein-für-allemal Jesu erst in Ereignissen *nach* dem Tode begründet, dann würde der entscheidende Offenbarungsakt doch wieder von der *Inkarnation* in Richtung *Inspiration* verschoben. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man die Osterevidenz auf einen reinen Akt des das Kerygma begründenden Geistes oder auf die Manifestation eines Verklärten Geist-Leibs zurückführt.“ Kurzíva Verweyen.

v ohraničenosti jednoho života, začínajícího početím a končícího smrtí, plně a zcela schopen zjevit, kým je a kým není, když se pouze jeví v představách o božské nádhernosti.“⁴⁶

1.1.3. Velikonoční teze III

Další argument proti tradičně pojatému hodnocení významu velikonočních setkání učedníků se Zmrtvýchvstalým artikuluje Verweyen z důvodů epistemologických:

„Pokud zjevení Vzkříšeného po Velkém pátku tvoří rozhodující důvod pro velikonoční víru, pak zůstává Lessingem nastolený problém »učedníků první a druhé ruky« neřešitelný.“⁴⁷

Verweyen chce brát vážně námitku, které se podrobně věnoval dánský filozof S. Kierkegaard a jež byla poprvé vyslovena G. E. Lessingem v druhé polovině 18. století. Lessing měl za to, že jistota „učedníků první ruky“ se zrodila na horizontu jejich vlastní zkušenosti, kdežto ostatní, tedy „učedníci druhé ruky“, jsou odkázáni pouze na tradované zprávy o těchto (údajných) zjeveních zmrtvýchvstalého Ježíše. Tím se podle německého osvícence konstituuje kvalitativní rozdíl mezi oběma kategoriemi učedníků, přičemž druzí nemají dostatečně pevný důvod pro případné bezpodmínečné rozhodnutí pro víru. Podle Lessinga by takové rozhodnutí ospravedlňovala jen přímá smyslově dějinná zkušenost. V tomto duchu se vyjadřuje i Verweyen:

„Pokud snad původně fungovala velikonoční zjevení jako přístupový bod k jedinečnosti Ježíšovy události, pak by byla tato přístupová cesta otevřena »učedníkům první ruky« prostřednictvím vlastního vnímání. My naproti tomu bychom byli odkázáni pouze na zprávy o tomto zlomovém přesvědčení. Tyto zprávy – jako vše dokumentované historií – vedou však v nejlepším případě jen k pravděpodobné jistotě.“⁴⁸

Německý teolog se tedy domnívá, že zprávy o velikonočních zjeveních nás – učedníky druhé ruky – mohou vést, pokud vůbec, pouze k pravděpodobné jistotě. V duchu výše načrtnutého Lessingova příkopu však pravděpodobnostní poznání nemůže dle Verweyena legitimovat existenciální rozhodnutí bezpodmínečné povahy. Náš autor tedy chápe Lessingův

⁴⁶ Verweyen 1995, 111.

⁴⁷ Verweyen 2002, 346: „Wenn Erscheinungen des Auferstandenen nach dem Karfreitag den ausschlaggebenden Grund für den Osterglauben bilden, dann bleibt das von Lessing aufgeworfene Problem der »Jünger erster und zweiter Hand« unlösbar.“

⁴⁸ Tamtéž: „Fungieren Ostererscheinungen ursprünglich als unabdingbare Einstiegsmöglichkeit in das »Ein-für-allemal« Jesu, dann wäre dieser Einstieg den »Jüngern erster Hand« noch durch eigene Wahrnehmung zugänglich gewesen. Wir hingegen wären auf bloße Berichte über jene behauptete Basisevidenz verwiesen, Berichte, die – wie alles historisch Dokumentierte – bestenfalls zu wahrscheinlicher Gewissheit führen.“

problém jako obecnou otázku, zda svědectví o nějaké nahodilé skutečnosti dějin může tvořit dostatečný argumentační základ a kredibilní bázi pro náboženské rozhodnutí.⁴⁹ Pro Verweyena spočívá důkaz o pravdivosti křesťanského kerygmatu v životní praxi Ježíšových svědků a v tomto smyslu se ptá, „zdali může být toto živoucí svědectví, jež v dějinách zprostředkovává pravdu s potenciálem kompletně přetvářet lidskou existenci, vůbec přiměřeně pojednáno v kategorii »historické zprávy«.“⁵⁰ Podle Verweyena zmizí těžkosti „nikoliv událostmi po Velkém pátku, nýbrž Ježíšovým sebevydáním jako takovým (zkratka pro jeho život pro druhé), které je třeba nahlížet jako dostačující důvod pro víru.“⁵¹ Freiburský teolog dále konstatuje, že tím padá kvalitativní rozdíl mezi učedníky „první a druhé ruky“, jelikož cesta k víře je pro všechny stejná.⁵² Jak tedy může čtenář Verweyenových textů přijít k víře toutéž cestou jako Šimon Petr či Marie z Magdaly? Freiburský teolog odpovídá:

„Pak se základním důkazem, tedy s učedníkem podaným Ježíšovým sebevydáním, koresponduje zkušenost se sebevydáním též na naší straně: totiž setkání se svědectvím těch, kteří svým životem a umíráním zpřítomňují jeho smrt, již smrt pohltila, [...] a každý z učedníků se tváří v tvář této skutečnosti bude muset rozhodnout, zdali se nechá tímto sebevydáním vymanit z vlády strachu, nebo zdali potřebuje dodatečná znamení.“⁵³

Verweyen má tedy za to, že dějiny křesťanství nám všem nabízejí velikonoční zkušenost prostřednictvím připravenosti Ježíšových svědků k vydání vlastního života. Na konci komentáře ke své třetí tezi konfrontuje teologickou tradici s otázkou, zdali se dost kriticky ptala, „jaký je ten rozhodující moment božské sebemanifestace v Ježíši z Nazareta, který se uplatňuje zde a nyní v darování života jeho svědků.“⁵⁴ Alternativu vidí Verweyen mezi zázraky a velikonočními zjeveními na jedné straně a (jím interpretované) historii pozemského Ježíše na straně druhé. Jinými slovy řečeno je třeba se rozhodnout, jestli budeme sázet na metafory a mytologizaci, nebo na strhující příběh rabiho z Nazareta, jak probleskuje mezi řádky evangelií. Syntetickou odpověď našeho autora na Lessingem artikulovaný problém můžeme vyjádřit následovně: Radikální až k sebeobětování jdoucí svědectví následovníků Ježíše může v lidech budit velikonoční víru do té míry, že zprávy o Ježíšově vzkříšení pro ni již nehrají žádnou roli. V autorových textech, jež překypují složitými formulacemi, komplikovanou filozofickou i teologickou terminologií a značnou abstraktností vyjádření, není snadné najít názorné příklady přibližující jeho teoretické teze. O to cennější je ilustrace z nepříliš známého německého

⁴⁹ Srov. tamtéž, 263–265: kapitola 10.9: „Wunder aus zweiter Hand“: Gotthold Ephraim Lessing.

⁵⁰ Verweyen 2002, 265.

⁵¹ Tamtéž, 346.

⁵² Verweyen 1981, 434: „Zůstává sice rozdíl mezi Ježíšovou smrtí pro druhé a smrtí jeho misionářů, ale tento rozdíl je na stejné úrovni jako rozdíl mezi »můj otec« jednoho syna a »náš otec« jeho bratří.“

⁵³ Verweyen 2002, 346.

⁵⁴ Tamtéž, 347.

teologického periodika, která ozřejmuje, jak náš autor rozumí výše zmíněnému radikálnímu, až k sebeobětování jdoucím svědectví:

„Když se na začátku roku 1982 zřítilo malé letadlo do ledové řeky Potomac ve Washingtonu a šest lidí se drželo jeho vraku, všichni měli stejnou touhu přežít. Tento subjektivní sebezáchovný horizont byl ale všechno jiné než konstitutivní pro zkušenost, která některé zasáhla jako blesk z čistého nebe. Jeden z trosečníků několikrát předal dál záchranný pás, který mu byl spuštěn z vrtulníku, jednoduše sousedovi vedle – a utonul, dříve než se helikoptéra vrátila konečně i pro něj. Zachránění měli poté možnost, aby toto nečekané a nepochopitelné vítězství onoho muže nad svým strachem a touhou žít pojali jako to, čím bylo – anebo onoho anonymního padesátníka s extravagantním knírem a poloviční pleší zařadili mezi ty absurdní hrdiny, kteří, inu, nikdy nevyhynou.“⁵⁵

Tímto příkladem se dostáváme od termínu sebevydání, resp. sebeobětování (*Selbsthingabe*) k pojmu tradice, který je pro pochopení Verweyenova pojetí velikonoční víry klíčový.

1.2 Základ velikonoční víry ve svědectví Nového zákona podle H. Verweyena

Verweyen zde vychází z ohniska svého fundamentálně teologického návrhu spočívajícím v analýze novozákonního pojmu *traditio* (řecké sloveso *paradidónai*). Systematizuje nejprve novozákonní použití tohoto slova, přičemž jeho záměrem je podpořit a upřesnit přesvědčení M. Blondela, že právě Ježíšovo vydání spouští „dějiny Kristovy éry“.⁵⁶ Uvádí novozákonní významy termínu „vydání“:

1. Vydání člověka člověkem moci, zvláště s ohledem na Jidáše, který Ježíše »vydal«;
2. vydání vlastního Syna Bohem za nás za všechny (srov. Ř 8,32; 4,25);
3. sebevydání Ježíše »za nás« (Ef 5,2), »za církev« (Ef 5,25), »za mě« (Ga 2,20);
4. předávání tradice ve smyslu podávání dále (*Weitergabe*). Je důležité, že všechny čtyři momenty, pokud můžeme sledovat křesťanskou tradici, spolu byly od začátku navzájem spojeny.“⁵⁷

Tradici ve čtvrtém smyslu chápe především právě jako sebevydání Ježíšových učedníků (mučedníků!), kteří na různých úrovních zpřítomňují Kristovo sebevydání „pro nás“ a „pro

⁵⁵ Verweyen 1983, 213. Srov. též Bouma 2011, 148.

⁵⁶ Srov. Verweyen 1986: „normative Wirkungsgeschichte Christi“; srov. též Verweyen 2002, 9.6.2 Der Neuaufbruch bei Maurice Blondel, 233–238.

⁵⁷ Verweyen 1983, 207n; srov. Verweyen 2002: 2.1 *Traditio* als inhaltliche Mitte von Offenbarung und Glaube, 51–55; 8.3 *Traditio* als Ermöglichung letztgültigen Sinns, 201–210; 13.2 *Traditio* als Grundgestalt letztgültiger Offenbarung und ihrer Vermittlung, 298–306; *Traditio* und Schrift: historisch-kritische Exegese im Rahmen der Fundamentaltheologie, 307–317.

církev“.⁵⁸ Tato tradice se neobejde bez objektivací, jako jsou svátosti a posvátné texty. Například v 1 K 11,23n se Pavel vrací k Ježíšovu vydání, které sám přijal a v eucharistii je ritualizováno. Objektivace se vztahuje také na kánon Písem, která si nárokují být výrazem univerzálního zjevení.⁵⁹ Tento nárok se ukazuje jako autentický, pokud tyto spisy zrcadlí pochopení pro skutečnost, že Ježíš rozběhl „štafetový běh“ s pochodní sebevydání a chce ji vtisknout čtenáři do dlaně:

„To znamená, že hledání původu [novozákonní víry] nesmí cílit na co možná nejméně pozměněný *materiál* tradice ve snaze získat co možná nejpřesnější otisk Ježíšových slov a činů, nýbrž se musí koncentrovat na onu totální transformaci existence autora, kterou způsobilo mocné působení oněch událostí.“⁶⁰

Verweyen tímto způsobem umisťuje do středu svého zájmu konečnou podobu novozákonních spisů, jelikož je přesvědčen, že dnešní člověk právě z konečných zpráv může pochopit sdělení oněch prvních vpravdě kompetentních svědků o významu Ježíšova života i jimi zprostředkovaný obraz Boha. Autoři nejstarších vrstev novozákonních podání negarantují žádoucí citlivost pro teologicky relevantní dějinnou událost. Tu můžeme spíše najít u pozdějšího autora, u evangelisty, který předchází materiálu zpracovává.⁶¹

Analýzou novozákonních vyprávění o zázracích a velikonočních zjeveních se Verweyen pokouší ospravedlnit oprávněnost svého „fundamentáltheologického šetření“⁶² ve věci původních a autentických důvodů vzniku velikonoční víry.

1.2.1. Novozákonní vyprávění o Ježíšových zázracích u H. Verweyena

Ve svém prvním textu, v němž se zabývá problematikou zázraků,⁶³ se Verweyen konfrontuje s biblicko-hermeneutickým přístupem R. Pesche.⁶⁴ Fascinován tímto autorem v otázce vzniku velikonoční víry se však chce vymezit vůči jeho porozumění zázrakům⁶⁵. Svou

⁵⁸ Verweyen 1993, 39n. Tím je – jak rozvedeme později – pro freiburského profesora Lessingův problém vyřešen: Všichni totiž můžeme být svědky Kristova *traditio*, aktualizovaného v křesťanských dějinách. Srov. též Bouma 2011, 147.

⁵⁹ Srov. Verweyen 2002, 309.

⁶⁰ Srov. tamtéž: „Das bedeutet, dass die Suche nach dem wahren Ursprung primär nicht auf einen von Anfang an möglichst unveränderten *Traditionsstoff* – und darin auf den möglichst spiegelbildlichen Abdruck des Redens und Wirkens Jesu – zielen darf, sondern sich auf den Niederschlag des Totalumbruchs der Existenz richten muss, den der Verfasser der jeweiligen Schrift, von der Wirkmacht jenes »Ein-für-Allemaal«, erfahren hat.“

⁶¹ Verweyen 1985, 63.

⁶² Verweyen 2002, 318: Autor zde a mnohokrát předtím hovoří o „fundamentaltheologische Rückfrage“.

⁶³ Srov. Verweyen 1977.

⁶⁴ Srov. Pesch 1977, 560–567.

⁶⁵ Srov. Pesch 1970.

alternativní vizi opírá o svébytně pojatý vztah mezi novozákonní exegezí a fundamentální teologií.⁶⁶

Podle Verweyena novozákonní exegeze rozlišuje mezi třemi typy zázračných vyprávění:⁶⁷

1. Zprávy, které se zakládají na skutečných zázracích historického Ježíše (exorcismy a některá uzdravení).
2. Zprávy, jež vyjadřují výsledky christologické reflexe, popřípadě reagují na určitou pastorační situaci, a tak mohou být nahlíženy jako narace, jež mají budovat křesťanské společenství. Oporu v historickém Ježíši mají tyto zprávy do té míry, do jaké se mohou vztáhnout k celku Ježíšova hlásání a působení, nikoliv jako svědectví o empirické mimořádnosti dějinné povahy s náboženským přesahem. Nasycení zástupů, vzkříšení mrtvých, utišení bouře a chůze po vodě jsou dle Verweyena symbolickým vyprávěním a metaforami.
3. Písemné sbírky Ježíšových zázraků, jež sloužily evangelistům jako podklad pro jejich hlásání. Verweyen existenci takovýchto soupisů, jež měly sloužit misionářům jako určitý manuál, předpokládá. Jaké druhy zázraků by tyto rukověti obsahovaly a v čem by se lišily od předchozích dvou kategorií, není ve Verweyenových textech zřetelně vysvětleno.

Jelikož dle našeho autora žádný z evangelistů nebyl očitým svědkem Ježíšových zázraků, je třeba považovat jimi provedené redakční zpracování přejaté látky za vyjádření jejich teologických názorů, a nikoliv za upřesnění faktické stránky Ježíšova působení. Freiburský teolog představuje z jím rekonstruované situace výsledné alternativy: Buď vypadnou zázraky jako opora víry zcela ze hry, jelikož nereprodukuje dějinná fakta, nebo s ohledem na historické jádro „pravých“ zázraků (viz výše, kategorie 1) bude vyprázdněn jejich teologický význam. Z Verweyenovy dikce totiž vyplývá, že za zázraky této kategorie tu považuje úlevu od některých psychosomatických a psychiatrických obtíží, a proto již nebude patrný rozdíl mezi Ježíšem a ostatními divotvárci dobového judaismu a ostatní antiky. Vzhledem k tomu, pokračuje Verweyen, že definitivně odzvonilo tradiční apologetice, jež se opírala o historickou fakticitu Ježíšových zázraků, je na místě pohlížet na Ježíše i jeho zázraky v celkovém kontextu

⁶⁶ Srov. Verweyen 1977; Srov. Verweyen 1981b, 41–58.

⁶⁷ Srov. též Verweyen 2002, 318–337.

jeho působení a kázání. Tento komplexní přístup, který neztratí ze zřetele Ježíšův vše prostupující strhující styl, nám v něm umožní vidět nositele zjevení Boha.⁶⁸

Verweyen považuje za nedostatečný a v principu nevyhovující přístup hlavního proudu současné exegeze, v jehož rámci se badatelé pokoušejí historicko-kritickou metodou oddělit historická fakta od dobově podmíněných forem vyjádření a konstruovat tak Ježíše z jeho historických skutků a slov. Německému teologovi se toto filtrování autentických slov a činů z novozákonních textů nelíbí. Z perspektivy svého pojetí tradice klade otázku: „Dostaneme se vůbec prostřednictvím těchto vysekaných fragmentů k integrálu fascinace Ježíšem?“⁶⁹

Autor se dále táže, zdali je tato zkušenost fascinace Ježíšem vůbec adekvátně a šťastně vyjádřena literárním termínem „zázračné vyprávění“ (*Wunderbericht*). Domnívá se, že pozdější zpracování evangelií je podstatě fascinace Ježíšem blíže než poněkud zavádějící zpracováváný materiál. Technicky řečeno má za to, že evangelistova redakce je smyslu Ježíšovy události blíže než předchozí tradicí nabídnutá látka o Ježíšově působení. Podle něj tu nejde jen o růst porozumění Ježíšově zvěsti a příběhu, ale kanonická redakce tu přímo aktivně vzdoruje segmentům, které zpracovává.⁷⁰

Na příkladu vyprávění o uzdravení ženy trpící krvotokem (Mk 5, 25–34 par.) se pokouší ilustrovat pravdivost svého názoru, že starší vrstvy novozákonních vyprávění nemají žádnou přednost vzhledem k jejich pozdějším zpracováním (paradoxní obhajoba kánonu!).⁷¹ Naopak lze podle jeho přesvědčení ukázat, že ve všech třech podáních (Mk 5,25–34; Mt 9,20–22; L 8,43–48) se pozornost evangelisty nekoncentruje na zázračný děj jako takový. „Pro kompoziční úpravu, kterou vtiskli vyprávění evangelisté, je příznačný různě pointovaný odstup od mirakulózní víry.“⁷² Kontinuitu Verweyenových pozic v této otázce podtrhneme jeho další citací z roku 1981: „Právě ve způsobu, jakým evangelisté zpracovávají, upravují a dále předávají tradovaný materiál o Ježíšových zázracích s ohledem na svou vlastní teologii, lze odhalit správnou snahu o adekvátní vyjádření úžasu nad jeho mocným vlivem na okolí.“⁷³

⁶⁸ Srov. Verweyen 1993, 33–38. Srov. též Verweyen 2002, 318–322.

⁶⁹ Verweyen 1981b, 49.

⁷⁰ Srov. Verweyen 2002, 322–329.

⁷¹ Srov. tamtéž, 371–377: Ein neuer Frageansatz. Kirche und Kanon.

⁷² Tamtéž 2002, 330.

⁷³ Verweyen 1981b, 51: „Gerade in der Weise, wie die vier Evangelisten die ihnen überkommene Überlieferung von Wundergeschichten gemäß der ihnen je besonderen Theologie weitergeprägt haben, ist am ehesten der sprachliche Niederschlag eines der Wirkmacht Jesu adäquaten Staunens zu suchen.“

Redakčním zpracováním tradovaných zázračných vyprávění evangelisté tyto příběhy umisťují do referenčního kontextu, který na samotném počátku formování tradice vyvolal potřebu tohoto symbolického vyjadřování (nasycení zástupů, vzkříšení mrtvých, utišení bouře, chůze po vodě). Referenčním kontextem, ke kterému je třeba vyprávění vrátit, je pro našeho autora mocný údiv, který Ježíš svým charismatem a nasazením pro druhé vyvolával. Ten byl pak vyjádřen dobovou formou zázračných vyprávění.⁷⁴

1.2.2 Novozákonní vyprávění o zjeveních Vzkříšeného podle H. Verweyena

Zprávy o zázracích jsou tedy dle autorova mínění formou vyjádření dobové fascinace Ježíšem. Kromě svého žití pro druhé strhával Ježíš i svou důvěrou v Hospodina v životě i v utrpení. Novozákonní zprávy o zjeveních Zmrtvýchvstalého⁷⁵ však náš autor považuje spíše za zavádějící, jelikož se mu jeví – jak artikuluje ve výše představených velikonočních tezích – jako problematické; „nefungují“ v perspektivě antropologické, christologické a gnozeologické.

Když Verweyena prochází novozákonními svědectvími o Ježíšově vzkříšení, pokouší se ukázat, že jeho zjevení nebyla pro vznik velikonoční víry nutná. I když nezpochybňuje, že k velikonoční víře *de facto* došlo až v souvislosti s těmito vizemi a zkušenostmi, tvrdí, že k pochopení skutečnosti, že Ježíš na kříži definitivně vydobyl vítězství nad smrtí, *de iure* nutná nebyla a nejsou.⁷⁶ Otázku, zda zjevení Zmrtvýchvstalého byla ve zkušenosti učedníků „vnější“ či „vnitřní“ událostí, nechává náš autor zdánlivě stranou. Považuje za rozhodující, zda „Ježíš, který vystupuje jako definitivní reprezentant Boží, je zde opravdu navzdory své popravě rozpoznán jako živý.“⁷⁷ Ve svém nejrozsáhlejších díle pak vyslovuje názor, že události, ve kterých má velikonoční víra apoštolů *faktický* základ, je třeba hledat po Velikonocích a mají charakter obrácení.⁷⁸ Skutečnost kognitivního a morálního „zpoždění“ učedníků pochopitelně

⁷⁴ Srov. Verweyena 2002, 330–337.

⁷⁵ Srov. Fitzmyer 2000, 92–97. Jedná se o vynikající a zároveň stručné exegetické i teologické hodnocení novozákonních textů referujících o vzkříšení a zjeveních Vzkříšeného. Ačkoliv Fitzmyer nepovažuje vyprávění o zjeveních Vzkříšeného za nejstarší vrstvu tradice (na rozdíl od kérygmatu hlásající skutečnost Ježíšova zmrtvýchvstání) a výslovně upozorňuje na překvapující různost šesti různých novozákonních vyprávění o vzkříšení (kontrastující shodě pašijových vyprávění), vyhodnocuje správně pochopenou skutečnost Ježíšova tělesného vzkříšení jako nejdůležitější obsah Nového zákona a křesťanské víry.

⁷⁶ Srov. Verweyena 1981a, 429.

⁷⁷ Verweyena 1995, 129.

⁷⁸ Srov. Verweyena 2002, 362.

nic nemění na jeho dlouhodobém přesvědčení, že ve zdůvodnění velikonoční víry není třeba hledět za Velký pátek:

„Neexistuje jediné novozákonné svědectví ve prospěch domněnky, že velikonoční víra (tj. v mém pojetí víra v to, že Ježíš navzdory své popravě žije v Bohu a z Boha a že tak v sobě skrývá spásu pro celý svět) byla možná teprve prostřednictvím zjevení Vzkříšeného (zdůvodnění velikonoční víry). Podle novozákonního svědectví je ale pravděpodobné, že ve skutečnosti byla tato víra evokována až těmito zjeveními (vznik velikonoční víry).“⁷⁹

Náš autor často pracuje s distinkcí rozlišující mezi *dostatečnými důvody* velikonoční víry na jedné straně a jejím *samotným vznikem* v srdcích učedníků na straně druhé.⁸⁰ Konstatuje, že učedníci mohli a měli uvěřit před událostmi popisovanými jako zjevení Vzkříšeného, ale že k této víře reálně došlo až díky těmto manifestacím.⁸¹ Evidentně je na čase nabídnout v dalším výkladu alespoň velmi stručný přehled, který by čtenáři umožnil pochopit Verweyenův *ductus* v interpretaci Nového zákona.

Matouš

Verweyen soudí, že se v prvním evangeliu nenachází žádný ostrý předěl mezi Velkým pátkem a Velikonocemi a pro Matouše je v každém případě velikonoční víra možná ještě před událostmi nazývanými velikonoční vize či zjevení Zmrtvýchvstalého: „Již v hodině smrti se rozpadne moc šeolu, již nyní se země třese [...], již nyní vstávají mrtví z hrobu [...], ženy uvěří velikonočnímu poselství anděla ještě dříve, než se jim Ježíš zjeví.“⁸²

Marek

Verweyen věnuje druhému evangeliu speciální pozornost. Ústřední roli hraje vyznání římského setníka, který po Ježíšově smrtelném výkřiku prohlásí: „Vpravdě, tento člověk byl Boží syn!“ (Mk 15,39). Autor tvrdí, že tím Marek umisťuje zrod plnohodnotného křesťanského vyznání do okamžiku Ježíšovy smrti.⁸³ Své typické vnímání polarity Ježíšovy smrti a velikonočních zjevení shrnuje v následujícím textu:

„Zdá se mi, že Marek podává implicitní, ale jasný úsudek o velikonočních zjeveních: Samy o sobě a jako případná primární velikonoční evidence mohou – stejně jako Ježíšovy zázraky – jeho vyvýšení, které se zjevuje

⁷⁹ Verweyen 1997, 88.

⁸⁰ Čtenář jistě zaznamenal, že předkládaná formule velikonoční víry není v žádném případě marginální ani samozřejmou definicí toho, co se v německém jazykovém prostoru označuje termínem *Osterglaube*. Smyslem poznámky je upozornit již nyní čtenáře na toto explicitní vyjádření Verweyena o pojetí, které budeme analyzovat a dále teologicky testovat v druhé části kapitoly.

⁸¹ Srov. např. Verweyen 2002, 357;

⁸² Verweyen 1997, 91. Srov. Verweyen 2002, 347n.

⁸³ Srov. Verweyen 2002, 351.

v sebevydání, spíše zamlžit. Mohou učedníky zavádět např. tak, že ve své sebestřednosti a sporech o pozice špatně pochopí Ježíšova slova: »Někteří z těch, kdo tady stojí, neumřou, dokud neuvidí, že Boží království již přišlo v moci« (9,1) a přeslechnou, že i oni budou muset pít Ježíšův kalich a být pokřtěni Ježíšovým křtem.⁸⁴

Není bez zajímavosti, že na začátku osmdesátých let považuje Verweyen i proměnění na hoře za velikonoční vizi,⁸⁵ nicméně tento názor později opouští.

Lukáš⁸⁶

Též ve třetím evangeliu nachází Verweyen důkazy pro své přesvědčení, že víra v Ježíšovo vyvýšení byla možná a žádoucí již na Velký pátek:⁸⁷ Ženy jsou u hrobu napomenuty: „Proč hledáte živého mezi mrtvými?“ (24,5), na kříži Ježíš říká: „Amen, pravím Ti, dnes budeš se mnou v ráji.“ (23,43). Pro velikonoční evidenci bez zjevování Vzkříšeného má hovořit i výčitka nechápavosti a slepoty srdce na adresu emauzských učedníků (24,25–27).⁸⁸

Jan

Dle autora i v Janově evangeliu vedou zjevení Vzkříšeného *fakticky* k velikonoční víře, i když *de iure* na ně není potřeba nahlížet jako na nezbytnost. Jedinou částečně pozitivní výjimkou je Miláček Páně. Příkladný učedník, který vyvýšení viděl (J 19,35), a přesto neviděl (20,9), potřebuje čas – ale žádná zjevení Vzkříšeného –, aby získal velikonoční víru: u prázdného hrobu, který mu připomene Mistrem „probuzeného“ Lazara (srov. 20,6–8 s 11,44).⁸⁹ Ve svém největším díle Verweyen poznamenává, že nejvýraznějším protikladem k prozření Ježíšova oblíbeného učedníka jsou perikopy o Tomášově nevíře.⁹⁰ Není bez zajímavosti, že v rozboru Janova evangelia v této souvislosti Verweyen nevěnuje nejmenší pozornost Ježíšově matce, která je jako adresát zjevení Vzkříšeného vynechána, a tudíž by bylo nasnadě (a ve shodě s tradicí) označit ji za jedinou (velikonočně) věřící pod křížem.⁹¹

⁸⁴ Verweyen 1981a, 438n.

⁸⁵ Srov. Verweyen 1981a, 438.

⁸⁶ Srov. např. Verweyen 2019, 150nn.

⁸⁷ Verweyen nebere vůbec v úvahu, že předvelikonoční učedníci hleděli na Ježíše především jako na Mesiáše, který vykoupí Izraele, na Mesiáše mocně očekávaného a svolávaného, jehož předpovídala svatá Písma. Idea trpícího mesiáše byla i pro ně naprosto nečekaná, jelikož ukřižovaný mesiáš byl v jinak značně plurálním židovství naprosto nepředstavitelný. Tento nečekaný úděl mesiáše musel u první křesťanské generace vyvolat kompletně nový pohled na židovská svatá Písma a tento nový typ návratu k Písmu by vůbec nemohl nastat bez přesvědčivého „vnějšího“ impulsu, že Ježíš žije. Srov. Ratzinger 2011, 159n. K hodnocení Verweyenových názorů však později.

⁸⁸ Srov. Verweyen 2002, 349.

⁸⁹ Verweyen 1997, 93.

⁹⁰ Srov. Verweyen 2002, 351.

⁹¹ Srov. tamtéž, 350n.

Autor zakončuje „revizi“ evangelijních zpráv s ohledem na velikonoční víru názorem, že v kanonických evangeliích byl důvod k velikonoční víře věcně dán již před zjeveními Vzkříšeného. Ba co víc: Marek, Lukáš a Jan dokonce kritizují, že učedníci k této víře došli až později v souvislosti s výše probíranými vizemi. V díku evangelií – míní Verweyen – je zahrnuto jednoznačné sdělení, že na základě svědectví Písem Izraele neměli učedníci interpretovat Ježíšovo ukřižování jako jeho ztroskotání.⁹²

Pavel

V souvislosti se zjevením Zmrtvýchvstalého Pavlovi se autor táže: „Má Pavel před očima nějaké dění, které je zakotveno ve smyslově dějinném vnímání, nebo mluví o pouhém vnitřním poznání v důsledku tohoto dění (srov. Ga 1,15n)?“⁹³ Věcný důvod pro velikonoční víru apoštola Pavla následně shledává Verweyen v „tělesně“ zprostředkované zkušenosti, tj. v životě a v utrpení Pavlem pronásledované církve. V událostech před branami Damašku pak spatřuje hluboký prožitek konverze. Zde je vlastní význam Pavlova „ὤφθη“.⁹⁴

Jelikož pojem vzkříšení/zmrtvýchvstání je dle autora v novozákonním a obzvláště v pozdějším užívání nejtěsněji spojen s apokalyptickým obrazem světa, považuje jej za „nebezpečnou metaforu“, která tu zavádějícím způsobem prezentuje zamýšlenou skutečnost a tím zabraňuje zprostředkování velikonočního poselství.⁹⁵ Verweyen vidí metaforu „vzkříšení“ na apokalyptickém pozadí, které podle něj implikuje představu, že život z Boží ruky mohou zemřelí přijmout jen po zkáze tohoto světa. Takový pohled na víru je podle něj překonán již starozákonními praotci, kteří za svůj úděl po smrti považují *šalom* Boží. Toto Abrahámovi přislíbené bezpečné spočinutí (Gn 15,15) je podle Verweyena mínění v příkrém rozporu s představou šeolu jako místa stínů a stavu absolutní absence komunikace. Takovou definici podsvětí považuje však za jednostranně negativní a doporučuje nové objevení původní představy šeolu jako pokoje, v němž jsou zdarma Boží silou všechny moci a mocnosti chaosu zkroceny.⁹⁶ Ve vzniku víry ve vzkříšení v Izraeli vidí Verweyen pokus

„[...] dále věřit na věrnost Hospodinovu, i když se rozpadlo nejen bezpečí uprostřed kmene a klanu (jako v exilu!), nýbrž když se zdálo, že se nenaplnuje prorocká předpověď radosti pro navrátní se do Jeruzaléma. Tváří v tvář ke

⁹² Srov. Verweyen 2002, 356.

⁹³ Verweyen 1997, 89. Ga 1,15n: „Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjevití mně svého Syna, abych radostnou zvěst o něm nesl všem národům...“

⁹⁴ Srov. Verweyen 1997, 90.

⁹⁵ Srov. Verweyen 1995, 114.

⁹⁶ Srov. tamtéž, 118.

zkáze směřujícímu světu bylo uskutečnění Hospodinovy věrnosti převedeno v principu na konec dějin a spojeno s definitivním oddělením spravedlivých a zlých.“⁹⁷

Důsledkem tohoto zaměření, které ze světa uniká na konec jeho dějin, je postoj víry, který se pohybuje převážně v kategoriích odměny a trestu (*Lohndenken*). Tuto charakteristiku víry považuje Verweyen za velký a dosud nezvládnutý nedostatek v porozumění křesťanské víře.

1.2.3. Dějinné místo velikonoční jistoty podle H. Verweyena

Ve svém největším díle dokončuje Verweyen vysvětlování svého pojetí velikonoční tematiky v kapitole Dějinné místo velikonoční jistoty.⁹⁸ Opakuje své dlouhodobé přesvědčení, že Ježíšova smrt neměla být učedníky vnímána jako překvapivé ztroskotání, nýbrž jako dovršení jeho poselství, a rozhodně neměla způsobit ani jejich radikální krizi ve víře v Ježíše jako mesiáše: „Dnes rozšířený názor, že z teologických důvodů byla pro víru učedníků v definitivní zjevení v Ježíšovi nutná nová iniciativa ze strany Boží i po Velkém pátku, nemá žádnou oporu ve velikonočním svědectví novozákonních autorů.“⁹⁹

V dalším výkladu ozřejmuje, *co* je dle jeho mínění obsahem definitivního zjevení Boha o Velkém pátku. Za použití anselmovské terminologie poukazuje na jakýsi nedostatek v Bohu i na fakt, že tento nedostatek byl Ježíšovou modlitbou doplněn:

„Dokud se jen jediné svobodné bytí brání Božímu volání, aby se stalo jeho obrazem, netrpí Bůh jen ve své lásce. Trpí opuštěností, neboť jen skrze svobodu jiného může znovu nalézt svou vlastní, božsky nepodmíněnou jednotu. [...] Ježíšův výkřik opuštěnosti poukazuje na průrvu, nad níž větší nemůže být myšlena. Ježíšův *modlitební* vzdech poukazuje na její zacelení, nad něž pevnější nemůže být myšleno.“¹⁰⁰

V momentech Ježíšova zápasu a jeho skonu je podle Verweyena zjevení Boha jako lásky dokončeno, jednotu v Bohu znovu ustavena a my osvobozeni od neblahého a hluboce zakořeněného přesvědčení, že je třeba lpět na sobě samých. Ježíšova smrt nám propůjčuje

⁹⁷ Tamtéž, 120.

⁹⁸ Verweyen 2002, 357–364.

⁹⁹ Tamtéž, 357.

¹⁰⁰ Tamtéž, 360, kurzíva původní. „Solange sich nur ein einziges freies Wesen dem Ruf Gottes verweigert, sich in sein Bild hineinziehen lassen, leidet Gott nicht nur an seiner Liebe. Er leidet Gottverlassenheit, weil er nur über andere Freiheit in seine eigene, göttlich-unbedingte Einheit zurückfinden kann [...] Jesu Schrei der Gottverlassenheit bringt eine Differenz zur Sprache, wie sie grösser nicht gedacht werden kann. Jesu *Gebetsschrei* bringt eine Einheit in dieser Differenz zu Wort, wie sie grösser nicht gedacht werden kann.“

rozhodující sílu proti našemu strachu a proti naší bezmoci překonávat sobeckou logiku vlastnění. Jsme osvobozeni ze strachu o nás samé. Jako finále svých úvah používá Verweyen dlouhou citaci od E. Drewermanna, která podle něj ilustruje to nejdůležitější, co Ježíšova smrt způsobila: prolomení vězení strachu a nastartování „řetězové reakce“ jeho překonávání v duchu Ježíšově, totiž že i v opuštěnosti, umírání a smrti může být člověk ukryt s nerozbornou jistotou v Bohu:

„Všechna ta velká slova, která mají legitimizovat onu nedobrovolnou zlobu strachu, ztrácejí před Bohem smysl. »Historická nutnost«, řekl by Kaifáš; »politická rozumnost nutná k udržení moci«, řekl by Pilát; »samotné přežití«, řekl by Petr; »zákon«, říkají saduceové; »náboženství«, říkají farizeové; »morálka«, říkají blahobytní; »poslušnost«, říkají vojáci; a každý ví tehdy i dnes: všechna ta slova mají jen zakrýt vlastní strach; [...] tvoří věčnou výmluvu proti moci pocitu viny, proti tomu hnusnému pocitu zahanbení bídnou a nahou ubohostí vlastního strachu.“¹⁰¹

1.3 Pokus o hodnocení Verweyenových pozic

Poté, co jsme představili Verweyenovo pojetí Velkého pátku jako dějinného zrodu velikonoční jistoty (1.2.3), uvedli důvody, jež ho vedou ke kritickému přístupu k velikonočním vizím (1.2.2) a seznámili čtenáře s jeho přístupem k novozákonním zázrakům (1.2.1), chceme se vrátit k třem velikonočním tezím a reflektovat tato vyjádření ve výše naznačených kontextech.

1.3.1 K velikonoční tezi I

Proč Verweyen míní, že kategorie vzkříšení, resp. zmrtvýchvstání nemůže být dnes srozumitelná jako klíčový pojem pro poslední očekávání smyslu? Jeho nejdůležitější motiv souvisí s otázkou teodiceje. Obzvláště zřetelně se vyjadřuje v diskusi s G. Lüdemannem: „Dodatečná Boží akce sloužící k záchraně nebo dokonce legitimizaci smrti nevinných [...] nemůže ospravedlnit jejich utrpení.“¹⁰²

¹⁰¹ Verweyen 2002, 361. Cituje z Drewermann 1988, 635.

¹⁰² Verweyen 1995, 109.

Autor má jistě pravdu, když zdůrazňuje, že Bůh sám se v Ježíšových pašijích noří do utrpení svých tvorů a trpí s nimi. Otázka, kterou klademe, však zní: Je otázka teodiceje vyřešena jen díky utrpení Boha v Ježíši Kristu? Co se mění na utrpení nevinného, když mu řekneme, že Bůh s ním soucítí a trpí spolu s ním? Verweyen si je jistý, že „příslibem následné intronizace do slávy neodradíme takové lidi jako Ivan Karamazov,¹⁰³ aby vrátili »vstupenku do věčné harmonie«.“ V pomyslném dialogu se známou postavou Dostojevského románu chce Verweyen obrátit pozornost jiným směrem. Navrhuje Ivanovi „vysvětlit, že je to *jeho* [Ježíšova] láska, jež všechno proměňuje, ne pouze ono suverénní velikonoční gesto, kterým je odměněna *lidská* láska.“¹⁰⁴ Podle našeho názoru v souvislosti s Verweyenovým pojetím teodiceje vyznívá velmi trefně poznámka Th. Pröppera:

„Vážím si každého pokusu počítat v utrpení s přítomností Boží, řešením problému teodiceje (a na tom musím trvat spolu s Johannem Baptistou Metzem) to však není. To existuje, pokud vůbec, jen ve tvaru naděje, jež sází na to, že Bůh skutečně utiší bolest a jeho láska – přes strašlivé odbočky ke spáse – se nakonec dokáže prosadit. Otázkou pro nás pak je, jestli této možnosti ještě důvěřujeme, nebo s poukazem na definitivní nepřekonatelnost již navršeného utrpení mu tuto možnost upřeme. V této souvislosti, jak se mi zdá, vzniká největší pochybnost o Verweyenově velkolepém projektu – kompletní výpadek eschatologie.“¹⁰⁵

Jediná otázka tedy zní: „Proč nemluví Verweyen téměř vůbec (nebo pejorativně) o zaslíbení a *naději* na vzkříšení mrtvých?“¹⁰⁶ Jistě to není náhodou! V čem spočívá důvod této jeho evidentní tendence? Jak správně analyzuje Kessler, kritika naděje plynoucí z víry v posmrtný život, jak ji Verweyen artikuluje, spočívá v zásadě na dvou pilířích: Za prvé se domnívá, že taková naděje znehodnocuje pozemský život člověka jen na jakýsi čas zkoušky a nastoluje chybné myšlení určované logikou odměny, resp. odplaty. Za druhé vidí autor v této naději projekci lidského egoismu, který se nechce oprostít od ulpívání na vlastní existenci.¹⁰⁷ Již v tuto chvíli chceme poznamenat, že shledáváme u Verweyena nápadnou podobnost s jistými důrazy

¹⁰³ Scéna, na kterou se Verweyen odkazuje, se nachází v románu F. Dostojevského *Bratři Karamazovi* (2. díl, 5. kniha): Bohatý statkář vlastní veliký psinec a malý osmiletý chlapec jednou při hře omylem kamenem trefí jednoho z jeho oblíbených honičích psů. Když statkář zjistí, proč jeho pes kulhá a kdo ho zranil, nechá malého chlapce zavřít přes noc do vězení. Ráno svolá své poddané v čele s chlapcovou matkou, chlapce nechá svléknout do naha a poštvé na něj lovecké psy. Ti před očima všech dětí roztrhají na kousky. Následně Ivan rozvíjí svou teorii, kdy je pro něj nepřijatelné utrpení dětí, které dopouští Bůh, a proto chce vracet vstupenku do nebe. Říká, že celá pravda za takovou cenu (za utrpení dětí) nestojí. Dále se ptá, zda je na celém světě bytost, která by mohla a měla právo toto odpustit. Na to Aljoša odpovídá, že bytost, která může odpustit všem a všechno, existuje, protože sama obětovala svou nevinnou krev za všechny a za všechno. Srov. Verweyen 2002, 204n.

¹⁰⁴ Verweyen 2002, 343, kurzíva původní. Kromě otázky, jež klade Dostojevský, se Verweyen soustřeďuje na výzvy, které křesťanské teologii předložil A. Camus (*Mor*) či známé detum Stendhala, podle kterého jediným ospravedlněním Boha je skutečnost, že neexistuje. Srov. Verweyen 2002, 104n.

¹⁰⁵ Pröpper 1994, 287.

¹⁰⁶ Tamtéž, 286n.

¹⁰⁷ Kessler 2002, 442n.

kritiky křesťanství, jak ji najdeme u F. Nietzscheho. Velmi zajímavé je, že Verweyen tohoto autora téměř vůbec explicitně necituje ani se na něj neodvolává: na bezmála 500 stranách jeho *Grundrißu* je zcela okrajově dvakrát zmíněn.¹⁰⁸ Nyní se věnujme podrobněji formulacím a argumentům, jak je u autora najdeme:

a) Naděje na posmrtný život jako projekce egoismu?

Do jisté míry je třeba s Verweyem souhlasit, jelikož nepochybně existuje egoisticky a patologicky motivovaná touha po posmrtném životě a je jisté těžké rozlišit, co je na těchto přáních a projekcích antropologicky autentické a co je blouznění o zásvětnu či fantazií, ve kterých vlastní ego promítáme na plátno nekonečna.¹⁰⁹ Toto rozlišení je však velmi důležité a kritické myšlení by se mělo tázat po podmínkách legitimacy těchto sebe-průmětů za hranice smrti. Proč je člověk tak strukturován, že je schopen, resp. puzen ve svém myšlení a touhách transcendovat smrt a nakonec i vše konečné? Odpovídá lidskému tázání a doufání nějaká Transcendence a Svoboda, která člověka stvořila a v níž člověk může najít své definitivní naplnění? Tyto otázky nejsou řešitelné filozoficky, ale jejich rozpracování je

¹⁰⁸ Nietzsche 1995, 152: To byl Pavlův Damašek: pochopil, že *potřebuje* víru v nesmrtelnost, aby znehodnotil „svět“, že pojmem „pekla“ lze ještě ovládnout Řím, že „oním světem“ lze *zabít život*... Nihilista a vyznavač Krista: to se rýmuje, a nejen že se to rýmuje... 159: „Člověk náboženský myslí jenom na sebe.“ 162: „Nezbavíme-li se křesťanství, *Němci* tím budou vinni.“ 20: V čem teolog vidí pravdu, *musí být* falešné: máme v tom téměř kritérium pravdy. Je to jeho nejspodnější instinkt sebezachování, jenž zakazuje, aby realita v žádném bodě nedošla uznání, ba aby se jí ani nedostalo slova.“ 78: „Tento »radostný posel« zemřel, jak žil, jak *učil* – *nikoli* aby »vykoupil lidi«, nýbrž aby ukázal, jak se má žít. Je to praxe, jež zanechal lidstvu: své počínání před soudci, před pochopy, před žalobci a utrhačstvím i výsměchem všeho druhu, své počínání na kříži.“ 94: „Pavel prostě přeložil těžiště onoho celého života *za* tento život – do *lži* o Ježíšově „zmrtvýchvstání“. Nemohl v podstatě vůbec potřebovat života vykupitelova, potřeboval smrt na kříži *a* ještě něco dalšího.“ 95: Přeložíme-li těžiště života *nikoli* do života, nýbrž do „onoho světa“ – do *Ničeho* –, vzali jsme životu těžiště vůbec.“ 92: „Odtud přibývá krok za krokem do typu vykupitele: učení o soudu a o návratu, učení o smrti jakožto oběti, učení o *vzkříšení*, jímž je odeskamotován celý pojem „blaženství“, celá to a jediná realita evangelia – ve prospěch nějakého stavu *po* smrti!... Pavel logizoval toto pojetí, tuto *necudnost* pojetí s onou rabinskou drzostí, již se vyznačuje ve všem, takto: »*Pakliže* Kristus nevstal z mrtvých, je naše víra lichá.« A rázem se stal z evangelia nejhanebnější ze všech nesplnitelných slibů, *nestoudné* učení o osobní nesmrtelnosti... Ještě Pavel sám učil, že je *odměnou!*...“ 90: „Taková smrt *byla* právě tímto „královstvím božím“. 91: „Jejich pomstou bylo, že Ježíše *vzdvihli* výstředním způsobem, odloučili jej od sebe [...]“. 97: „Nesmrtelnost, přiznaná každému Petrovi či Pavlovi, byla dosud největším, nejzlovolnějším atentátem na *vznešené* lidství.“ 98: „Evangelia jsou neocenitelná co svědectví nezadržitelné již korupce *uvnitř* prvotní obce.“ 105: „Princip křesťanské lásky: chce být nakonec dobře zaplacená.“

¹⁰⁹ V poznámce pod čarou si dovolím vyjádřit názor, že perverzní eschatologie sebevražedných atentátníků, resp. těch, kteří jim vsugerovali zvrácený obraz Boha a k němu kompatibilní „ráj“, si zaslouží, aby byla vyložena instrumentářem kritiků náboženství, jako byl Feuerbach, Marx a Freud. Feuerbach nechť v této souvislosti *právem* připomene, že zde člověk tvoří Boha, a nikoliv Bůh člověka; Marx ať zopakuje, že takové náboženství je často *vskutku* útekem z neutěšeného světa; Freud ať promluví o *evidentním* (a primitivním) průmětu libida do nadsvěta. Jako teolog si dovolím v této souvislosti připomenout, že ideový a ideologický boj s terorismem je dle některých názorů důležitější než astronomické výdaje na bezpečnostní a vojenská opatření.

nutné, jelikož mají důležitou funkci: otvírají totiž přístup a první horizont srozumitelnosti pro svědectví víry o Bohu, který křísí mrtvé (srov. Ř 4,17).¹¹⁰

Spolu s Hansem Kesslerem klademe otázku, proč by měla být každá eschatologická naděje sama o sobě zavádějící a špatná? Musí lidské „já“, je-li promýšleno s ohledem na mravní ryzost, nutně odložit horizont naděje? Uvědomuje si Verweyen, jak veliký průnik je mezi mystériem vzkříšení a teologální ctností naděje? A budeme-li naše otázky formulovat v terminologii jeho první velikonoční teze: Proč nemůže být kategorie vzkříšení, resp. zmrtvýchvstání srozumitelným klíčovým termínem pro poslední očekávání smyslu dnešního člověka? Proč oddělovat kategorii naděje od tajemství zmrtvýchvstání? Proč je třeba velikonoční zjevení Boha, „který z mrtvých vzkřísil Ježíše“ (srov. Ř 4,24), interpretovat jako výpověď, která je lidem hledajícím smysl nesrozumitelná?¹¹¹

Jak už bylo výše řečeno, rozumí Verweyen vzkříšení, resp. zmrtvýchvstání jako suverénnímu velikonočnímu gestu, kterým Bůh *ex-post* odměňuje lidskou lásku.¹¹² Nebylo by ale správnější nahlížet na Ježíšovo vzkříšení, resp. zmrtvýchvstání (a v naději předjímané vzkříšení dalších lidí) jako na vítězství pokorné lásky Boží ve chvíli, kdy už se naopak smrt zdála být suverénní? Není Verweyemem přeakcentované tajemství zmrtvýchvstání (tajemství nikoliv od slova tajný, ale tajemný!) manipulativně karikováno na příliš pozdní a okázalou božskou restituci utrpených bolestí a ztrát? Perspektivu odměny a víry ve vzkříšení chápe autor jako úzce propojené, neboť žijí z očekávání „definitivního oddělení spravedlivých od zlých“.¹¹³ I Pavel prý upadnul ve svém v 1 K 15,32 („jestliže mrtví nevstanou, pak jezme a pijme, neboť zítra zemřeme“) do „nanejvýš překerní perspektivy odměny“.¹¹⁴

b) Naděje na posmrtný život a logika odměny

Již nyní musím naznačit, že Verweyenova pozice se odvíjí od jednostranně stanoveného pojmu „definitivní smysl“, resp. od něj odvozeného a dopředu konstruovaného pojmu „definitivní zjevení“ Ona jednostrannost těchto principů má pak povahu nevyváženého zdůraznění *mravně praktického aspektu*, jak v tom, co může být

¹¹⁰ Srov. Kessler 2002, 33n.

¹¹¹ Srov. tamtéž, 443.

¹¹² Srov. Verweyen 2002, 343.

¹¹³ Verweyen 1995, 120.

¹¹⁴ Tamtéž.

z lidské perspektivy smysluplné, tak toho, co je člověku Bohem sdělováno v Kristu a jeho příběhu. Tento *mysl* a jemu odpovídající *zjevení* může dle Verweyena spočívat jen „v bezpodmínečném odevzdání vlastního »já« k vyjevení Nepodmíněného“; to znamená v nejvyšším myslitelném, vše odevzdávajícím sebevydání v povinnosti pro druhé, resp. „svatou vůli“. Jen takovéto vydání může být situací, ve které Boží „vlastní bytí plně zazáří.“¹¹⁵

Shrneme-li naše vymezení vůči Verweyenově kritice naděje na posmrtný život, který podle jeho mínění přichází vždy pozdě s ohledem na utrpenou ztrátu, i vůči jeho řešení problému teodiceje, které dle jeho názoru spočívá ve skutečnosti, že se Bůh skrze svého Syna sám vystavuje utrpení, chceme spolu s Kesslerem říci následující: Utrpení Boha a jím zakoušená bolest nepřinášejí samy o sobě odpovědi na otázky teodiceje. Teprve když se každého spravedlivého ujme Boží stvořitelská a spasitelská moc a vyvede ho ze smrti, je utrpení tvora překonáno:

„Ten, jenž je dokonale spojen s Bohem, zakouší – napnutý až k rozervání – nejradikálnější opuštěnost Bohem (Mk 15,34; Ga 3,13n). Tíseň a propast této opuštěnosti vstupují do božského (nyní spásně ekonomického) vztahu Otce a Syna, neboť jsou protřpěny, proměněny v nekonečném Duchu lásky a v něm také překonány ve vítězství vzkříšení. Tak se ve viditelném protikladu smrti a vzkříšení Ježíše Krista odehrává nejzazší vykupující láska Boha a člověka a rozhodující změna statusu lidstva. Ježíš Kristus otevírá prostor u lidí pro Boha, u Boha pro lidi. V něm je skrze (sestupující) lásku Boha ke světu a skrze (vystupující) lásku světa k Bohu objektivně odstraněno oddělení člověka od Boha. [...] V něm jako Vzkříšeném je smíření uloženo a přítomno.“¹¹⁶

Z našeho pohledu nelze s tímto Kesslerovým pojetím nesouhlasit zejména pro jeho trinitární a soteriologickou hloubku. Právě absence trinitárního rámce je zásadní slabinou Verweyenova uvažování, stejně jako opomíjení spasitelského významu Kristova kříže a zmrtvýchvstání. Jeho první velikonoční teze prozrazuje reduktivní soteriologii (včetně antropologických implikací) a do nemalé míry deficitní christologii. Při kritickém rozboru jeho argumentů i závěrů vzniká dojem, že v antropologii upozadňuje tělesné, v soteriologii upřednostňuje exemplární rovinu Ježíšových pašijí a velikonoční tajemství nijak nevztahuje ke zjevení trojičního tajemství. Izolací vzkříšení od celku Ježíšova života a zejména jeho smrti vznikají vážná nerovnováha ve vztahu mezi tajemstvími víry. Avšak vyvážený *nexus mysteriorum* vytváří předpoklad pro zdravou křesťanskou spiritualitu a

¹¹⁵ Verweyen 2002, 279; srov. 226; 276n.

¹¹⁶ Kessler 1984, 251n.

praxi. Právě mystérium Kristova vzkříšení/zmrtvýchvstání uschopňovalo mučedníky všech staletí, aby šli na smrt. Právě křesťanští mučedníci mohli projít svým martyriem s láskou a důvěrou v Boha díky velikonoční víře včetně víry ve vzkříšení těla. Svou naději tito muži a ženy nevnímali jako cosi příliš pozdě přicházejícího, ale jako něco přítomného. Svá práva a velikost získává obět' oproti vrahovi právě díky víře ve vzkříšení, a jistota této víry je založena v záři Kristova zmrtvýchvstání. Horizont naděje, otevřený Ježíšovým vzkříšením – tak skrytým a zpochybňovaným, a přece plným slávy –, vlévá jeho učedníkům po generace odvalu, aby se plně nasadili do služby člověku a světu. Zde a nyní vzácného lidského života může být prožíváno plně lidsky jen díky Kristem darované eschatologické dimenzi smyslu.¹¹⁷

1.3.2 K velikonoční tezi II

Druhá Verweyenova teze předpokládá, jak bylo výše rozvedeno, rozpor mezi vzkříšením a vírou v inkarnaci. Hans Kessler, kterého jsme si zvolili v našem kritickém komentování autorových velikonočních tezí jako průvodce, říká k této postulované kolizi následující:

„Identifikace Boha s Ježíšem nastala od začátku a trvala stále. Otázka zní: Kdy a díky čemu byla tato identita Boha s Ježíšem *rozpoznána*, a to *tak*, že tím byl položen základ pro veškerou budoucí křesťanskou víru? Rozpoznána byla o Velikonocích. Může být toto poznání však myšleno jako čirý výkon poznávacích schopností učedníků na základě Ježíšova života a umírání? Nebo musí být myšleno jako darované poznání prostřednictvím ještě jednoho sebezjevení Boha Ježíšova?“¹¹⁸

Pro Verweyena je rozhodující bází, jejímž prostřednictvím učedníci došli k poznání, že je živ, jen Ježíšův život a umírání.¹¹⁹ Nelze se však vyhnout Kesslerem naznačené otázce: *Jak*

¹¹⁷ První ze čtyř bodů závěru exhortace *Verbum Domini* nadepsaný způsobem, jenž rezonuje s našimi úvahami, a sice „definitivní Boží slovo“, obsahuje následující text, jenž – domnívám se – může být vhodnou závěrečnou poznámkou ke kritickému hodnocení Verweyenovy první velikonoční teze: „Slovo vychází od Otce, přichází přebývat mezi svými a vrací se do Otcova náručí, aby tam s sebou přivedlo celé stvoření, které v něm a skrze ně bylo stvořeno. Nyní žije církev své poslání v rozechvělém očekávání eschatologického zjevení Ženicha: »Duch i nevěsta volají: 'Přijď!'« (Zj 22,17)“.

¹¹⁸ Kessler 2002, 450n.

¹¹⁹ Srov. Verweyen 1988, 79n. Aniž by uváděl bližší zdroje, předkládá zde pro své myšlení signifikantní argumentaci: „Nedávno, říká se [sic!], byla ve vatikánských archívech objevena v naší souvislosti vrcholně zajímavá zpráva. Podle této zprávy sice nejprve Juda Tadeáš prchl na Zelený čtvrtek spolu s ostatními učedníky, ale vrátil se na Velký pátek sám zpět do Jeruzaléma. Nikým nepoznán sledoval zdálky ukřižování (takže neslyšel ani Ježíšova poslední slova, ani vyznání římského setníka, dokonce ani nevnímал nedaleko stojící ženy). Hned poté se měl ohlásit úřadům, přiznat se k Ježíšovi a byl potom bez veřejného rozruchu bezodkladně popraven.“

ale mohli poznat, že Ježíšem nabídnutý obraz Boha, o kterém mluvil a podle kterého rovněž žil, je platný? Vždyť tento obraz byl nejen mocně oslovující, ale též jistě rušivý, jak dosvědčují mnohá nedorozumění uvnitř i vně učednického kruhu. Jinými slovy řečeno, *jak* mohli učedníci – a po nich my všichni ostatní – přesvědčivě *poznat*, že Ježíšův život a jeho sebedarování je definitivní zjevením a vtělením Božího Syna? Nelze než souhlasit s názorem, že Verweyenovo řešení pouze konstatuje skutečnost, kterou je však třeba vysvětlit.¹²⁰ Čistě vnitřní pochopení, které by bez vnějšího impulzu bylo jistě jen tápavé a matné, by nevysvětlilo jednoznačný a nesmírně dynamický začátek času církve. Další pasáž uveďme pregnantní citací Verweyenova názorového oponenta:

„Mnohem spíše byl od začátku a ze své podstaty sporný a po potvrzení volající Ježíšův nárok na plně božský mandát, který nebyl bezproblémově přijímán ani uvnitř kruhu apoštolů, následně radikálně zpochybněn jeho popravou na kříži a vyděšeným zpětným pohledem prchajících učedníků proměněn na otázku.“¹²¹

Dříve než se budeme věnovat diskontinuitě, kterou vzhledem k předchozí zkušenosti a očekávání ukřížování v myslích Ježíšových učedníků způsobilo, je na místě připomenout, že formule zmrtvýchvstání přímo a formule vzkříšení nepřímou jsou christologickou výpovědí, již nelze redukovat na vizionářský zážitek a jež chce říci: Ježíš žije, Bůh ho učinil živým, povýšil jej a učinil definitivním prostředníkem spásy.

Podle našeho mínění je velikonočními vizemi tajemství inkarnace vyjádřeno na způsob znamení a dosvědčeno v souvislosti s Ježíšovým životem, učením a smrtí. Domníváme se, že se jedná o nedorozumění, pokud je Verweyen přesvědčen, že by velikonoční zkušenosti jako reálně symbolické prožitky subjektivně objektivní povahy měly rozvracet víru ve vtělení Božího Syna v Ježíši Kristu. V souvislosti s první Verweyenovou velikonoční tezí se v této souvislosti spíše ukazuje, jaké antropologické a eschatologické dopady může mít Boží sklonění se k lidské přirozenosti a objetí lidského údělu v Ježíši Kristu. Ježíšovu popravu jako skutečnost a šok, který vyžadoval zvláštní a zásadní zjevitelskou iniciativu ze strany Boží, probereme podrobněji v následujících odstavcích.

V tomto bodě je třeba kriticky reagovat na autorovu lekturu Nového zákona, jak jsme ji již čtenáři představili výše (1.2). Především s ohledem na dobová mesiášská očekávání se pokusíme ukázat, že Ježíšovo brutální zabití nemohlo nezpůsobit v myslích Ježíšových učedníků těžkou krizi důvěry a naděje. Jakkoli byl judaismus Ježíšovy doby pluralitní a

¹²⁰ Srov. Kessler 2002, 451.

¹²¹ Tamtéž, 451n.

názorově pestrý, je jisté, že žádný ze směrodatných myšlenkových proudů nepočítal s trpícím mesiášem, a to ani na rovině náznaku. Takto to vyjadřuje i stále znovu objevený klasik R. Guardini, který již ve čtyřicátých letech minulého století vyslovil názor: „Nic v Písmu svatém nenaznačuje, že by apoštolové v nějakém smyslu očekávali něco jako vzkříšení; mnohem spíše této myšlence vzdorovali, a touto skutečností byli přemoženi...“¹²²

Pro právě uvedené konstatování můžeme najít celou řadu biblických důvodů; jako klíčová se ukáže otázka, jak byl učedníky posuzován nezpochybnitelný fakt Ježíšovy popravu: ¹²³ v Markově podání není během ukřižování žádný z učedníků přítomen a veledůležitý úkol pohřbení mrtvého těla musí převzít Josef z Arimatie, který mezi ně nepatří. Učedníci se vrací na sever do galilejské vlasti, jelikož po jeruzalémských událostech se zhroutila jejich víra a naděje.¹²⁴ Podle lukášovského podání představovalo Ježíšovo ukřižování židovskou vrchností hluboké zklamání a beznaděj (L 24,20n). Těžko můžeme otřes kruhu učedníků po Velkém pátku svést pouze na strach a tupost srdce. „Útěk učedníků byl způsoben Ježíšovým zatčením a následujícími událostmi,“ míní J. Gnilka. A další prominentní německý novozákoník A. Vögtle považuje za naivní názor, že Ježíšovi příznivci nemuseli jeho věc považovat za ztracenou, a je přesvědčen, že výslovné předpovědi utrpení a zmrtvýchvstání musíme považovat za prostředek povelikonočního hlásání. „Pokud by Ježíš svěřil Dvanácti, že po třech dnech vstane – podle tehdejšího chápání tedy po krátkém čase – zůstali by přece ukryti v Jeruzalémě či blízkém okolí, aby zažili triumf svého Mistra.“¹²⁵ A pokud necháme zaznít hlas respektovaný nejen v protestantském, ale též katolickém novozákoním bádání, nebude mu chybět – jako vždy u U. Wilkense – vyváženost i obsah: „Ano, snad se učedníci pokoušeli udržet si víru v Ježíše i po jeho smrti, ale jak dlouho by to bez velikonočních zjevení bylo možné?“¹²⁶ A spolu s výtečným evangelickým novozákoníkem je na místě odpovědět, že jistě ne dlouho. Ježíšův kříž bez zkušenosti nového, ze své podstaty vnějšího impulzu je v Novém

¹²² Guardini 1937, 481.

¹²³ Srov. Vögtle et al. 1975, 69. Vögtle tu v diskusi se svým žákem R. Peschem poté, co předloží několik variant řešení, však ponechává otázku, jak se zrodilo vyznání z 1 K 15, otevřenou.

¹²⁴ Srov. Gnilka 1999, 194n.

¹²⁵ Vögtle et al. 1999, 31.

¹²⁶ Wilkens 1970, 148. V původním vydání téhož roku přepracovaného, zkráceného a znovu vydaného pojednání o vzkříšení (revidovaná verze vyšla celkem pětkrát, naposledy v roce 1992) píše Wilkens následující větu, vycházející přitom z verše ukládajícího Petrovi povzbuzovat po obrácení bratry (L 22,31n): V tomto podání „by mohl být přítomen poukaz na to, že Petr Ježíšovu věc v žádném případě úplně nevzdal a rezignovaně se nestáhl do předchozího rybářského života u Galilejského moře, ale že se nějak pokoušel si víru udržet.“

zákoně nepřekonatelným pohoršením, nikoliv pouhým šokem, které je možné vlastní silou překonat.¹²⁷

Z našeho malého biblického exkurzu jednoznačně vyplývá, že diskontinuitu kříže musíme vzhledem k celku Ježíšova osudu brát skutečně vážně. Nyní je třeba vrátit se k otázce, zdali můžeme tajemství vtělení přijmout bez předpokladu vzkříšení. Je tedy možné rozhodnout, zda velikonoční zjevení ohrožují („podkopávají“) ústřední inkarnační dogma, nebo naopak víru v inkarnaci Božího Syna gnozeologicky umožňují? Jinými slovy: Jsou velikonoční vize a obecněji působení vyvýšeného Pána důvodem k poznání jeho božského statusu a spásného významu? Vše, co bylo v této souvislosti doposud řečeno, se dá shrnout do otázek, jež klade Kessler Verweyenovu fundamentálněteologickému návrhu:

„Jak může být na kříži a ve strašlivém výkřiku končící láska rozpoznána jako láska Boží? A to *bez dalšího* a jednoduše sama od sebe, na místě, kde je úplně roztrhána? [...] Jak mohou učedníci na tomto pozadí – bez dalšího povzbuzujícího znamení – zakusit a pochopit Boží poselství, že Ježíš neztroskotal? Jak máme Boha v kříži poznat a prvokřesťanskou velikonoční vírou *na tomto horizontu* uchopit předkládaný obraz smyslu a pojem Boha, ve kterém spatřujeme toto solidární sebevydání *jako zjevení Absolutního*?“¹²⁸

Tyto dobře naformulované otázky nás vedou k závěru a nabízejí následující odpověď: přístupovou cestou k mystériu vtělení je tajemství vzkříšení. Ježíšovo zmrtvýchvstání a vyvýšení jsou věcnými a logickými důsledky inkarnace Boží. K tomuto řádu poznání stojí řád skutečnosti a dějin v inverzním vztahu. Zjevení Zmrtvýchvstalého přinášejí učedníkům potřebné světlo, aby mohli Ježíšův pozemský život a smrt přijmout jako definitivní zjevení Boha. Velikonoční příběh učedníků s Ježíšem je tedy nutně podstatným prvkem sebezjevení Božího.

S Kesslerem pojímáme Ježíšův pozemský život a velikonoční zkušenost jako integrální proces s linií kontinuity i diskontinuity. Propojení těchto dvou ohnisek nacházíme i u velkých mistrů teologie 20. století, jako byl K. Rahner. Právě ze schopnosti udržet obojí v nejtěsnější blízkosti jako dva rozlišitelné, ale neoddělitelné aspekty jediného *mysteria paschale* se odvozuje spásný přesah velikonočního tajemství. Nechme promluvit jednoho z největších znalců teologie mladšího z bratří Rahnerů:

¹²⁷ Ve všech ohledech opačný názor zastává G. Lüdemann, který prvotní Petrovu vizi vysvětluje na pozadí Kéfova zapření a pocitů viny. Zjevení Petrovi je třeba podle tohoto návrhu vysvětlit hlubinně psychologicky jako výsledek zpracování intrapsyckého konfliktu a hlubokého smutku. Ostatní vize jsou pak dle Lüdemanna závislé na Petrově vizi. Srov. Lüdemann 2002a; 2002b.

¹²⁸ Kessler 2002, 452.

„Je třeba poznamenat, že Rahner jednoznačně a intimně propojuje Ježíšovu smrt a jeho vzkříšení. Pokud Ježíš nevstal, nemůže být naším Spasitelem. On však byl vpravdě vyvýšen a obhájen. Bůh z něj učinil, jak praví Písmo, Pána a Mesiáše. První věc, pro kterou můžeme říci, že je Spasitelem, je jeho vzkříšení. Je to jen světlo jeho vzkříšeného bytí, jež nám umožňuje říci, že jeho smrt nám přináší spásu.“¹²⁹

Citaci otce O'Donnella, experta Gregoriánské univerzity na dílo K. Rahnera, neuvádíme nahodile, jelikož Verweyen se silně inspiruje Rahnerovou transcendentální metodou, jak je zřejmé zejména z jeho první velikonoční teze. Tuto metodu však dovádí na samou hranu legitimního teologického pluralismu. Nelze totiž přijmout Verweyenův názor, že Ježíšova oběť by byla degradována na jakousi mezihru, pokud by zjevení Vzkříšeného představovala rozhodující akt Božího zjevení.

Právě v souvislosti s kriticky probíranou tezí, jež v *christologickém* kontextu izoluje zjevení Vzkříšeného od jeho života a smrti, chceme nechat promluvit Th. Pröppera, tedy teologa, který dlouhodobě s Verweyem vede dialog:¹³⁰

„Bez Ježíšova hlásání by Bůh nebyl zjeven jako přítomná a bezpodmínečně zdvořilá láska, bez jeho dosvědčené připravenosti k smrti by nebyla zjevena vážnost a neodvolatelná rozhodnost této lásky a bez jeho vzkříšení by nebyla zjevena její konejšivá věrnost a moc, jež je silnější než smrt, a tak by nebyl zjeven ani Bůh – její pravý zdroj.“¹³¹

Jak je zřejmé, život, smrt a vzkříšení Ježíše z Nazareta jsou tři momenty, které se vzájemně doplňují a recipročně definují jak ve svém sdělení, tak i svém významu. Žádný z těchto momentů sám o sobě nemůže vypovědět to, co ve spojení s ostatními dvěma. Učedníky rozpoznané vzkříšení je přístupovou cestou k plnějšímu pochopení Ježíšových slov, skutků i jeho smrti a právě z tohoto velikonočního úhlu pohledu se prvotní církev vracela nejenom k Ježíšovu příběhu, ale též ke zjevitelskému a spasitelskému významu jeho kříže. V této perspektivě byly sepsány všechny spisy Nového zákona a zjevení Vzkříšeného jsou v Písmu i teologii rozhodujícím projevem a argumentem Ježíšova božství. Pregnantně to vystihuje C. V. Pospíšil v souvislosti s mesiášskými tituly ve vyznáních a textech raného křesťanství: „Jisté není náhodou, že víra prvotní církve v Ježíšovo božství se projevuje opět v oblasti užívání christologických titulů, což je pochopitelně ovlivněno především nejradiálnějším zjevením Ježíšova božství ve vzkříšení.“¹³² Víra v Ježíšovo božství bez zjevení Zmrtvýchvstalého není

¹²⁹ O'Donnell 2004, 51.

¹³⁰ Srov. Kessler 2002, 449.

¹³¹ Pröpper 1993, 180.

¹³² Pospíšil 2007, 194.

myslitelná, stejně tak velikonoční zjevení sama o sobě nejsou dostatečným důvodem k tomuto vyznání.

Na závěr pasáže věnované druhé velikonoční tezi je na místě naznačit ještě hlubší rovinu problematičnosti Verweyenova teologického pojetí. Je to sám koncept vtělení. I s ohledem na výše identifikované nejasnosti a nepřesnosti je třeba se ptát, zdali autor nepracuje přinejmenším implicitně s deficitním pojmem inkarnace. Máme na mysli nepřítomné či vágní ontologické výpovědi o Ježíšově identitě a jednostranně zdůrazněnou exemplární rovinu Ježíšova života. Jistěže se biblická výzva k následování Krista odvozuje od příkladu, který svým životem i utrpením nabídnul, zároveň se ale toto následování z hlediska křesťanské ortodoxie děje vždy ve víře v Ježíše jako Pána, který je darováním svého Ducha umožňuje. Slabá christologie Hansjürgena Verweyena podtrhuje mimetický význam Kristova sebedarování, jež strhuje k napodobování. Tato „girardovská“ optika Verweyenova myšlení byla oceněna několika významnými teology a vrátíme se k ní v další kapitole. Dovolíme si zakončit opatrnou, leč dle našeho názoru odůvodněnou otázkou, zda Verweyenův Ježíš nenese jisté adopcionistické rysy. Adoptivní synovství „vykázané“ existencí pro druhé, moudrým učením a důvěryplnou smrtí odpovídá však spíše gnosticky zabarvené koncepci, která se dle našeho mínění projevuje ve Verweyenově návrhu též antropologickým dualismem a morálním voluntarismem.¹³³

1.3.3 K velikonoční tezi III

Třetí teze „krouží“ kolem již v prezentační části zmiňovaného Lessingova příkopu. Verweyen cituje ve svém *Grundrißu* známou Lessingovu větu: „Jedna věc jsou zázraky, které vidím vlastníma očima a mám příležitost je sám zkoumat: něco jiného jsou zázraky, o nichž jen z historie vím, že je jiní měli vidět a zkoumat.“¹³⁴ Pokud má Lessing pravdu, jak můžeme jako „učedníci druhé ruky“ zodpovědně obhájit svou naději? Verweyen chce křesťanskou naději odůvodnit přímočarým zakotvením jejího principu v historii, vždyť „je přece založena na události, jež proběhla v lidských dějinách a jako taková musí být zodpověditelná před fórem historického rozumu [...] Existuje vůbec poctivá cesta přes tento »škaredý široký příkop«?“¹³⁵ Hledání historické věrohodnosti víry ve vzkříšení nabírá podle něj následující směr:

¹³³ Srov. Pospíšil 2006, 117–119.

¹³⁴ Lessing 1989, 437.

¹³⁵ Verweyen 1995, 121.

„Rozhodující otázka zní: Jaký přístup má historik, tj. někdo, kdo z důvodů metodické konzistence nemůže rezignovat alespoň na minimum analogie ke všeobecné historické zkušenosti, k údajným setkáním s někým, který byl dříve mrtvý, a nyní žije?“¹³⁶ Tuto analogii vidí Verweyen spíše v oblasti parapsychologie než historie.¹³⁷ I když v *Grundrißu* vyjadřuje svoje rozpaky nad možnými analogiemi zjevení Vzkříšeného jiným způsobem než později v devadesátých letech, nic se nemění na podezřelosti těchto zjevení před historickým, resp. mravně-praktickým rozumem. O těchto zjeveních – míní Verweyen – může být referováno jako o záležitostech z kategorie supranaturálních zázračností, ale nemohou být solidně dosvědčeny.¹³⁸ Jistě nelze Verweyeny podněty v této oblasti bagatelizovat, ale je určité možné se ptát, zdali analogie k zážitkům velikonočních zjevení nemohou ležet v oblasti náboženské, prorocké a mystické zkušenosti.¹³⁹ Podle Kesslera mohou být velikonoční zjevení chápána jako vnímatelná „znamení, prostřednictvím nichž Bůh, resp. v jeho dimenzi spočívající Ukřižovaný, projevuje a nechává poznat svým učedníkům svou obnovenou blízkost.“¹⁴⁰ A tato znamení nejsou v žádném případě bez analogií nebo jen parapsychologicky vysvětlitelná, nýbrž jsou přístupná historicky. Víru pozdějších křesťanů zakládá Kessler totiž ve vlastní – nejen vypůjčené – *existenciální jistotě a dostatečnou* podmínkou pro poznání vzkříšené přítomnosti Ježíšovy je zkušenost s Ježíšovým Duchem ve společenství věřících.¹⁴¹ Hans Kessler vidí právě v praxi svědků víry jeden z nejsilnějších důvodů věrohodnosti poselství o vzkříšení. Praktické svědectví ve prospěch skutečnosti, že Ježíš je živý, a to včetně láskyplné solidarity věřících, sice netvoří důkaz pro skutečnost a pravdivost vzkříšení, je ale důležitým kontextem tohoto tajemství. Tato praktická a konkrétní svědectví připravují těm, kdo chtějí vidět a slyšet, motivační podněty a inspirativní impulzy, jež mohou zatraktivnit víru ve Vzkříšeného ukřižovaného.¹⁴² Kessler doporučuje otevřít se bezprecedentní novosti apoštolského hlásání reality Ježíšova vzkříšení a intelektuální sílu použít až následně k obhajobě věrohodnosti tohoto fascinujícího a strhujícího tajemství:

„Samo poselství a jemu odpovídající praxe, nikoliv antropologické a historické jevy, jsou tím, co přitahuje, zve a vede k víře ve zmrtevýchvstalého a živého Pána. Argumentační diskuse na principiálně-antropologické i kontingentně-dějinné rovině sotva někoho k víře přivede. Bude ale důležitá a nepostradatelná, když půjde o ujištění věřících ohledně základů vlastní víry, o její předávání a rozumné obhájení před ostatními. A o to jde

¹³⁶ Tamtéž, 130.

¹³⁷ Srov. tamtéž.

¹³⁸ Srov. Verweyen 2002, 346n.

¹³⁹ Srov. Kessler 2002, 455.

¹⁴⁰ Tamtéž, 498.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, 455.

¹⁴² Srov. tamtéž, 263n.

v každé době, protože stále a až na konec země máme podávat *svědectví* (srov. Sk 1,8; Mt 28,19n) i vydávat *počet* ze své naděje (srov. 1 P 3,15).“¹⁴³

Jaké řešení má tedy Lessingem nadnesený problém „učedníků první a druhé ruky“ v kontextu fundamentální teologie? V duchu Lessingově tvrdí Hansjürgen Verweyen, že legitimním důvodem pro existenciální rozhodnutí bezpodmínečného charakteru musí být zkušenost, jež je zprostředkována smyslově-dějinným způsobem.¹⁴⁴ Důvod této bezpodmínečné jistoty nalézá autor v setkání se svědectvím těch, kteří zpřítomňují ve svém životě a umírání smrt Ježíšovu, jež smrt překonává, a tak „smysly zprostředkovaná událost dějin může být shledána jako rozhodující důvod velikonoční víry.“¹⁴⁵

Kessler souhlasí s tím, že jistota velikonoční víry je zprostředkována veskrze smyslově-dějinným způsobem, zdůrazňuje ale, že ji nelze zakusit jen díky těm, kteří nám svým životem a umíráním tradují odkaz pozemského Ježíše. Ačkoliv Kessler užívá jinou terminologii než Verweyen, vyjadřuje dle našeho názoru komplexní reakci na probíranou třetí velikonoční tezi. Upozorňuje na *dva pilíře*, na nichž spočívá velikonoční víra (řádny a mimořádný), a je schopen na malém prostoru vyjádřit trinitární rozměr velikonočního tajemství:

„K odůvodnění víry je třeba nové osobní přítomnosti vyvýšeného Ježíše jako toho, kdo je s Otcem sjednocen v Duchu, a v tomto Duchu do naší přítomnosti jako Syn ustanoven, zprostředkovaný a darován naší víře i myšlení. On [vyvýšený Syn] vstupuje do světa velikonočních svědků v *mimořádné* formě »zjevení«, což je princip, díky němuž je zásadním způsobem identifikován v dějinné zkušenosti; poté se s ním oni a později i my setkáváme jako se živým v *řádne* formě slova, svátostí, společenství věřících a nikoliv v poslední řadě prostřednictvím nejchudších a nejubožejších. Bez tohoto nového druhu jeho přícházení a jeho přítomnosti v Duchu, základu naší jistoty víry, bychom si tuto jistotu pouze vypůjčovali od prvních svědků, a pak by byla jen zbožným a v důsledku slabým postulátem, který se opírá o pouze přejímané skutečnosti a nemá nosné ukotvení.“¹⁴⁶

Shrnuto: Verweyem často zmiňovaný „škaredý široký příkop“ lze považovat za překlenutelný a prakticky překonaný. Víra pozdějších učedníků se zakládá též na vlastní zkušenosti, ne pouze na zprávách prvotních velikonočních svědků. Tradicí předkládaná velikonoční zjevení jsou přístupná zkušenosti pozdějších křesťanů do té míry, do jaké míry se nechají strhnout živoucím příkladem svědků „první ruky“ a sami vstoupí do vztahu se vzkříšeným Ukřižovaným. Ve světle zjevení prvotním svědkům je umožněno i všem pozdějším generacím, aby zakusily trvalou blízkost Zmrtvýchvstalého ve společenství věřících,

¹⁴³ Srov. tamtéž, 264.

¹⁴⁴ Srov. např. Verweyen 1981a, 433; Verweyen 2002, 346.

¹⁴⁵ Srov. např. Verweyen 1981a, 434; Verweyen 2002, 347.

¹⁴⁶ Kessler 2002, 244.

v eucharistii, v modlitbě, ve službě druhým, v žití jeho slova a někdy též při mimořádných mystických zážitcích. V hodnocení důležitosti svědectví Kristem uchváceného člověka se Verweyen i Kessler shodují. V této souvislosti vnímáme církev jako nenahraditelný prostor, ve kterém se zprostředkovává „traditio“, Kristovo vítězné sebedarování na kříži.

2. Vzkříšení u Hanse Kesslera

Pro mnohé jako pro H. Verweyena je Ježíšův kříž základem a středem víry. Již Pavel hlásal Krista jako *Ukřižovaného* a nechtěl znát jiného Mesiáše. Původ spásy spatřuje Apoštol národů však s toutéž vehemencí ve *vzkříšeném* Ježíši. Jedná se snad o protiklady, o dvě odlišná ohniska? U Pavla jde vždy o jedno, o víru ve zmrtvýchvstání Ukřižovaného. Víra ve vzkříšení a následná novozákonní i církevní christologie se v klasickém pojetí rodí z tajuplných setkání učedníků a učednic se Zmrtvýchvstalým: „Těž preexistence, inkarnace, vyvýšení po pravici Boží, návrat k soudu [...] nejsou nějakou dodatečnou »svatozáří«: jsou ve svém základu obklopeny zjeveními Vzkříšeného.“¹⁴⁷

Tento přístup je charakteristický pro autora, kterého jsme již nechali v první kapitole promlouvat jako etablovaného Verweyenova oponenta. Druhá kapitola ukáže, že si zaslouží pozornost nejen jako kritik velikonočních tezí. Nikdo jiný v německé jazykové oblasti nezdůrazňuje intenzivněji, že křesťanským způsobem věřit v Krista znamená vstupovat do velikonoční perspektivy nahlížení světa, kterou otvírají právě zjevení Vzkříšeného. Pro H. Kesslera¹⁴⁸ křesťanská teologie předpokládá a garantuje porozumění, že každá stránka novozákonního svědectví o Ježíši a jeho kříži je zalita velikonočním světlem prvotních setkání se Zmrtvýchvstalým.

Fundamentálněteologický návrh H. Kesslera se opírá o přesvědčení, že interpretace kříže, tedy každá *theologia crucis*, předpokládá svědectví o zmrtvýchvstání Ukřižovaného.¹⁴⁹ Jinými slovy, ukřižování chronologicky předchází zjevování Zmrtvýchvstalého, nicméně význam kříže by se učedníkům nezačal otvírat bez následných velikonočních vizí. Gnozeologicky správné je tedy předsunutí zkušeností se Zmrtvýchvstalým před velkopáteční

¹⁴⁷ Kern 2000, 161.

¹⁴⁸ Hans Kessler (nar. 1938) je německý římsko-katolický teolog. Po studiích filozofie a katolické i evangelické teologie v Tübingen a Würzburgu se stal asistentem Waltera Kaspera na univerzitě Münsteru (1964–1969), kde v roce 1969 získal doktorát z teologie. Více jak třicet let byl profesorem fundamentální a dogmatické teologie na Goethově Univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem; v roce 2003 byl emeritován. Kessler je autorem řady monografií, specializuje se na teologii stvoření, christologii, teodiceu, a zejména na teologii vzkříšení. Je autorem klíčových hesel v *Lexikon für Theologie und Kirche*. Jeho christologické statě byly přeloženy do italštiny a španělštiny, v češtině vyšla v roce 1998 v Karmelitánském nakladatelství popularizačně laděná kniha *Zmrtvýchvstání ukřižovaného*. V německé jazykové oblasti platí za předního odborníka na problematiku vzkříšení.

¹⁴⁹ Díky zmrtvýchvstání získává kříž v rámci křesťanské víry svou absolutně ústřední roli a velikonoční světlo nijak nezmenšuje zjevitelský a spásný význam kříže. Srov. Hercsik 2001, 103n: „Bůh sám tedy zjevuje svého Syna, zatímco Ježíšova událost zjevuje Trojici. Kristus je zjevený jako Pán, ale jeho sláva je plně srozumitelná až po ukřižování a díky němu. Vzkříšený je a zůstává Ukřižovaným. Jako je kříž víc nežli katastrofa, tak jsou i Velikonoce víc než napravení katastrofy. Velikonoce jsou zvěčněním kříže jako trvalé slávy našeho Boha: »nam gloria quoque appellatur crux ipsa.«“

události. Oba typy novozákonních velikonočních svědectví, tradice vyznání a tradice vyprávění, jsou tedy vstupní branou a oporou křesťanské víry.¹⁵⁰ Jedině díky zjevení Vzkříšeného mohla prvotní komunita kříži rozumět a hlásat jej, zdůrazňuje neúnavně Kessler, a to nejen v celoživotní polemice s protagonistou první kapitoly.¹⁵¹

Ve druhé kapitole tedy představíme způsob, jak zdůvodňuje H. Kessler velikonoční víru a jak ji teologicky rozpracovává. Spolu s ním budeme identifikovat a analyzovat obtíže, jež dnešní lidé mají s vírou ve vzkříšení (2.1), dále budeme prezentovat jeho chápání novozákonního svědectví o Ježíšově vzkříšení (2.2) a správné pojetí této skutečnosti (2.3). Jako velmi zajímavý se ukáže jeho přístup k „tělesnosti“ zmrtvýchvstání (2.4), problematice prázdného hrobu (2.5) a k tzv. velikonočním zjevením (2.6). Poslední podkapitola bude patřit otázce, kdy byl Ježíš vzkříšen, a souvisejícím antropologickým a eschatologickým tématům (2.7). Kromě dialogu, který náš autor vede s H. Verweyem, najdeme v jeho textech reakce na řadu dalších autorů, kteří se problematice Ježíšova vzkříšení věnují. Jsou to zejména popírači vzkříšení G. Lüdemann, neopominutelný W. Pannenberg a dále G. Essen, jehož knihu o epistemologii velikonoční víry¹⁵² považuje Kessler za klíčovou. Skutečnost, že myšlení našeho autora již desítky let udává nejen v německé jazykové oblasti debatě o vzkříšení tón, symbolicky vyjadřuje nejlépe skutečnost, že je autorem slovníkových hesel týkajících se Ježíšova vzkříšení v *Lexikon für Theologie und Kirche*.¹⁵³ Není též bez zajímavosti, že v posledních patnácti letech se Kessler intenzivně snaží o teologický dialog s přírodními a lékařskými vědami¹⁵⁴ a k hermeneutice, s níž přistupuje ke vzkříšení, přidává též perspektivu získanou v rámci zkoumání prožitků blízké smrti (NDE) a zážitků mimo tělo (OBE).¹⁵⁵

¹⁵⁰ Srov. Kessler 2017, 156–180; stejně tak Ratzinger 2011, 161–175.

¹⁵¹ Polemika přínosně přitahuje pozornost k tématu vzkříšení, a to na rovině odborné i popularizační, teologické i pastorační. Stala se předmětem seminářů, konferencí a mnoha teologických referencí: např. seminář prof. Julie Knop pro arcibiskupství Kolín nad Rýnem *Auferstehung im Horizont der Inkarnationschristologie – zur Auferstehungsdebatte zwischen Hans Kessler und Hansjürgen Verweyen* z roku 2001, abychom zmínili příklad z oblasti vzdělávání učitelů náboženství, až po veskrze odborné texty jako je monografie o eschatologii z roku 2016 (srov. Remenyi 2016, 298–329).

¹⁵² Essen 1995.

¹⁵³ Srov. Kessler 2006.

¹⁵⁴ Srov. Kessler 2009.

¹⁵⁵ Srov. Kessler 2015, 44–87; Kessler 2017, 41: „Ze zážitků blízké smrti a obzvláště z mimotělních zkušeností, jež najdeme napříč všemi kulturami a světónázory, nelze mnoho vyvozovat. Byly totiž udělány před branou smrti, a dotčení – ačkoli ezoterici tvrdí opak – nenahlédli na »druhou stranu«. Mimo to jsou některé jejich fragmenty uměle navoditelné a vysvětlitelné. Jejich obsah je však zajímavý a klade vědě hádanku: mnozí resuscitovaní se vrací z kómatu (klinické smrti a bezvědomí) a mají jasné poznání o dění v objektivním světě, jež lze prokazatelně ověřit, které by však vůbec mít neměli. Referují nejen o tom, jak náhle opustili své materiální tělo, které viděli na operačním stole, nýbrž – ačkoliv měli zakryté oči i uši, nebo dokonce byli od narození slepí či hluchí – mohli detailně vnímat, co lékaři a personál říkali a dělali. Uměli též přesně popsat přístroje a místnosti; výpovědi bylo možné detailně ověřit a ukázaly se jako správné.“

2.1 Obtíže se vstupováním Boha do dějin včetně vzkříšení

Ačkoliv náš autor v mnohém navazuje na K. Rahnera, kterého bez váhání nazývá největším katolickým teologem 20. století,¹⁵⁶ a je mu vlastní jeho transcendentálně-teologický přístup, v rámci něhož i Ježíšovo a potažmo všeobecné vzkříšení může komunikovat a korespondovat s autenticky prožívaným lidstvím,¹⁵⁷ je si vědom obtíží probíraného článku víry, a to nejen pro moderní myšlení. Už Pavel neuspěl podle Sk 17,31nn v Aténách, kde se mu vysmáli, když o Ježíšově vzkříšení hovořil. Kessler v této souvislosti zmiňuje, že to bylo jistě proto, že si představovali vzkříšení jako znovuoživenutí mrtvoly, a dodává, že tato abstruzní představa vládne v myslích mnoha tradicionalistů i racionalistů dodnes.¹⁵⁸

Podle deistů není působení Boha ve světě možné, pro pozitivisty existuje dokonce výlučně „přirozená skutečnost“. Konstruktivisté pak považují za realitu konstrukty lidské mysli. Za skutečnost se tedy považuje jen to, co my sami vytváříme, kontrolujeme, pozorujeme a ověřujeme. V tomto pojetí reality však není místo pro biblického Boha, míní Kessler, natož pro Ježíšovo vzkříšení; nanejvýš pro naše myšlenky o Bohu, případně pro lidské náboženské jednání.¹⁵⁹

Kromě Verweyena, jehož v této souvislosti Kessler viní z postulování morálních maxim (apel na sebevydání pro druhé) a vyčítá mu nepochopení reálného jednání Boha ve prospěch člověka (jež napodobení Ježíše umožňuje), obrací náš autor pozornost ke G. Lüdemannovi. Ten vykládá Velikonoce jako intrapsychické události ve vědomí a nevědomí učedníků, jež se projeví velikonočními vizemi. Bůh podle Lüdemanna nejedná ani na mrtvém Ježíšovi, ani na učednících, vše je imanentní; nikomu však nelze zakázat, aby si o Ježíši *myslel*, že je u Boha, což má být i Lüdemannův názor. Kessler považuje tuto tendenci upřednostňující lidské myšlení a jednání a opomíjení aktivity Boží za hlavní náboženskou charakteristiku doby. Bible a křesťanství vychází naopak ze zkušenosti s Bohem, který člověka svým jednáním v dějinách i v lidském srdci radikálně předchází co do intenzity i kvalit.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Srov. Kessler 1998, 8.

¹⁵⁷ Srov. Kessler 2002, 31–41. Kessler tu kromě transcendentálního zaměření člověka na smysl a naplnění své existence uvádí též argument dialogický, jenž chce zachovat milovaného za hranici smrti, a dějinně-anamnetický, který vychází z touhy po obnově světa ve spravedlnosti.

¹⁵⁸ Kessler 2002, 471.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž. Bůh je však pro našeho autora především svobodný, dialogický a jednající: srov. Kessler 1985 a Kessler 1996. Kessler rozlišuje čtyři způsoby Božího jednání: *creatio ex nihilo* (existence světa), *creatio continua* (vlastní dynamika přírodních procesů), zprostředkované inovativní jednání Boží (dílo humanity a solidarity) a radikální inovatorní nezprostředkované dovršující jednání Boží (vzkříšení mrtvých). Srov. Kessler 2002, 283–311.

¹⁶⁰ Srov. Kessler 2002, 471n.

Bůh se však podle našeho autora nedobývá do světa nadpřirozenými zásahy „kolmo“ shůry, „nevypíná“ a „nezapíná“ přírodní zákony k dosahování svých cílů, ani nemanipuluje lidskou svobodou, nýbrž vstupuje na cesty světa v přirozené autonomní dynamice přírody a prostřednictvím jemu otevřených lidí, zejména Ježíše, tedy skrze lidskou svobodu, nikoliv mimo ni či bez ní.¹⁶¹

Velikonoční události, tzv. velikonoční zjevení, jsou podle našeho autora Božím jednáním v prostoru a čase, a tudíž *principiálně* empiricko-historicky přístupné. *Fakticky* byly takovými událostmi pro učedníky, popřípadě pro ty, kterým byly sděleny. Jestli člověk v těchto událostech Boží jednání rozpozná, nebo je bude považovat jen za historicko-psychologické fenomény, opět souvisí se základním pohledem na případné působení Boha ve světě. Radikálně se předpokládá, že univerzum nesplývá s veškerou realitou a existuje světu imanentní a transcendentní Bůh, projevuje v otázce vzkříšení z mrtvých. Bez Boha, který se rozhodl pro člověka a vede s ním dialog lásky, neexistuje osobní život zemřelých ani vzkříšení na kříži zabitého Ježíše.¹⁶² V roce 2017 se náš autor vyjádřil pro *Herder Korrespondenz* v tomto smyslu velmi syntetickým způsobem:

„Křesťanská naděje má jedno fundamentální teologické východisko. Předpokládá existenci Boha. Počítá s božským původem skutečnosti, s realitou, jež přesahuje všechny fyzikální dimenze a jež je od všeho podmíněného, vznikajícího a zanikajícího odlišná, nicméně neoddělená, avšak ve všem skrytě přítomná. Tato skutečnost se označuje v jazyce křesťanské víry slovem »Bůh«.“¹⁶³

Velikonoční víra nepočítá tedy jen s působením Božím *prostřednictvím* Ježíše, ale též s jednáním Božím *na* Ježíši. V jeho smrti, tedy tam, kde končí všechny možnosti a kde jen Bůh může začít něco radikálně nového, jsou překonány hranice našeho světa. Velikonoční víra tedy počítá s Ježíšem, který vstoupil do Boží sféry, do jeho lásky, do přítomnosti a budoucnosti, jež se týká nás všech.¹⁶⁴ Člověk je připraven dotýkat se naděje a přes veškeré potíže a předsudky je možné to objevit jako něco inspirujícího a oblažujícího. Už křesťanští starověcí apologeti se pokoušeli propojit člověka a jeho kulturu s představou vzkříšení a představovali zmrtvýchvstání svým současníkům jako naplnění odvěkých tužeb člověka vyjádřených v symbolech a mýtech.¹⁶⁵ Podobnou dynamiku v sobě obsahovalo už židovství:

¹⁶¹ Srov. tamtéž, 284–303. Srov. též v souvislosti s utrpením a teodiceou Kessler 2007.

¹⁶² Srov. Kessler 2002, 473.

¹⁶³ Srov. Kessler 2017, 40.

¹⁶⁴ Kessler 2002, 473n.

¹⁶⁵ Srov. Kessler 2006, 1183.

„Když se biblický Izrael přece jenom propracoval ve druhém století před Kristem k naději pro zemřelé, stalo se to zevnitř víry v Jahwe jako vnitřní konsekvence a explikace této víry. Biblická naděje pro mrtvé je založena na víře v božský základ, v jeho živoucí dynamiku, v moc jeho stvořitelských vztahů, v jeho spravedlnost a věrnost.“¹⁶⁶

Když Ježíš polemizuje se saduceji, kteří vzkříšení odmítali, protože v jejich svatých textech, totiž v Pentateuchu, o něm nebyla řeč,¹⁶⁷ odkazuje se prostým argumentem na živoucího Hospodina a jeho příklon k člověku. Nazaretský Rabbi vybírá pro saduceje klíčový text (Ex 3,6: „Jsem Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův“) a překvapí je svou exegezí: „Bůh není Bohem mrtvých, ale Bohem živých.“ Jinými slovy: Bůh je životem do té míry, že do něj nemůže nezahrnout své vyvolené.¹⁶⁸ V době Ježíšově tedy většina jeho současníků věřila v život za hranicí smrti, jež chystá Hospodin svým věrným. Ačkoliv představy, ve kterých se tato naděje artikulovala, byly nejednotné (vzkříšení, vzetí do nebe, přijetí, vyvýšení), o věčné diferenci nemůže být řeč, domnívá se Kessler. Na těchto neuzavřených představách se pak formuje i křesťanství: V Palestině kvůli působení Dan 12,2n a modlitbě osmnácti (Amida)¹⁶⁹ byla rozšířena víra v konečné tělesné vzkříšení spravedlivých při obnovení země. Dle našeho autora s odvoláním na dobové prameny (*Jub 23; 1 Hen 102–104*) se nemusela tato víra nutně týkat oživení v hrobě ležící mrtvolky; nebylo totiž rozhodující materiálně totožné tělo, ale osobovost, *Leiblichkeit*. Vzkříšení mrtvých, i když se o nich mluví jako o duši či duchu, jsou chápáni *leiblich*, tedy osobově, personálně, ve vztazích, které je utvářely a ve zmrtevýchvstání jsou dovršeny.¹⁷⁰

2.2 Co tvrdí Nový zákon o Ježíšově vzkříšení

Kessler zdůrazňuje, že celý Nový zákon ve všech svých chronologických vrstvách a v celé škále konečných textů hlásá přesvědčení, že zabitý Ježíš neskončil ve smrti, nýbrž je živý v nezničitelné Boží sféře. Ježíš strpěl fyzicko-biologickou smrt a v definitivní novosti Boží dimenze obdržel osobní nesmrtelnost. Toto přesvědčení pak vyjadřuje svatá kniha křesťanů řadou metafor, především pak metaforou vzkříšení ze smrti, jež pak často zastupuje spektrum

¹⁶⁶ Kessler 2017, 40.

¹⁶⁷ Náš autor zdůrazňuje, že saducejové chápou vzkříšení jako návrat do podmínek před smrtí, proto se vysmívají absurdním právním konsekvencím. Tato karikaturní představa, že zmrtevýchvstání je obnovení situace před smrtí, je rozšířená i v současnosti. Srov. Kessler 2015, 186.

¹⁶⁸ Srov. Kessler 2017, 41.

¹⁶⁹ Amida pro všední dny ve druhém požehnání velebí Boha za vzkříšení v poslední den. Požehnání nazvané *gvurot* (mocné činy) končí výrokem *mechaje ha-metim* („jenž oživuje mrtvé“). Toto požehnání je tradicí připisováno Izákovi, neboť i on poznal sílu Boha a byl „vzkříšen“, když byl místo něj obětován beran. Srov. Blažek, Holubová 2008.

¹⁷⁰ Kessler se tu odkazuje na rané práce expertů na intertestamentární judaismus: Stemberger 1972, Nickelsburg 1972.

ostatních a bývá považována za samu skutečnost. Podle Kesslera se však nesmí zapomínat na obrazný charakter tohoto způsobu vyjádření. O tom, že žije Ježíš, nejen jeho „věc“, panuje v Novém zákoně názorová shoda. Bez tohoto přesvědčení by nemohl být Ježíš hlásán a jeho život by byl jen další zmařenou nadějí dějin.¹⁷¹

Obrazná řeč metafor a modelových představ vychází z každodenní lidské zkušenosti s probuzením a povstáním ze spánku, nemoci či porážky. Starý zákon užívá tato slova pro zázraky Elijáše a Elíši, kdy proroci vrací k životu zemřelé. Pozdní starozákonní spisy jim pak dávají zcela nový, přenesený smysl, aby jimi odkázaly na skutečnost, jež ještě nenastala a jež překonává všechny možnosti světa – na nový život, který za sebou nechal vše negativní včetně smrti. Profiluje se, připomíná Kessler, velkolepý obraz eschatologického vzkříšení mrtvých (Iz 26,19; Dan 12,2). Vzkříšení a zmrtvýchvstání jsou v Bibli synonyma: mrtví vstávají, jelikož jsou vzkříšeni Bohem.¹⁷²

Nový zákon aplikuje tuto metaforu v první řadě na Ježíše, když se naděje na vzkříšení stává v jeho příběhu realitou. První křesťané jsou si vědomi omezené vypovídací hodnoty obrazného vyjádření „byl vzkříšen“, resp. „vstal z mrtvých“, domnívá se Kessler, a proto vyjadřují toto kvalitativně nové jednání Boha na Ježíšovi rovněž jinými obrazy. Novozákonní texty též nemluví o Ježíšově vzkříšení jako o předmětu naděje, ale jako o něčem, co se stalo a je Bohem dokonáno. Učedníci a učednice to poznali díky velikonočním zjevením, jež mají pro vznikající komunitu konstitutivní a těžko přecenitelný vliv, zdůrazňuje náš autor. Fakt, že Nový zákon chce dosvědčit, že Bůh reálně překonává Ježíšovu smrt, nelze zpochybnit, i kdyby se člověk nechtěl s touto skutečností ztotožnit.¹⁷³

Vzkříšením Ježíše Nový zákon rozhodně nemíní oživení mrtvého ve smyslu zázračných vyprávění o Elijášovi a Elíšovi, kteří vrací zesnulého zpět do života končícího smrtí. Vzkříšením v onom novém, silném slova smyslu nejsou pochopitelně ani v evangeliích zmíněné Ježíšovy zázraky tohoto druhu, upozorňuje Kessler. Nejde tedy o Ježíšův návrat do života před popravou, do situace pozemského smrtelného života před Velkým pátkem, který by byl přístupný pozorování a zkušenosti. Ježíšovo vzkříšení je vstupem do zcela nové dimenze existence, do skrytého bytí Boha, je začátkem radikálně nového nezníčitelného života. To, co

¹⁷¹ Srov. Kessler 2002, 282n; 474.

¹⁷² Srov. tamtéž, 474n.

¹⁷³ Srov. tamtéž, 475.

je míněno vzkříšením, leží mimo člověkem zakusitelný přirozený svět. Náš autor na tomto místě svého výkladu cituje apoštola Pavla: „Kristus vzkříšený už neumírá.“ (Ř 6,9n).¹⁷⁴

Kessler ve svém výkladu, ať už ho sledujeme v popularizačních a pastoračních syntézách, ve slovníkových heslech, odborných textech či dalších formátech postoupí v rámci myšlenkového kroku, který bychom mohli označit jako *via negationis*, k důraznému konstatování, ve kterém, aniž bychom předbíhali směrem k hodnocení, částečně ztrácí loajalitu autora těchto řádků. Budeme však nadále předkládat plody jeho úvah, jak je najdeme především v jeho klíčové monografii *Sucht den lebenden nicht bei den Toten*, a vlastní vyjádření připojíme později.

„Vzkříšení“ a podobné metafory, uvádí Kessler, označují reálně nastalé jednání, které se však vymyká smyslovému vnímání a empirickému ověření. Tento „děj“, zdůrazňuje, nemohl nikdo vidět, a dokonce dodává, že případná kamera umístěná v Ježíšově hrobě by nic nezaznamenala. „Vzkříšení“ není historicky dokazatelnou skutečností; jen s vědomím Boží dimenze a ve víře v Boží odhodlanou a jednající svobodu lze tuto realitu přijmout a rozumět jí. Pokud věřící skutečnost „vzkříšení“ vyznávají, pak jsou touto událostí existenciálně zasaženi; dále jsou přesvědčení, že se dosvědčované „vzkříšení“ dříve nebo později potvrdí před všemi lidmi, a nakonec dané tajemství neprožívají jako předmět k uspokojování zvědavosti, ale jako něco, co jim umožňuje nový vztah k Ježíšovu Bohu.¹⁷⁵

Dříve než s naším autorem projdeme novozákonní velikonoční texty, je vhodné shrnout, že Kessler nepovažuje děj vzkříšení ani Vzkříšeného za empiricky zjiřitelnou veličinu, jelikož nepatří našemu smyslově zkušenostnímu světu. Vše je reálné, avšak nejedná se o ověřitelnou historickou skutečnost. Pokud by však z Boží moci živý Ukřižovaný chtěl vstoupit do zkušenosti učedníků a obnovit tak jejich víru, pak by se jednalo na jejich straně principiálně o veskrze historicko-empirickou zkušenost. V tomto smyslu jsou pro našeho autora tzv. velikonoční zjevení „historickými událostmi“.¹⁷⁶

Nyní už ke Kesslerovu pohledu na velikonoční téma v Novém zákoně.¹⁷⁷ Velikonoční texty dělí obvyklým způsobem na napříč Novým zákonem se vyskytující formule vyznání a evangelijní velikonoční vyprávění. Nejstarší svědectví víry ve vzkříšení shrnují krátké obraty: „Bůh Ježíše vzkřísil z mrtvých“, „vyvýšil“ ho, „oživil“. V těchto prastarých, krátkých,

¹⁷⁴ Srov. Kessler 2002, 475; srov. Kessler 2004, 302; srov. Kessler 2015, 183.

¹⁷⁵ Srov. Kessler 2002, 476. srov. Kessler 2015, 184.

¹⁷⁶ Srov. Kessler 2002, 476.

¹⁷⁷ Srov. Kessler 2002, 108–135. Kessler 2004, 301–304.

Velikonocům blízkých vyznavačských formulích chybí veškeré názorné detaily, které pak známe z pozdějších velikonočních příběhů v evangeliích.

Jednočlenná formule „Bůh Ježíše vzkřísil z mrtvých“ pochází z počátku prvotní komunity a je hojně zastoupena ve všech vrstvách Nového zákona.¹⁷⁸

„Nejstarší literárně zachycené svědectví o Ježíšově zmrtvýchvstání – mnohem starší než všechna vyprávění týkající se hrobu a zjevení, starší také než jistě staré vyznání v 1 K 15, 3–6n – je totiž jednočlenná formulace zvěsti o vzkříšení: »Bůh vzkřísil Ježíše z mrtvých«. Je přítomná už v začátcích prvotní obce v Jeruzalémě, přetrvává v novozákonních spisech, od rané až po pozdní dobu. (Srov. 1 Te 1,10; Ga 1,1; Ř 8,11; Ko 2,12n; Žd 11,19; Sk, 2,24.32; Mk 16,6par; J 2,22; 2 Tim 2,8; Zj 1,18 a mnohá další místa.) Tato formulace vzkříšení je buď oznamovací větou (»Bůh vzkřísil Ježíše z mrtvých«), nebo – a snad původně – Božím přívlastkem (»Bůh, který Ježíše vzkřísil z mrtvých«). Možná byla tedy nejstarší řeč o Ježíšově zmrtvýchvstání *Boží chválou*: »Bud' veleben Jahve – Bůh, který vzkřísil Ježíše z mrtvých«. Snad šlo o Boha oslavující odpověď učedníků na velikonoční zjevení.“¹⁷⁹

Tato formule hovoří o Bohu, který se přiznává ke zdánlivě poraženému Ježíši a legitimuje jeho kázání i celkový styl. Nechává se poznat jako Bůh, o kterém Ježíš mluvil a na něhož celou svou existencí odkazoval, tedy jako Bůh, který se ujímá ztracených za jakýchkoli okolností. Kromě přihlášení se k Ježíši a potvrzení jeho autenticity a identity je Boží jednání na mrtvém chápáno jako Ježíšovo „vyvýšení“ do sféry Boží, odkud je nyní přítomen a slyší volání aramejské prvotní komunity „*maranatha*“. Formule vyznávající vzkříšení je pak záhy dále rozvíjena v drobných vyznáních víry, z nichž nejdůležitější je Pavlovo „podání“, jež cituje v 1 K 15,3–7. Tuto tradici „přijal“ krátce po svém zážitku u Damašku kolem roku 35, takže i ji můžeme považovat za velmi původní, shrnuje Kessler.

Toto krédo, které pojí věřící s Pavlem, vyznává, že ukřižovaný Mesiáš „zemřel za naše hříchy“ a „byl vzkříšen třetího dne“. Náš autor s velkým důrazem opakuje, že časový údaj je čistě symbolické povahy a je třeba jej číst s ohledem na Oz 6,2 jako šifru Bohem nabízeného obratu v nouzi.¹⁸⁰ Tvrzení, že Ježíš skutečně zemřel, je podepřeno zmínkou o jeho pohřbení, a vyznání vzkříšení pak odkazem na svědky: „zjevil se Kéfovi a Dvanácti“. Velikonoční kérygma se pak rozvádí reflexivně a argumentačně (1 K 15,12–58) nebo názorně a narativně ve vyprávěních. Dělení velikonočních vyprávění je u Kesslera „klasické“: jedná se o vyprávění o nalezení otevřeného hrobu a vyprávění o zjeveních. Připomíná se, že se nejedná o reportáže s protokolární hodnotou. Tato vyprávění jsou rozvinutím původního velikonočního vyznání („Ježíš byl vzkříšen“) a velikonoční zkušenosti („Ježíš se zjevil“) a podle záměru evangelisty

¹⁷⁸ Srov. Kessler 2002, 110–117.

¹⁷⁹ Kessler 1998, 11.

¹⁸⁰ Srov. Kessler 2002, 117.

cílí velmi rozličným způsobem na situaci společenství, ke kterému se autor obrací. Odtud se odvozují neharmonizovatelné rozdíly mezi jednotlivými evangelií, které ukazují, že vyprávění nechtějí rekonstruovat historii, ale velikonoční poselství názorným způsobem aktualizovat s ohledem na otázky a problémy společenství, pro která byla psána.¹⁸¹

Nyní ve stručnosti pojednáme, jak náš autor rozumí vyprávěním o hrobu a o zjeveních. Nejstarší podoba vyprávění o nalezení hrobu je zaznamenána u Mk 16,1–8 zhruba z roku 70. Předpokládá znalost poselství o vzkříšení Ježíše z 1 K 15,3–5 a je podle něho komponována. Primárně nejde o objevení otevřeného, případně prázdného hrobu ženami; hrob tu tvoří kolorit pro ústřední velikonoční poselství z úst zvěstujícího anděla: „Hledáte Ježíše Nazaretského, ukřižovaného? Byl vzkříšen!“ Teprve následně po zvěstování vzkříšení anděl zmíní, že Ježíše nenajdou v hrobě: „Není tu“. Pro představitost posluchače se tu nabízí následné potvrzení, že zvěst platí, prázdný hrob však není argumentem; otevřený, resp. prázdný hrob nevzbuzuje velikonoční víru, jen úlek. Takový hrob může být vykradený, neboť mohl být přenesen, lze si představit i záměnu hrobového místa. Prázdný hrob je mnohoznačný, uzavírá náš autor, a konstatuje, že z historického hlediska se nedá rozhodnout, zda byl hrob prázdný či ne.¹⁸² Teologické stránce věci se budeme věnovat později.

O zjeveních Vzkříšeného se vyjadřují nejstarší vrstvy podání jen v krátkých formulích jako 1 K 15,4–7: „Vstal z mrtvých a zjevil se Petrovi.“ Ty náš autor nachází i v L 24,34; Sk 1,3; Sk 10,39n; Sk 13,28.30n; dokonce i Ježíšovy věty o zjevování maličkým (L 10,21n; Mt 11,25–27) si umí přestavit v prameni Q v přímé souvislosti s velikonočními zjevenými.¹⁸³ Ještě nejstarší z evangelií nevypráví o zjeveních, jen se odvolává na příslib, že bude spatřen v Galileji (Mk 16,7c). Teprve velká evangelia rozvíjejí příběhy se zjevujícím se Ježíšem v několika variantách, což má za následek značné rozdíly mezi vyprávěním. Dle našeho autora je nutné se při četbě těchto textů vždy ptát, jaké otázky si klade společenství, pro něž je narace určena. Otázka Lukášovy komunity zněla: Kde se setkáme se vzkříšeným Ježíšem dnes, padesát let poté? Odpověď se nachází ve vyprávění o emauzských učednících: setkat s ním se můžete ve slově Písma a ve společenství při slavení večeře Páně. Čtenáři Janova evangelia pro změnu považovali prvotní svědky za privilegované. Příběh jim sděluje, že jsou blažení proto, že mohou věřit, i když neviděli. Celkově jde tedy evangelistům ve vyprávěních o zjeveních Vzkříšeného nikoliv o zmrtvýchvstání jako takové – víra v něj se předpokládá –, ale o otázky věřících

¹⁸¹ Srov. Kessler, 2002, 478; srov. Kessler 2015, 173–180.

¹⁸² Srov. Kessler 2002, 118–124.

¹⁸³ Srov. tamtéž, 145–147.

komunit.¹⁸⁴ Podrobněji probereme vybraná velikonoční vyprávění v oddíle 2.6, jenž se bude věnovat Kesslerovu porozumění zjevením Vzkříšeného.

2.3 Správné porozumění „vzkříšení“ podle H. Kesslera

Náš autor se vymezuje vůči racionalismu a fundamentalismu, přičemž má za to, že vycházejí ze stejného pojetí „vzkříšení“, totiž z jeho pozitivisticko-objektivistické verze, kdy mrtvé tělo obživne, následně opouští hrob a odebírá se vzhůru do nebes k trůnu Božímu. Oba přístupy tvrdí, že Nový zákon chce probudit víru v tyto věci, liší se pouze v jejich hodnocení. Fundamentalisté tento názor schvalují, racionalisté jej negují. Fundamentalisté považují Ježíšovo vzkříšení za velký Boží div učiněný shůry, jímž se mění přírodní zákony. Prázdny hrob a doslovně chápaná velikonoční zjevení jsou pak dvěma historickými pilíři této víry; velikonoční zkušenost se odehrává hmatatelně a při setkání vidí Vzkříšeného fyzickými očima. H. Kessler častěji uvádí jako ilustraci tohoto přístupu Caravaggiův obraz *Nevěřící Tomáš*, kdy se apoštol Ježíše dotýká a jeho ránu ohmatává. Náš autor v této souvislosti pak připomíná, že Janovo evangelium fyzický kontakt nepotvrzuje. Vzkříšení v tomto pojetí znamená, že část biologického materiálu je vyjmuta ze zákonitostí hmoty, byla „oslavena“ a kamsi zmizela. Popisy novozákonních velikonočních zjevení jsou v myslích fundamentalistů chápány doslovně a vzniklé rozpory mezi verzemi událostí krkolomně harmonizovány. Podle Kesslerova přesvědčení však takto Bůh nepůsobí a nezasahuje z „vyššího patra“ do zákonitostí hmoty v tom smyslu, že by je při některých příležitostech rušil či měnil.¹⁸⁵

Teologický racionalismus připouští, naráží náš autor na Lüdemanna, že pokud došlo k nějakému velikonočnímu dění, pak v myslích učedníků, kteří pochopili, co však už mohlo být zřejmé dříve. Novozákonní vyprávění jsou z tohoto úhlu pohledu čistě symbolickým vyjádřením povelikonočního prozření, resp. obrácení, které posléze křesťané začali brát doslova. S nástupem vědeckého obrazu světa a aplikace historické kritiky na biblické texty se pak tato víra rozpadla. Takto pojatý rozum, vymezuje se dále Kessler, nahlíží deistického Boha na pozadí vesmíru jako někoho, kdo v dějinách nejedná a s lidmi se nesetkává. Víra v Boha, který dialogicky komunikuje s otevřeným člověkem, by ve velikonoční souvislosti lacině přitakala supranaturálnímu miráklu. Vždyť vize se dají vysvětlit psychologicky; prázdný hrob

¹⁸⁴ Srov. Kessler 2002, 479; srov. Kessler 2015, 167–173.

¹⁸⁵ Srov. Kessler 2002, 480.

třeba tím, že se Ježíšovo tělo stalo potravou šakalů a dravých ptáků.¹⁸⁶ Kessler tak proti sobě staví dva obrazy Boha: Boha empirických mimořádností a masivních zázraků doslovně vykládané Bible na jedné straně a Boha netečného, laxního pozorovatele světa, který vše nechává na lidské inteligenci a vůli, na straně druhé.¹⁸⁷ Kessler v této souvislosti vyvíjí velké úsilí, aby ve svých textech představil svůj obraz Boha, jenž mu pak umožní adekvátně vyložit Ježíšovo (a naše) zmrtvýchvstání.

Náš autor vidí kořen problému v primitivním nahlížení na vnitřní svět biblických autorů a církevní tradice, například v nerozlišování mezi kosmologickým a teologickým nebem, kdy ono první (angl. sky) je *obrazem* Boží nesmírnosti, to druhé *cílem* nejhlubších tužeb člověka (angl. heaven). Tohoto rozdílu si bylo vědomo už Písmo Starého zákona před exilem¹⁸⁸ a přirozeně i Nový zákon, který pracuje ve scéně nanebevstoupení se symboly nebe a oblaku jako s prvky odkazujícími na skrytou přítomnost Boží. Oblíbeným autorem, kterého náš autor v návaznosti na Augustina, Alberta Velikého a Tomáše Akvinského často v souvislosti s Ježíšovým vystoupením na nebesa uvádí, je Mikuláš Kusánský.

„Mluvíme sice o nějakém místě věčné blaženosti a věčného míru nad všemi nebesy, které není ani vnímatelné, ani popsatelné, ani definovatelné. Ono je jak centrem, tak rámcem všech duchovních bytostí; a je, neboť rozumová duchovní síla vše prostupuje, nade vším. Tak tedy Kristus vystoupil nad všechna místa a všechny časy, protože je pravda sama, a nesídlí takřka na kraji vesmíru, nýbrž ve středu všech rozumových bytostí jako jejich život.“¹⁸⁹

Novověk a jistý druh úpadkové scholastiky měly Boha a svět dualisticky-deisticky oddělit, zredukovat Boha na vnější transcendenci a svět jen na pouhý výsledek stvoření, imanenci, v níž se Bůh nenachází. Biblický a křesťanský pohled se naopak vyznačuje transcendencí, jež vše zakládá, imanencí, jež vše prostupuje, a působením Božím prostřednictvím stvořených sil a synergií lidské svobody se svobodou Boží. První dva aspekty náš autor přibližuje Augustinovým obrazem ze sedmé kapitoly Vyznání o světě jako obří houbě, která je obklopena nekonečným mořem a zároveň jím zcela prostoupena. Třetím aspektem je Bůh jako velké Ty, tedy nikoliv jako základ bytí či prostorově vnější protějšek, ale jako partner,

¹⁸⁶ Srov. Lüdemann 2011, 11. Tento vulgární názor, který nezmizel ani z pátého vydání sugestivně napsané knihy, neuvádíme náhodou: Kessler považuje Lüdemanna za vlivného představitele teologického racionalismu.

¹⁸⁷ Kessler 2002, 480.

¹⁸⁸ Srov. 1 Kr 8,27: „Ale může Bůh opravdu sídlit na zemi, když nebesa, ba ani nebesa nebes tě nemohou pojmout, natož tento dům, který jsem vybudoval?“ Kessler ve svých knihách uvádí mylně 2 Kr 8,27.

¹⁸⁹ Mikuláš Kusánský, *De docta ignorantia* III cap. 8. Kompletní citace v: Kessler 2002, 359; vypointovaná parafráze s předznamenáním, že „nebe znamená Boha“: srov. Kessler 2002, 481; v kusánovském „středu“ je nejen vzkříšený Kristus, ale i naši zemřelí, a proto jsou blízcí: srov. Kessler 1990, 88 a 94; existenciálně nechává vyzníť Kusánského parafrázi „on je bezprostředně u všeho, i teď a tady u nás, můžeme s ním vždy počítat“: srov. Kessler 2015, 183; zdůrazňuje kvalitativní ontologickou diferenci Boží blízkosti vůči všem fyzikálním měřítkům: srov. Kessler 2004, 305.

který nám dává svobodu, stojí o naši lásku a chce, abychom ho v sobě nechali přebývat. Milující Boží Ty se nedá odradit ani smrtícím odmítnutím, jak to nejlépe ukazuje na kříži.¹⁹⁰ Toto Boží Ty je připraveno zapůsobit ve chvíli, kdy jsou všechny lidské možnosti v koncích. Toto radikální, inovatorní, vykupující a dovršující jednání na člověku a světu otvírá novou dimenzi skutečnosti: nezničitelný nový život.¹⁹¹

2.4 Co znamená „tělesné“ vzkříšení

Náš autor především rozlišuje tělo jako materiálně-fyzický substrát člověka na jedné straně a jeho identitu, osobovost a osobnost na straně druhé. Využívá k tomu do češtiny nesnadno přenositelnou diferenci a komplementaritu mezi výrazy *Körper* – *Leib*. Slovo *Körper* je pro našeho autora abstrakcí, jež musí odhlédnout od „ich“-perspektivy, subjektivity, sociální struktury a intersubjektivy člověka, kdežto termín *Leib* označuje totožnost a vztahovost a v Kesslerově pojetí se překrývá se správně pochopeným pojmem *Seele* – duše. S odkazem na hebrejské *nefeš* a novozákonní *psyché* je duše označením pro celého člověka, který svůj život dostává od Boha a je existencí od Boha odvozenou.¹⁹²

Lingvistickou, biblickou a filozoficko-antropologickou distinkci *Leib* – *Körper* ve svých textech náš autor bohatě rozvíjí, akceleruje a pointuje:

1. V němčině, která má být v tomto ohledu citlivější než ostatní jazyky, má slovo *Leib* původně znamenat život a následně personální rozměr lidské bytosti.¹⁹³
2. Ve fenomenologické antropologii je pak s odvoláním zejména na autoritu Husserla pojem *Leib* – tělo sebevyjádřením osoby a médiem komunikace. Vždy je něčím víc než materiální věcí a souvisí s duševním rozměrem.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Srov. Kessler 2002, 482n.

¹⁹¹ Srov. Kessler 2004, 306. Viz výše zmíněné čtyři způsoby Božího jednání: *creatio ex nihilo*, *creatio continua*, zprostředkované inovativní jednání Boží a radikální inovatorní nezprostředkované dovršující jednání Boží. Srov. Kessler 2002, 283–311.

¹⁹² Srov. Kessler 2004, 306; 319.

¹⁹³ Uváděné příklady: Leibrente, Leibartz, Leibspeise, NN „leibhaftig“, „Beileibe nicht!“. Srov. např. Kessler 2002, 483n.

¹⁹⁴ Srov. Kessler 2002, 325, kde cituje Husserla: „Der Leib ist nicht die sozusagen materielle Unterschicht unseres menschlichen Lebens; »was wir Leib nennen, ist schon mehr als ein materielles Ding. Es hat schon eine zum Seelischen gehörige Schicht, die [...] von vornherein – also anschaulich – als zu dem Ganzen des Leibes selbst gehörige apperzeptive Schicht dasteht. Wir müssen also erst davon abstrahieren, um den bloßen materiellen Leib zu erhalten«, den Körper“. (Ideen III, *Husserliana* V, 118, převzatá citace).

3. I v Bibli označují slova *basár* (hebr.), *guph* (aram.) a *sóma* (řecky) člověka jako celek, nikoliv jen jeho materiálně-fyzický aspekt. Biblické „tělo“ – *Leib*, jež má být významem blízké právě jmenovaným starověkým slovům, vyjadřuje identitu člověka v jeho vztahu k ostatním a jeho provázanost se světem a kosmem.¹⁹⁵

Všechny tyto poznámky činí náš autor pochopitelně s ohledem na probíranou problematiku, jelikož je přesvědčen, že nebudou-li zohledněny, povede to k dezinterpretaci vzkříšení a chybné představě o zmrtvýchvstání jakožto „resuscitaci“ mrtvého těla. Správně nahlédnuté zmrtvýchvstání znamená však pro Kesslera něco jiného: záchranu člověka jako nezaměnitelné osoby. Bůh člověka ve smrti „zachytí“, scelí, uzdraví a dovede k dokonalosti se vším, co k němu patří, s jeho jedinečnými vztahy, byť za pozemského života zraněnými, a s jeho možnostmi, i když v čase nerozvinutými. Z fragmentů lidského osudu Boží moc a láska udělá celek a zároveň zachová unikátní jedinečnost osoby včetně vztahu k lidem a světu, který zůstává v čase.

V souvislosti s Ježíšem je náš autor přesvědčen, že v jeho smrti, tedy ještě na kříži, je Bohem zachráněn a dovršen. Jeho láskyplná osobní identita je přenesena do definitivnosti Boží sféry, odkud obepíná svět, utváří základ pro napojení věřících na ekleziální „tělo Kristovo“ a nabízí se jim jako eucharistické „tělo“.¹⁹⁶ V tom dle H. Kesslera spočívá tělesné vzkříšení Ježíšovo – *leibhaftige Auferstehung*. Náš autor explicitně zdůrazňuje, že chronologicky se Ježíšovo vzkříšení neodehrálo po třech dnech v hrobě, nýbrž v momentě jeho důvěryplné smrti na Velký pátek.¹⁹⁷ Nepřekvapí tedy, že se spolu s G. Greshakem¹⁹⁸ řadí mezi nejvýraznější představitele konceptu vzkříšení ve smrti – *Auferstehung im Tode*.

2.5 Problematika prázdného hrobu v myšlení H. Kesslera

Podle našeho autora se v Novém zákoně o prázdném hrobě nehovoří; výjimkou jsou evangelia, jež na pozadí otevřeného hrobu inscenují zvěstování velikonočního poselství. Tento způsob hlásání volí autor nejstaršího evangelia, když v Mk 16,6n narativně-dialogickou formou

¹⁹⁵ Srov. Kessler 2004, 306.

¹⁹⁶ Srov. v češtině dostupný nástin soteriologie: Kessler 1998, 18–21; 36–42.

¹⁹⁷ Srov. Kessler 2004, 307.

¹⁹⁸ Vliv Greshakeho na Kesslera by si zasloužil samostatnou studii. Lze ale důvodně předpokládat, že Greshakova díla k antropologickým, chronologickým a teologickým implikacím víry ve zmrtvýchvstání z konce šedesátých a sedmdesátých let tvoří důležitý impulz pro myšlení našeho autora, stejně jako vliv W. Kaspera na oba dva zmiňované autory.

klade andělovi do úst všechny čtyři elementy z 1 K 15,3n, totiž že Ježíš zemřel, byl pohřben, vstal z mrtvých a zjevil se (v původním závěru evangelia Mk 16,1–8 jde o příslib zjevení v blízké budoucnosti). Závěr evangelia je situován ke hrobu, jelikož zde Ježíšův příběh končí a Marek chce na místě, kde se rozplývají všechny naděje, udělit čtenáři překvapivé velikonoční ponaučení. Na Markovi závislý židokřesťan Matouš pak nechává spolu s Ježíšem v návaznosti na Ez 37 vstát a zjevit se řadu dalších svatých a je přesvědčen, že pozemské tělo je při zmrtvýchvstání rovněž vyvýšeno k Bohu. Matouš rovněž z apologetických důvodů doplní vyprávění legendou, že hrob byl hlídán vojáky, aby předešel čtenářovu podezření, že tělo ukradli učedníci. V ještě pozdějším Janově evangeliu (J 20,1–18) dokonce Petr a milovaný učedník hrob až inspekčním způsobem prohlížejí a proti duchu Mk 16,1–8 a všech předchozích textů, domnívá se Kessler, z prázdného hrobu vytváří plnohodnotný důvod víry ve vzkříšení. Z pouhé „kulisy“ velikonočního vyprávění se tak během několika málo desetiletí stává velké téma; mnozí věřící i teologové považují prázdný hrob i dnes za historickou realitu a pravdu víry, stěžuje si náš autor, a rovněž vzkříšení chápou jako oživení ostatků včetně jejich následného zázračného zmizení do nebes.¹⁹⁹

Pro H. Kesslera však je historicky sporné, zdali byl hrob nalezen prázdný, a i kdyby prázdný byl, nic to opět nedokazuje. Otázka zní: Musel být hrob prázdný?²⁰⁰ Než náš autor tuto teologicky zásadní otázku zodpoví, reaguje na výzvu W. Pannenberg:²⁰¹

„Kdo chce zpochybnit faktum prázdného hrobu, musí doložit, že existují dobová židovská svědectví ve prospěch víry ve vzkříšení, podle kterých vzkříšení mrtvých nemusí mít nic společného s mrtvým tělem, jež leží v hrobě.“²⁰²

To se našemu autorovi podle jeho přesvědčení podařilo a jeho argumenty se pokusíme sumarizovat.²⁰³

1. V dobovém judaismu kromě představy o vzkříšení jakožto povstání pohřbeného z mrtvých na jedné straně existovalo na straně druhé též přesvědčení o pokračování osobního života u Boha, ačkoliv mrtvé tělo spočívá v hrobě. V Ježíšově době jsou oba náhledy přibližně stejně zastoupené.²⁰⁴ Dále: Ježíš v rozhovoru se saduceji upozorňuje

¹⁹⁹ Srov. Kessler 2015, 163n.

²⁰⁰ Srov. Kessler 2004, 308.

²⁰¹ Srov. např. Kessler 2002, 488.

²⁰² Pannenberg 1991, 401.

²⁰³ Srov. Kessler 2004, 307nn; Kessler 2002, 486–491; Kessler 2015, 164–167.

²⁰⁴ Kessler se mimo jiné odkazuje na *Knihu jubileí* (Jub 23,31: „Jejich kosti budou odpočívat v zemi a jejich duch bude plný radosti, až poznají, že je to Bůh sám, který koná soud a prokazuje milost stovkám a tisícům těch, kdo ho milují.“), *1. knihu Henochovu* (1 Hen 102–104), 2 Mak 7,1–29, Ž 73,23nn; 49,8.16; 63,4.9; 40,12; Mdr 3,1–9; 4,7–13; 5,1–16. Je třeba kriticky poznamenat, že pouze na jediném výše uváděném místě (2 Mak 7) je řeč o zmrtvýchvstání či vzkříšení (na konci věků), na všech ostatních místech o pokračování života u Boha.

na nemateriální povahu vzkříšení: „Mýlíte se, neznáte Písma ani moc Boží! Když lidé vstanou z mrtvých, nežení se, ani nevdávají, ale jsou jako nebeští andělé.“ (Mk 12,24n). Podobný důraz vidí H. Kessler i u apoštola Pavla v 1 K 15,42–44 a zejména v 1 K 15,50: „Chci říci to, bratří, že člověk, jak je, nemůže mít podíl na království Božím a pomíjitelné nemůže mít podíl na nepomíjitelném.“ Jinými slovy: tělo se může v hrobě rozkládat, Bůh, který je přítomen v momentě smrti, však uchová kontinuitu a identitu člověka. Ježíšovo materiální tělo není výjimkou; Ježíš je Bohem ve své smrti ukryt, přijat a potvrzen.

2. I další typ argumentů se ohrazuje proti Ježíšově singularitě ve smyslu neodůvodněnosti domněnky, že se jeho těla netýkaly biologické zákony rozkladu. Teologicky by šlo o doketismus, vždyť pokud Ježíš přijal opravdové lidství, byl s tím spojen i úděl, že dynamika přírodních zákonů je neměnná a týká se každého člověka, jak dokazuje například i do nebe volající umírání nevinných dětí. Tvrzení, že na Ježíšovo mrtvé tělo se nevztahovaly fyzikální a biologické zákony tohoto světa, odporuje dle našeho autora pravému lidství Ježíšovu i výrokům Písma. Praví se přece, že „musel být ve všem jako jeho bratří.“ (Žd 2,17). Tajemný přechod do zcela jiné dimenze označovaný potenciálně zavádějící metaforou „vzkříšení“ nevyžaduje zásahy do přírodních zákonů a nezanechává stopy v biochemických procesech.
3. Prázdný hrob patří do narativní logiky a sugestivní metaforiky evangelijních velikonočních vyprávění. Je silným obrazem pro osvobození ze smrti a dar nového nepomíjejícího života.

Je na místě zmínit, že důrazem na „plný hrob“²⁰⁵ chce Kessler podtrhnout jednak své porozumění jednání Boha v dějinách, jež důsledně respektuje dynamiku přírody a nezasahuje do stvořených vztahů a procesů, ale též i Ježíšovo pravé lidství, které by bez rozkladu tělesných zbytků našemu autorovi připadalo pouze zdánlivé. Dalším důvodem je též důsledné odmítání „mezistavu“ mezi smrtí a vzkříšením a kategorie *anima separata*. Nyní je čas se věnovat otázce, jak náš autor rozumí tzv. velikonočním zjevením.

²⁰⁵ Narážka na bonmot „plný hrob – prázdná víra“ („volles Grab, leerer Glaube“), se kterým se Kessler konfrontuje.

2.6 Velikonoční „zjevení“ v pojetí H. Kesslera

V návaznosti na výše řečené, zejména na oddíl 2.2 věnující se hodnocení novozákonních výpovědí o vzkříšení v myšlení našeho autora, je na místě, abychom se podrobněji zastavili u problematiky velikonočních „zjevení“. Abychom mohli představit Kesslerovo pojetí, je nejprve třeba analyzovat tradici velikonočních vyprávění. Později se ukáže, že pro adekvátní představu o tomto fenoménu je nutné správně interpretovat velikonoční příběhy v závěru kanonických evangelií.

Nejstarší evangelium nejprve neobsahuje žádný příběh o zjevení Vzkříšeného. Markovo vyprávění u hrobu výmluvně ilustruje prastarou tradici vyznání z 1 K 15,5–7, jehož pointu klade do úst anděla vykladače: „Byl vzkříšen.“ Na zjevení je pouze odkázáno příslibem „Tam ho uvidíte“. Tím se rozumí, nabízí Kessler svou ekleziální interpretaci, v komunitách na severu, v oblasti Galileje a Libanonu, kde se Markovi čtenáři a posluchači mohou s živým Pánem setkat.²⁰⁶

Teprve velká evangelia znázorní v literárních obrazech nejpůvodnější křesťanské přesvědčení o zjevení Petrovi a ostatním variací neharmonizovatelných příběhů. Tato symbolická vyprávění začnou bohužel pozdější generace považovat za kronikářský záznam událostí po Velkém pátku, a tak dojde k hrubé materializaci představ o velikonočním tajemství. Jak už bylo zmíněno výše, Kessler je přesvědčen, že se však nejedná o popis událostí z roku 30, nýbrž o narativně vyjádřené odpovědi na otázky pozdějších společenství z let 80 až 100 po Kristu.²⁰⁷

Jak jsme již dříve naznačili o příběhu cesty do Emauz (L 24,13–35), Lukáš podle Kesslera odpovídá na otázku věřících či hledajících, kde oni *právě dnes* mohou zakusit Ježíše, příběhem plným symbolů. Jeho odpověď zní: stejně jako s Kleofášem a jeho druhem kráčí Ježíš již dávno i s vámi. Můžete se s ním setkat, když se ve společenství čte Písmo a když se láme chléb. Tato víra může být zdrojem vaší síly. Když Ježíš z příběhu zmizí, učedníci se nediví ani nejsou smutní, vždyť pochopili, že je stále s nimi, doprovází je, klade jim otázky a mohou mu svěřovat svoje starosti a obavy.²⁰⁸

²⁰⁶ Srov. Kessler 2015, 167n.

²⁰⁷ Srov. tamtéž, 168.

²⁰⁸ Srov. Kessler 2015, 168n; srov. Kessler 2004, 309n.

H. Kessler zdůrazňuje, že evangelisté za pomoci symbolicko-performativních nástrojů chtějí čtenáře poučit o pravé povaze mystéria vzkříšení. Kupříkladu vyprávění navazující na emauzský příběh (L 24,36–43) podle něj užívá dokonce drastické prostředky. Ve verši 37 se o učednících říká, že se „zděsili a byli plni strachu, poněvadž se domnívali, že vidí ducha.“ Dle našeho autora tu Lukáš buduje třikrát stupňovanou scénu, ve které chce svému řecky uvažujícímu čtenáři vysvětlit, že Ježíš není pouhý duch či strašidlo. Oním drastickým vyjadřovacím prostředkem je, že Ježíš pojídá rybu. Jelikož podle řecké lidové víry duchové nemohou jíst, nechává Lukáš vzkříšeného Ježíše vykonat naturalistické gesto, jímž čtenáři sděluje: Ježíš není přízrak a vy se reálně setkáváte s živým Pánem. Evangelista zároveň sdělení radikálně koriguje kontrastní pointou předchozího emauzského příběhu, totiž že Ježíš není zpět fyzicky.²⁰⁹ Dialektika protichůdných momentů ve velikonočních vyprávěních se jeví našemu autorovi jako klíčová²¹⁰:

„[I ostatní] vyprávění pracují se zvláštními stylovými prostředky, s protiklady, kterými vytváří napětí: přicházení a mizení Vzkříšeného (J 20,19), zjevení, a přesto pochybnosti některých učedníků (Mt 28,17; L 24,37n), »vlož svou ruku do rány v mém boku« (J 20,27) a »nedotýkej se mne« (J 20,17).“²¹¹

Tato paradoxní vyjádření považuje náš autor za neobyčejně významná, jelikož usměrňují čtenáře, aby nepromítali do evangelií něco, co neříkají. Ježíšova výzva Tomášovi, aby se dotkl ran, by kupříkladu bez protipólu, kdy se jej Marie naopak dotýkat nesmí, mohla být zavádějící a vést k představě vzkříšení jako tělesně smyslového znovuoživení a návratu do předchozí reality vztahů učedníků s Místrem. Vyprávění ve svém celku chtějí svědčit o realitě a personální identitě vyvýšeného Pána, který s láskou prošel smrtí a zůstává jí věrný i ve vzkříšení.²¹²

Poté, co jsme naznačili, jak náš autor rozumí tomu, co chtějí svatopisci sdělit příběhy, v nichž se zjevuje Zmrtvýchvstalý, je na místě analyzovat, jak chápe velikonoční zjevení jako taková. Ve všech svých textech se v této souvislosti opět vymezuje vůči fundamentalismu na jedné straně a racionalismu na straně druhé, jak to dělá při svém rozboru tajemství vzkříšení (viz oddíl 2.3). Kessler konstatuje, že většinový názor teologů potvrzuje vznik velikonoční víry učedníků na základě „zjevení“, nicméně se ptá, o jaké události či procesy jde. Řešením není

²⁰⁹ Srov. Kessler 2015, 172. Tvrzení, že podle helénské lidové víry duchové nemohou jíst, čerpá z Merklein 2000, 176.

²¹⁰ Tuto Kesslerem zdůrazňovanou dialektiku bychom mohli umístit do obecnějšího rámce specifik vypovídání o Bohu: krok tvrzení (je se svými učedníky) následuje krok popření (jinak než je obvyklé, jinak než dříve) a finální krok nejvyšší míry (blížkost nové kvality a intenzity ve skrytosti).

²¹¹ Srov. Kessler 2015, 170. Kurzíva Kessler.

²¹² Srov. tamtéž, 171n.

kompromisní pozice, nýbrž vlastní cesta. Tradicionalisté trvají na výslovných smyslových zážitcích prvotních svědků, redukcionisté mají naopak vize za vnitřní děje odehrávající se v psychice učedníků. Fundamentalisté vycházejí z předpokladu, že je hrob prázdný a Ježíš vstal ve svém pozemském těle, a tudíž i zjevení mají smyslově tělesný charakter. Tento názor se rodí z doslovného chápání textů, avšak neodhaluje zamýšlený smysl sdělení, jak je evangelisty naznačen paradoxností a dialektikou velikonočních vyprávění. Tato extrémní pozice obrací zavádějícím způsobem pozornost k fyzické – tělesné stránce (*physisch-körperliche*) a míjí podstatné, totiž Ježíšovu živoucí osobnost a jeho láskyplné vztahy k lidem přenesené do Boží sféry (*leibhaftige*). Opačný extrém sahá od D. Fr. Strauße až do současnosti a v různých variantách považuje velikonoční zjevení za výsledek intrapsychických procesů učedníků, a to na škále od prozření až po extatické stavy. Učedníci se postupně obracejí a nacházejí mezi sebou pozvolnou optimistickou shodu v otázce, zda Ježíš žije, případně zažívají entuziastické a „produktivní“ vize, v nichž jej objevují. Náš autor připomíná, že tyto pohledy na podstatu velikonočních zjevení stojí v rozporu s celkovou dikcí Nového zákona, jež představuje ukřižování jako zhroucení víry učedníků a zjevení jako nečekaný a mimosubjektivní impuls.²¹³

Náš autor chce konkrétnost zjevení umístit mezi póly duchovně-osobní svobody učedníků a Bohem prostoupené a určované reality. Jen takto pochopený celek (viz 2.1) umožní pojednat velikonoční zjevení přiměřeně, bez nemístné abstrakce, jež by se zaměřila jen na psychickou rovinu probíraného fenoménu. Hlavním rámcem Kesslerova pohledu je tedy Bůh jakožto osobní a milující střed všech věcí, jenž vše povolává a oslovuje a všemu a každému je přítomností. Ježíš v blízkosti tohoto Boha umírá, je jím „probuzen“, a protože je u Boha, je nejen u něj, ale rovněž stále s námi jako střed vesmíru, všekosmický a všudypřítomný. Kde je Bůh, tam je i Ježíš, vždyť „sedí po Boží pravici“ v nejtěsnější Boží blízkosti a jednotě s ním.

Náš autor je přesvědčen, že výše řečené dostatečně zdůvodňuje fakt, že Ježíš se ve své svobodě může komukoliv „zjevit“, učinit se vnímatelným a je stále připraven objevit se na zkušenostním horizontu lidí. Tato vnímatelnost pro našeho autora jistě není jakýmsi velikým smyslovým zjevením, hmatatelným zážitkem moci a nádhery, zázrakem, který učedníky zaplaví a nedává prostor jejich svobodě. Ježíš ve velikonočních „zjeveních“ netriumfuje; neodpovídalo by to jeho nenápadnému, agapé prostoupenému stylu bytí pro Boha a pro druhé, v němž se stává nepatrným a poníženým až k smrti. Stejně i „bůh“ redukcionistů není Bohem, který hledá člověka, jde mu naproti a v gestech příklonu mu ukazuje cestu. Velikonoční

²¹³ Srov. Kessler 2002, 493n; srov. Kessler 2015, 173n; srov. Kessler 2004, 310n.

zkušenost učedníků tedy nemůže být jen pouhou reflexí, čistě psychologickým procesem v lidském vědomí či nevědomí. Bůh je láska, která se děje a chce se nechat poznat prostřednictvím určitých znamení, symbolů a gest přízně a něhy. Bez této zjevující se aktivity na straně Boží jej člověk nemůže správně poznat. Největším znamením Božím pro svět je Ježíš sám a lidé, které si vyvolil, aby se stali svátostí jeho blízkosti. Reálně-symbolická znamení velikonočních „zjevení“ je třeba chápat v této souvislosti. Jsou to vnímatelná, ale nikoliv zcela výjimečná, a už vůbec ne mocensky-demonstrativní znamení, kterými Bůh, resp. v jeho dimenzi skrytý Ukřižovaný, dává učedníkům pocítit svou osobní přízeň. Oni jsou tato gesta schopni zachytit jen tehdy, pokud jsou připraveni je vnímat; bez otevřenosti k víře tato sdělení nerozpoznají jako Pánovo pozvání k obnovení vztahu. Nejedná se tedy o vnější pozorování oslaveného materiálního těla tělesnými očima, ani o navozenou vizi bez uchvácení „zvnějšku“. Prvotní velikonoční zkušenosti byly podle H. Kesslera pozváním k víře a zároveň zkušeností víry, a to v té míře, do jaké vyžadují otevřenost a ochotu k důvěře a obnovenému vztahu s Ježíšem.

Jakkoliv nám není způsob velikonočních zjevení přístupný a snaha o jejich rekonstrukci může být zavádějící, je dle našeho autora možné se jistým druhem uvažování k těmto tajemným fenoménům přiblížit. Správným ukazatelem jsou jistě zkušenosti proroků a mystiků, přičemž velmi užitečný může být soubor prožitků apoštola Pavla. Pokud Pavel mluví o zážitku u Damašku, kdy byl Pánem „uchvácen“ a „viděl Pána“, pak můžeme být na stopě, jež nás smysluplně přibližuje porozumění velikonočním zjevením.

H. Kessler často opakovaně analyzuje Izajášovo povolání jakožto možný model velikonoční zkušenosti (Iz 6,1–7). Tento kněžský syn vidí kadidlo a světla v chrámu, přičemž se smyslově duchovní vnímání proměňuje ve velmi dynamickou zkušenost Boží přítomnosti, jež rezonuje jeho nitrem a zrodí se v ní prožitek setkání, povolání a očištění. Izajášova situace a imaginace jsou jen jakýmsi doprovodem, „kulisou“ hlubokého vnitřního prožitku a setkání s Bohem. To podstatné se odehrává v nitru, v jádru osoby, když se původ nenachází v subjektu, nýbrž přichází odjinud. Podobná je i zkušenost Mojžíšova: spatření hořícího keře otevřelo prostor k rozhovoru s Hospodinem. Dost možná, myslí si Kessler, mohli učedníci v Galileji po Velkém pátku na místech čerstvých vzpomínek zažít, že se jim tato místa, věci, lidé i okolnosti proměnily ve znamení, v nichž se jim Ukřižovaný ukázal a nechal poznat jako ten, který byl vzkříšen, vyvýšen a je živý.

Osoba, jež je otevřena duchovní zkušenosti a „malé“ mystice všedního dne, bude mít zřejmě blíž k velikonočním „zjevením“ než ten, kdo Boha nehledá a Kristem se uchvátit

nenechá. Raná velikonoční svědectví a současná zkušenost s působením Boha ve světě mohou být značně odlišné, nicméně je spojuje přesvědčení, že Ukřižovaný je živ a zanechává lidské svobodě, která k němu vzhlíží, láskyplné znamení.

2.7 Vzkříšení ve smrti, nebo až v poslední den?

V poslední podkapitole, již rozčleníme do čtyř bodů, necháme Kesslerovo myšlení o Ježíšovu vzkříšení vygradovat a představíme jeho tezi, jaké důsledky má pro naše vzkříšení.²¹⁴

2.7.1 Vzkříšení/vyvýšení Ježíšovo již na kříži

Jak jsme již zmínili výše, je náš autor přesvědčen, že formule „třetího dne“ není chronologickým údajem, ale symbolickým vyjádřením blížícím se třeba českému „za minutu dvanáct“, nicméně nikoliv s důrazem na okolnost, že se něco děje na poslední chvíli, nýbrž s ohledem na stav věcí, kdy jsou všechny lidské možnosti pomoci vyčerpány.²¹⁵ V tuto chvíli se již Kessler plně zařazuje do linie velkých jmen, jako jsou K. Rahner, R. Guardini, W. Kasper a zejména G. Greshake. Tvrdí totiž, že smrt na kříži a zmrtvýchvstání nemusely být časově odlišeny, naopak „zmrtvýchvstání“ je jednáním Božím, jež se odehrálo již na kříži. Boží láska přijímá Ježíše již v okamžiku smrti do dimenze věčnosti a plnosti života, ale učedníci, kteří tuto událost pochopí až s odstupem na základě svých velikonočních zkušeností, ji pak vyjadřují slovy „Bůh ho vzkřísil, vyvýšil“ a podobným způsobem.²¹⁶

Bez tohoto dění na kříži, jež se učedníkům stalo zjevným o Velikonocích, by Ježíšova smrt byla jen ztroskotáním jedné velké lásky, jež se iluzorně odvolávala na Boha. Ve světle Velikonoc však je Ježíšovo umírání na kříži místem zachraňující Boží lásky, a to pro všechny, kteří se jí svěří. V tomto smyslu můžeme říci, že Ježíš vstal a vstává do společenství, do slova, do lásky a že velikonoční praxe je existenciální pointou víry v Ježíšovo vzkříšení.²¹⁷

²¹⁴ Srov. Kessler 1990, 65–94.

²¹⁵ Kessler se opakovaně odvolává v této souvislosti na práci pozdějšího kardinála a dlouholetého mohučského biskupa: srov. Lehmann 1968.

²¹⁶ Srov. Kessler 2004, 311.

²¹⁷ Tamtéž.

2.7.2 Apokalyptické a mimoapokalyptické představy o vzkříšení v Novém zákoně

Náš autor rozlišuje dvě novozákonní řady představ o vzkříšení. První by mohla být uvozena Pavlovým výrazem „prvorozený mezi vzkříšenými z mrtvých“ (Ko 1,18) a je spojena právě s apoštolem národů. Pavel žije v očekávání blízkého konce světa, a proto může bez větších problémů užívat metaforu vzkříšení mrtvých v její apokalyptické podobě, tedy jako představu o kolektivní události na konci věků. Tuto představu sice musí modifikovat díky své velikonoční zkušenosti (setkání s Ježíšem z nebe) tím, že Ježíšovo zmrtvýchvstání prohlásí za singulární předeheru kolektivního vzkříšení mrtvých. Ježíš je tedy prvním článkem řetězu, je „prvorozený mezi vzkříšenými z mrtvých“.²¹⁸ Představa kolektivního vzkříšení má mít dvojitý přínos: Zdůrazní, že to, co se děje s Ježíšem, se bude týkat i ostatních a odmítne helénsko-gnostickou myšlenku o vystoupení do čistě duchovních nebeských sfér. Druhý důraz též brání odpoutání vzkříšeného Ježíše od společenství a světa.²¹⁹

Pavlovo intenzivní očekávání paruzie mu umožňuje soustředit se na kolektivní vzkříšení na konci stávajícího eonu, aniž by musel řešit stav mezi smrtí a vzkříšením již zemřelých. Problémy však nastávají u toho, kdo trvá na tomto apokalyptickém schématu, když očividně konec dějin nepřichází. Pro křesťanství, které trvá už víc než dva tisíce let, se tak dle našeho autora ukazuje vhodnější druhá, mimoapokalyptická řada novozákonních představ o vzkříšení, podle níž každý jednotlivý zemřelý vstupuje bezprostředně ve smrti do Božího života. Zesnulí přicházejí do Boží sféry jako celé osoby (*leibhaftig*) a „mezistavu“ není třeba. Ukazuje to např. Fp 1,23 („toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší“), dále 2 K 5,1–10 („být už doma u Pána“); L 16,22 (chudák Lazar je přenesen do lůna Abraháмова); J 12,26 („kde jsem já, tam bude i můj služebník“). Vzhledem k této novozákonní linii mohla pozdější církevní tradice přijmout vzkříšení bezprostředně ve smrti pro mučedníky, patriarchy, apoštoly, ale třeba i kajícího lotra (L 23,24) a samozřejmě Marii, Ježíšovu matku.

Máme tedy dle našeho autora co do činění se dvěma řadami výpovědí, jež hlásají totéž poselství o dosažení plného a nezníčitelného života určité osoby u Boha, avšak liší se obrazem světa na pozadí.²²⁰

²¹⁸ 1 K 15,20–23; Ko 1,18; Ř 8,29; Sk 3,15; 5,32; Žd 2,10: „původce spásy“.

²¹⁹ 1 Te 4,13–17; 1 K 15,12nn.

²²⁰ Srov. Kessler 2004, 312n.

2.7.3 Mezistav: nepodařená dualistická syntéza obou představ

H. Kessler je přesvědčen, že v dějinách došlo k dezinterpretaci a výše zmíněné obrazy světa (apokalyptický i mimoapokalyptický) začaly být promýšleny jako technické popisy a sdělení o onom světě. Do očí bijící rozpory v náhledech na posmrtný úděl člověka pak vyvolaly potřebu sladění konfliktních narativů. Řešením se zdála být nebiblická, platónsko-dualistická antropologie, jež dělí člověka na duši a tělo. Smrt v této logice představuje rozpojení fyzického těla a platónsky nahlížené duše, jež oddělena předstupuje před Boha, přechází do věčnosti a „nahá“ (*leiblos*) čeká v mezistavu na soudný den, kdy bude opět spojena s materiálním tělem. Tato antropologickým dualismem nesená idea se má objevovat v platónsky ovlivněných židovských apokalypsách poslední čtvrtiny prvního století po Kristu (*4 Ezd, LAB*), v 1. listě Klementově kolem roku 95 a od poloviny druhého století u Justina, Ireneje, Tertuliána a dalších.²²¹

Dle našeho autora mělo k těmto teologicko-antropologickým posunům, jež se prosadily do křesťanského mainstreamu, dojít v reakci na platoniky a gnostiky, kteří kvůli svému dualistickému zaměření popírali vykoupení celého člověka i celku stvoření, věřili však v dovršení duše, nahlížené platónsky jako duchovní složka člověka. Tato tendence vylučující ze spásy tělesný a materiální aspekt světa vyvolala protitlak, jenž měl doplnit chybějící složky, a tak měla být vyvážena jednostrannost platónsko-gnostického dualismu. Z biblického tělesného vzkříšení, tj. zmrtvýchvstání člověka jako takového s jeho „zapuštěním“ do stvoření, se stal rozdělený proces o dvou „poločasech“: nejprve ve smrti přichází k Bohu platónsky pojatá nesmrtelná duše a v poslední den se připojuje tělo. Myšlenková představa mezistavu duše, jež překlenuje období mezi smrtí a budoucím kolektivním vzkříšením, pak měla umožnit alespoň částečné udržení biblické vize spásy celého člověka.²²² Tím je dle Kesslera vytvořeno známé schéma, které následně v roce 1336 potvrzuje ve své bule *Benedictus Deus* i papež Benedikt XII.: smrt je oddělením těla a duše, těla se rozpadají, nesmrtelné duše předstupují před Boha. Po době čekání v mezistavu jsou na konci časů materiálně myšlená těla vzkříšena a sjednocena opět s dušemi. Biblické celostné zmrtvýchvstání tu má být redukováno na nic nového nepřinášející a prakticky zbytečné vzkříšení těla. Potíže tohoto modelu mají být dvojí:

²²¹ Srov. Kessler 1990, 78n; Kessler 2004, 313.

²²² Kessler v této souvislosti odkazuje například na Tertuliánův spis *De resurrectione mortuorum* 2;25;34: gnostici mají znát jen „poloviční vzkříšení, totiž duše samotné“, k „dokonalosti vzkříšení“ jim chybí druhá polovina, *resurrectio carnis*. Dále na Ireneu *AH V* 6,1 Justina *Apol. I*,18 a Pseudo-Justina *De res. fragm.* 109. Srov. Kessler 2004, 320; Kessler 1990, 77–80.

vnitřně rozporná otázka času po smrti a status problematické *anima separata*. Dle našeho autora má být tedy pokus harmonizovat oba modely nešťastný, jelikož odhlíží od věčné logiky obou ve svém smyslu překrývajících se představ a snaží se je řadit za sebe do uceleného systému.²²³

2.7.4 Vzkříšení ve smrti jako vhodný model

Starý zákon a zejména Nový zákon, míní náš autor, znají však ještě jiný myšlenkový model: Každý jednotlivý zemřelý vchází okamžikem své smrti do Boží dimenze, do věčného života. „Ještě dnes budeš se mnou v ráji“, říká ukřižovaný Ježíš kajícímu lotru (L 24,43). Stejně i Pavel si ve vězení přeje odejít a být celý, „nikoliv nahý“ u Pána (Fp 1,23; 2 K 5,1–8). V Janově evangeliu, pro něž se vyvýšení resp. vzkříšení děje již na kříži, Ježíš říká: „Kdo mě následuje, bude ve smrti tam, kde jsem já, a Otec i jej oslaví“ (srov. J 11,25; 12,23–33). Dle našeho autora mohla církevní tradice v této linii považovat přinejmenším mučedníky a další výjimečné osobnosti jako Marii, zmíněného dobrého lotra, apoštoly nebo patriarchy za plně vzkříšené a blažené již ve smrti. Když je však principiálně pro někoho přípustné okamžité vzkříšení ve smrti, proč by to mělo platit jen pro několik zvláštních případů? Z biblických i systematických důvodů přichází mnohem spíše v úvahu, tvrdí Kessler, že vzkříšení ve smrti bez mezistavu a čekání se děje každému člověku v okamžiku jeho odchodu z tohoto světa. Osoba ve smrti nepadá do nicoty, nýbrž do Boha. V okamžiku smrti se nepropadá do nebytí, ale je držena Bohem a obdarována novým a nezničitelným životem. Osobou se tu nemyslí „nahá duše“, ale „já“ tělesné (*leibhaftig*), což znamená výsostně osobní, se vztahy k sobě, k druhým a ke světu. Vzkříšení, míní náš autor, je tedy myslitelné jako přijetí osoby do rozměru věčnosti, přičemž materiální tělo se rozpadá a podstatné z materiálního rozměru bytí je do věčnosti přijato na způsob odpovídajícího nehmotného a nepomíjejícího způsobu bytí.²²⁴

„Podle myšlenkového modelu »vzkříšení ve smrti« umírá *celý* člověk: V umírání je Bohem dialogicky zachycen a v momentu své smrti (»ještě dnes«) je Bohem obdarován odlišným a nezničitelným životem; jinými slovy je vzkříšen (jak by se mimoapokalyptickým jazykem mohlo říci). Člověk je vzkříšen »tělesně«, to znamená osobně (nikoliv jeho kopie) ve své vztaženosti k druhým (nejde výhradně o privátní spásu)!“²²⁵

Dle našeho autora je důležité, že ve věčnosti, do níž se smrtí vstupuje, neexistuje žádná časová následnost (*kein zeitliches Nacheinander*), a tedy ani žádné čekání na cokoli

²²³ Srov. Kessler 2004, 313n; Kessler 1990, 81n.

²²⁴ Srov. Kessler 2017, 43; Kessler 1990, 86–91; Kessler 2004, 314n.

²²⁵ Kessler 2004, 315.

přicházejícího později. Ve smrti se tedy odehrává vzkříšení vlastní a zároveň vzkříšení ostatních, jak (vzhledem časovému údaji smrti) lidí budoucnosti, tak i minulosti.

„Individuální smrt, Ježíšova definitivní paruzie a univerzální kosmické dovršení spadají v Boží věčnosti (v jeho bezprostřednosti k veškerému času) – z časové perspektivy nahlíženo – »v jednu společnou událost«, aniž by však zavládla strnulost či klid bez napětí. Právě naopak: věčný život znamená život v plnosti a radostném překvapení.“²²⁶

Identita zesnulého se neztrácí, nýbrž radikalizuje, a stejně tak se i jeho vztahy k ostatním lidem a stvoření posouvají za všechny hranice dané pozemským životem a otvírají se celému kosmu. Z toho plyne, že z Boží dimenze, jež jde napříč všemi našimi dimenzemi, jsou nám zesnulí a samozřejmě vzkříšený Kristus intenzivně a aktivně blízko.

²²⁶ Tamtéž.

3. Vzkříšení u Josepha Ratzingera

Myšlení Josepha Ratzingera týkající se Ježíšova vzkříšení nemůžeme prezentovat bez souvislosti s článkem Vyznání víry „vzkříšení těla a život věčný“. Abychom náš výklad usouvztažnili s předchozí kapitolou, navážeme tam, kde jsme s Hansem Kesslerem skončili, totiž u eschatologických konsekvencí konceptu Ježíšova zmrtvýchvstání včetně jeho antropologických implikací. Od konce sedmdesátých let Ratzinger zaujímá k otázkám tzv. vzkříšení ve smrti, nesmrtelnosti duše a „mezistavu“ vyprofilovaná stanoviska. Tato v posledních několika dekádách živě diskutovaná témata rámuje nejen svou duální teologickou antropologií opřenou o pojem nesmrtelné duše, ale rovněž Augustinem inspirovaným pojetím času, jež má dopady na jeho představu o otevřenosti dějin směřujících k „soudnému dni“ a s ním vjedno spadající paruzii. Poté, co předložíme syntézu Ratzingerova pohledu na hojně rozšířený model vzkříšení ve smrti (3.1), nahlédneme očima našeho autora na velikonoční zjevení (3.2), a dále na nikoliv nevýznamnou problematiku prázdného hrobu (3.3) a Ježíšovy vzkříšené tělesnosti (3.4). Abychom podrželi inverzní strukturu této kapitoly vzhledem ke kapitole předchozí, budeme pokračovat syntetickým pohledem na Ježíšovo vzkříšení (3.5) a zakončíme ji nástinem biblických a metodologických předpokladů, o něž Ratzinger výše předložené názory opírá (3.6).

3.1 Vzkříšení ve smrti, nebo až v poslední den?

Čím jsme končili u Hanse Kesslera, tím nyní u Josepha Ratzingera začínáme. Kapitola věnovaná Kesslerovi vrcholila otázkou, jak se jeho pojetí Ježíšova vzkříšení promítá do náhledu na vzkříšení naše. Souvislost je zcela zásadní a jistě není jen jednosměrná, jak ukazuje citace z druhého dílu trilogie *Ježíš Nazaretský*, jež odkazuje na obecně platné propojení obou článků víry v Pavlově myšlení:

„Pavel tak plným právem neodlučně spojuje zmrtvýchvstání křesťanů a zmrtvýchvstání Kristovo: »Jestliže mrtví nevstávají, ani Kristus nevstal. [...] Ale Kristus z mrtvých vstal, a to jako první z těch, kteří zesnuli.« (1 K 15,16.20) Ježíšovo zmrtvýchvstání buď je univerzální událostí, nebo není, říká nám Pavel. A jen tehdy,

jestliže je chápeme jako univerzální událost, jako otevření nové dimenze lidské existence, jsme na cestě k tomu, abychom vůbec správně pojali novozákonní svědectví o zmrtvýchvstání.²²⁷

Kessler i Ratzinger chápou shodně vzkříšení jako univerzální událost, rozcházejí se však – jak uvidíme vzápětí – v tom, jak je strukturována, obrazně řečeno rytmována, jaké má podmínky a „tvar“. Pohledy Josepha Ratzingera na problematiku vzkříšení budeme prezentovat v souladu s výše uvedenou citací: jeho eschatologickými názory začneme a v průběhu třetí kapitoly ukážeme, jakým způsobem čerpají svou argumentační sílu z jeho systematického, fundamentálněteologického a biblického pojetí Ježíšova vzkříšení.

3.1.1 Vzkříšení/vyvýšení Ježíšovo již na kříži?

Dříve, než se ponoříme do eschatologických a antropologických témat, pohledme ještě na okamžik na Ježíšův kříž.²²⁸ Ratzinger nesouhlasí s tvrzením, že smrt na kříži a zmrtvýchvstání nemusely být časově odlišeny, tedy s názorem, že „zmrtvýchvstání“ je jednáním Božím, jež se již na kříži odehrálo. Verweyen, Kessler a mnozí další zastávají různé varianty názoru, že Boží láska přijímá Ježíše již v okamžiku smrti do dimenze věčnosti a plnosti života, a toto přijetí lze nazvat vzkříšením. Učedníci, kteří tuto událost pochopí až s odstupem na základě svých velikonočních zkušeností, dění *na kříži* následně vyjadřují slovy „Bůh ho vzkřísil, vyvýšil“ a podobným způsobem.²²⁹ Náš autor se však mnohokrát vůči těmto tezím vymezil.²³⁰

Dle Ratzingera by však samotný kříž nemohl křesťanskou víru vysvětlit a zůstal by tragédií, znamením nesmyslnosti života. Bez dějinného *faktu* vzkříšení by byl křesťanský život absurdní.²³¹ Až vzkříšení definitivně zjevuje skutečnou identitu a mimořádnost Ukřižovaného

²²⁷ Ratzinger 2011, 159.

²²⁸ Teologii kříže jako samotný střed a hermeneutický klíč Ratzingerova myšlení zpracoval Pavel Frývaldský a jeho přehlednou publikaci lze jednoznačně doporučit. Následující kapitolu píše také jako jakýsi doplněk ke zmiňované monografii, neboť vzkříšení u Ratzingera se Frývaldský nevěnuje. Srov. Frývaldský 2020.

²²⁹ Jak jsme ukázali v první kapitole, pro Verweyena je kříž „poslední Boží slovo“. Učedníci až v procesu *obrácení* ke vzpomínce na pozemského Ježíše po Velkém pátku pochopí, že jejich Mistr byl ve své smrti přijat Bohem, a jejich víra se stane velikonoční. Z Verweyenova hlediska to učedníci poněkud nešťastně vyjádří metaforou vzkříšení a evangelisté pak problematickou narací velikonočních zjevení. U Kesslera jsou naopak velikonoční vize důležité jako reflexivně mystické zážitky, které učedníkům umožní správnou *interpretaci* velkopátečních událostí. „Vzkříšení“ se však i pro Kesslera děje na kříži, v momentě Ježíšovy smrti. Velikonoční víra učedníků je pak darovaným pochopením této dvojediné události. Více v podkapitole 3.2.

²³⁰ Zejména ve svých polemikách s G. Greshakem.

²³¹ Srov. Ratzinger 2009, 69.

jako ikony Trojice a utrpení jako hloubky Boží lásky.²³² Ve velikonoční události, která ke kříži připojuje faktickou, nikoliv jen interpretační kvalitu, se plně zjevuje Ježíšův niterný vztah k Bohu, jak to ilustruje titul Boží Syn. Zároveň pro Ratzingera platí, že Ježíš vstal tělesně a třetího dne, aby byl Spasitelem dějin (Ř 4,25) a Pánem živých a mrtvých (Ř 14,9 a 2 K 4,25). Bez převratné reality vzkříšení tedy není možná „plnokrevná“ christologie ani soteriologie.²³³

Ratzingera jistě nemůžeme podezřívat, že by kříž považoval za nějaké předběžné zjevení: kříž hraje v dějinách lidstva klíčovou roli, je ohniskem teologie, kříž znamená spásu jako milost pro každého, křížem Bůh projevil svou moc (1 K 2,1–5). Zmrtvýchvstalý nenechává svůj kříž za sebou jako něco, co k němu už nepatří, ale naopak je jeho znamením a neochabující vítěznou silou. Pro našeho autora je Zmrtvýchvstalý stále tím, který byl ukřižován; právě kříž ukazuje, že láska je mocí, jež přemáhá smrt, nikoliv s touto láskou nesourodé „supranaturální zázračné dění“, jak se obává Verweyen.²³⁴

Tvrzení, že se Ratzinger identifikuje s Pavlovou christologií včetně naprosté centrality Ježíšova vzkříšení, není dle našeho názoru zavádějící. Vzkříšení pochopitelně není událost oddělená od smrti, není však s ní identická, synchronní, ani není její interpretací bez opory ve svébytných událostech, jež zanechaly stopy v dějinách mimo Golgotu a Velký pátek. Vzkříšený je každopádně tím, kdo byl nejprve ukřižován. I jako Vzkříšený nese své rány a své utrpení; náš autor spolu s Pascalem připomíná, že trpí až do konce světa. Protože však vstal z mrtvých, žije s námi a pro nás a není vůbec lhostejný. Ratzinger vyznává hluboké prolnutí kříže a vzkříšení, nikoliv však v časové synchronicitě Velkého pátku a nedělního rána, nýbrž vnitřní souvislostí jediné lásky a totožnosti zmrtvýchvstalého Ukřižovaného. Ježíšovy věty „Proč mě pronásleduješ?“ (Sk 9,4) a „Cokoliv jste učinili jednomu z mých nepatrných...“ (Mt 25,40.45) naznačují blízkost oslaveného Pána utrpení, jež snáší církev a svět. Ukřižovaný je Vzkříšený a Vzkříšený je Ukřižovaný.²³⁵

Výše řečené má u Ratzingera důsledky pro spiritualitu i praxi: křesťan sdílí Kristovo utrpení, jež *předchází* onomu plnému spodobení s ním skrze vzkříšení, k němuž v naději míří. Ježíšův učedník stojí mezi dvěma póly: vzkříšení je jistým způsobem již přítomno a působí v jeho pozemské pouti, zároveň je však zapojen do *procesu*, který vede k jeho plnosti. Ta se však eschatologicky naplňuje jakoby nadvakrát.²³⁶ Zde však již stojíme u otázky soteriologické

²³² Srov. Ratzinger 1984, 39.49n.

²³³ Srov. Ratzinger 2009, 73.

²³⁴ Srov. tamtéž, 64.

²³⁵ Tamtéž, 58.

²³⁶ Srov. tamtéž, 73n.

diference konce individuální pozemské existence na jedné straně a konce času, „posledního dne“ a Ježíšova druhého příchodu na straně druhé.

3.1.2 Apokalyptické a neapokalyptické představy o vzkříšení v Novém zákoně?

Nadpis této podkapitoly je opět identický s relevantním bodem u Kesslera a má komparativním způsobem ukázat hluboké rozdíly v myšlení obou autorů. Pro Josepha Ratzingera Ježíšovo vzkříšení otevírá ve stvoření a dějinách novou perspektivu, totiž čekání na Pánův návrat a eschatologické naplnění všech lidských příběhů i celku světa. Každá eschatologie dle Ratzingera vychází ze Vzkříšení – v této události poslední věci už začaly a v jistém smyslu už jsou přítomny.²³⁷

„Toto bylo i pro učedníky cosi zcela nečekaného, s čím se teprve pomalu museli vyrovnávat. Židovská víra sice znala vzkříšení mrtvých na konci věků. Nový život byl spojován s příchodem nového světa a takto byl i zcela srozumitelný: existuje-li nový svět, pak je tam i nový druh života. Ale zmrtvýchvstání do toho, co je definitivní a jiné, uprostřed pokračujícího starého světa se nepředvíдалo, a nebylo tedy zprvu srozumitelné. Proto učedníci zprvu nechápali příslib zmrtvýchvstání.“²³⁸

Ve své klíčové práci *Eschatologie* z roku 1977 náš autor připomíná starokřesťanskou tradici, podle níž je slunce symbolem zmrtvýchvstalého Krista. Východ slunce symbolizuje jeho povstání z noci smrti do slávy Otcovy a jeho kosmickou vládu. Vycházející slunce je ale v křesťanském starověku současně znamením navracejícího se Krista, který vystupuje ze skrytosti a ustanovuje Boží království na zemi. Toto prostupování symboliky v obrazu slunce na východě nám poskytuje dle Ratzingera představu o tom, jak úzce je spojena víra ve vzkříšení s nadějí paruzie. Ten, jenž vstal z mrtvých, se již vrátil, stále přichází v eucharistii a jako ustavičně přicházející zůstává nadějí světa.²³⁹ Radostnou zprávou pro svět, evangeliem, je pak i poslední soud, kdy každý ve svém těle zaujme místo, které mu patří v celku dějin spásy.²⁴⁰

Už nyní nelze v komparaci s Kesslerem a Verweyem nevidět, jak se představa o Ježíšově vzkříšení promítá do náhledu na paruzii. U Ratzingera je patrné, že jeho materie zahrnující dějinné vzkříšení Krista úzce koresponduje s dějinným a kosmickým eschatonem.

²³⁷ Srov. Ratzinger 2009, 76n.

²³⁸ Ratzinger 2011, 159.

²³⁹ Srov. Ratzinger 1996, 12.

²⁴⁰ Srov. tamtéž, 114.

Marana tha! (2 K 16,22) – modlitba zrozená v palestinském křesťanství,²⁴¹ kterou končí i poslední kniha Nového zákona –, tak míří k tomu, po němž třetího dne zůstal prázdný hrob a který v poslední den dovrší stvořený čas a hmotu, dějiny i svět. To mají ohlašovat svědkové vzkříšení:

„K poselství svědků patří i ohlášení, že Ježíš znovu přijde, aby soudil živé i mrtvé a nastolil ve světě definitivní Boží království. Silný směr v novověké teologii prohlásil toto ohlášení konce za hlavní obsah, ne-li jediné jádro poselství. Tak se tvrdí, že Ježíš sám uvažoval výhradně v eschatologických kategoriích; že očekávání blízkého Království bylo vlastním specifikem jeho poselství a ani nejranější apoštolské poselství neříkalo nic jiného. Kdyby tomu tak bylo, pak se ptáme, jak se křesťanská víra mohla udržet, když se očekávání nenaplnilo. Taková teorie opravdu odporuje textům i skutečnosti vznikajícího křesťanství, které zakoušelo víru jako přítomnou sílu a zároveň jako naději.“²⁴²

Ratzingerův koncept Ježíšova vzkříšení naplněný tělesností a dějinností utváří adekvátně akcentovanou paruzii. Vzhledem k tomu, že v tomto modelu smrt člověka nespadá vjedno s finální eschatologií a má intermediální povahu, je třeba zaměřit pozornost k pojmu „duše“, jež napětí mezi intermediálním a finálním propojuje.

Ratzinger tedy na otázky, jež sám formuluje: „Existuje něco takového jako konec času? Musí začít ještě něco dalšího po ‚bytí s Kristem‘, které je očekáváno po smrti věřícího? Musí víra tvrdit, že nastane konec lidských dějin jako takových a opravdu »den posledního soudu«?“²⁴³ Jakkoliv učedníci nemají znát čas a lhůty, chce Joseph Ratzinger na svou otázku odpovědět jednoznačně afirmativně, a proto prohlašuje paruzii za stejně významnou jako vzkříšení:

„Víra v Kristův opětovný příchod je druhým pilířem křesťanského vyznání. On, který přijal tělo a stále zůstává člověkem, který v Bohu navždy otevřel prostor lidského bytí, volá celý svět do Boží otevřenosti, aby na konci byl Bůh všechno ve všem a Syn mohl Otcí odevzdat celý v sobě shromážděný svět (srov. 1 K 15,20–28). V tom je obsažena i jistota naděje, že Bůh osuší všechny slzy, že nic nezůstane beze smyslu, že všechno bezpráví bude řešeno a bude nastoleno právo. Posledním slovem dějin světa bude vítězství lásky. V »mezidobí« se od křesťanů žádá bdělost jako základní postoj.“²⁴⁴

Toto „mezidobí“ dějin²⁴⁵ zahrnuje však pro Ratzingera svůj velevýznamný eschatologický korelát. K tomu však potřebuje obhájit jeden z teologicky nejkontroverznějších pojmů posledních desítek let, totiž „mezistav“ – *Zwischenzustand*. Otázka po tomto

²⁴¹ Srov. Ratzinger 2011, 185.

²⁴² Ratzinger 2011, 179n.

²⁴³ Ratzinger 1996, 99.

²⁴⁴ Ratzinger 2011, 184.

²⁴⁵ Mezidobí dějin je časem pro *adventus medius*, často zprostředkovaný postavami velkých světců. Srov. Ratzinger 2011, 186n.

„přechodovém“ stavu mezi smrtí a koncem dějin je totiž otázkou po duši, její definici a antropologicko-teologickém zdůvodnění, jak se ukáže vzápětí.

3.1.3 Mezistav: nepodařená dualistická syntéza obou představ? Aneb pledoyer pro duši

Joseph Ratzinger se ve svých nejranějších textech z padesátých let vyjadřuje k probírané tématice zdrženlivě a plaše. Postupně se však začíná hlásit k teologickému modelu „mezistavu“ mezi smrtí a paruzií, tedy k eschatologické situaci, kterou u člověka umožňuje pojem „duše“. Ten je však v evangelické teologii problematizován již od dvacátých let, v katolické teologii se pak stává kontroverzním v souvislosti s teologickým kvasem let padesátých a šedesátých. Ve svém *Úvodu do křesťanství* z roku 1968 však hájí Ratzinger „duši“ jako nenahraditelný pojem, který je třeba udržet navzdory rozpakům a kritice z mnoha stran. Myšlenkovou metastrukturou Ratzingerových úvah o duši je dialogický personalismus:

„Díváme-li se shora, je u člověka rozhodující, že je osloven od Boha, totiž že je partnerem dialogu s Bohem, je to bytost volaná Bohem. Díváme-li se zezdola, pak to znamená, že člověk je bytost, která může přemýšlet o Bohu, bytost, která je otevřená pro transcendentno. Neptáme se, zda člověk o Bohu skutečně přemýšlí, zda se mu skutečně otvírá, ale konstatujeme, že člověk je bytostí, která v sobě je schopna přemýšlet o Bohu, i když prakticky z jakéhokoliv důvodu tuto schopnost snad nevyužívá.“²⁴⁶

Být chtěný, poznávaný a milovaný Bohem pro našeho autora znamená mít „duchovou duši“. Je to jen jiný způsob, jak říci, že jsem bytostí, která je Bohem povolána k věčnému dialogu, schopna Boha poznávat a odpovídat mu.²⁴⁷ Ratzinger se snaží, aby termíny jako duše a nesmrtelnost, jež v čase studentských revolucí šedesátých let znějí mimořádně podezřele, byly nahlédnuty ve své komunikativnosti a vztahovosti:

„Co my v substancialistické řeči nazýváme »mít duši«, to v historické, aktuální řeči označíme »být partnerem dialogu s Bohem«. Tím není řečeno, že způsob řeči o duši je falešný (jak to dnes příležitostně tvrdí jednostranný a nekritický biblicismus); z určitého hlediska je dokonce nutný, abychom mohli vyjádřit všechno, oč se zde jedná. Říkáme-li tudíž, že nesmrtelnost člověka je založena na jeho dialogickém zaměření na Boha, jehož láska samotná dává věčnost, není tím vyjádřen zvláštní úděl zbožných, ale je zde vyjádřena podstatná nesmrtelnost člověka jakožto člověka.“²⁴⁸

²⁴⁶ Ratzinger 1982a, 248.

²⁴⁷ Srov. tamtéž.

²⁴⁸ Tamtéž.

O dekádu později již Ratzinger vystupuje jako teolog, který je považován za předního apologetu kategorie „duše“ a svou pozici na tomto poli dále posiluje. Duši ve shodě s tradičním učením církve charakterizuje jako nesmrtelnost, která má svůj základ v lásce Boha k člověku. Právě zkušenost lásky už na antropologické rovině zakládá touhu po nesmrtelnosti milovaného, a tedy i touhu po nesmrtelnosti vlastní. V této *analogia amoris* vidí náš autor logiku a realitu lidské nesmrtelnosti.²⁴⁹ V apologiích nesmrtelné duše v učebnici z roku 1977 vysvětluje, že jeho úmysly nejsou defenzivní a restaurační, ale veskrze pozitivní a konstruktivní:

„Nepokoušel jsem se znovu oživit prostě nějakou »řeckou« nebo novoscholastickou teorií těla a duše, nýbrž jsem usiloval o to, abych poskytl v kontextu dialogické antropologie koncipované podle Bible a církevních otců těmto pojmům jejich oprávněné místo.“²⁵⁰

Náš autor v této souvislosti celkem pochopitelně čelí určitému neporozumění a výhradám, že propaguje dualismus, jenž má být biblickému myšlení cizí. Ratzinger proto opakovaně vysvětluje, že dualita, kterou v antropologickém ustrojení člověka shledává, nijak nezpochybňuje význam lidské tělesnosti, jeho principiální jednotu a celostné zahrnutí do Boží spásy. Náš autor se hlásí k Akvinského pojetí *anima unica forma corporis*, v němž je živé lidské tělo myslitelné jen prostřednictvím duše a lidská duše opět jen ve své vazbě na tělesné vyjádření. Odmítá tedy představu modelu „vzkříšení ve smrti“, v němž nevidí místo pro spásu materie a tělesnosti.

„Duše se nemůže nikdy zcela osvobodit od své vazby na materii – představa, že duše přijímá materii jako extatický moment, je podle Tomáše nereálná – vzniká zde antropologická logika, která činí vzkříšení postulátem lidské existence; tělesnost nejsou jednotlivé atomy a molekuly, ale to, že se materie vyjadřuje silou duše; duše se definuje z materie a tělo z duše – tělo je to, co si duše buduje jako svůj předmětný výraz; identita tělesnosti není určována materií, ale duší.“²⁵¹

V udržení pojmu duše je podle Ratzingera klíč k tomu, aby se teolog vyhnul jazykovému a logickému zmatení, jež má charakterizovat představu vzkříšení ve smrti a jež pojem duše popírá a místo něj substituuje nové tělo. Z logiky jazyka je třeba mluvit o dalším životě duše, jež smrt přetrvává a v sobě niterně drží materii svého života, a je tak rozpjatá ke vzkříšenému Kristu – k nové jednotě ducha a materie, která se v něm otevírá. Duše v Ratzingerově pojetí nestojí proti materialitě a tělesnosti, naopak je v ní látka, která se stala

²⁴⁹ Srov. Ratzinger 1996, 166.

²⁵⁰ Srov. tamtéž, 149n.

²⁵¹ Srov. tamtéž, 107.

tělem, trvale integrována. Tělesné vzkříšení na konci času v den Kristova slavného příchodu definitivně ustaví tuto principiální jednotu člověka.²⁵²

3.1.4 Vzkříšení ve smrti jako vhodný model?

Již v *Úvodu do křesťanství* vyjadřuje Ratzinger své rozpaky nad modelem vzkříšení ve smrti, neboť by nás připravilo o možnost setkat se s Kristem v bodě naší nejzazší osamělosti – ve smrti, do níž nás podle tradičního pojetí předešel. Ježíš zemřel a sestoupil do pekel a od té doby nás ve smrti, v šeuolu čeká láska.²⁵³ K myšlence, jež chce zachovat rozměr smrti ve smyslu ztráty a opuštěnosti na straně toho, kdo jí prochází, a zároveň docenit Kristovu láskyplnou přítomnost i v tomto propadlišti života, Ratzinger přidává i výhrady další. Model vzkříšení podle něj deformuje i náš obraz toho, jak se věci jeví ze strany Boží.

Model vzkříšení ve smrti podle našeho autora uzavírá věčnost do její neměnitelnosti a činí z Boha zajatce svého věčného plánu, v němž se „být“ a „vznikat“ nemísí. Vstupem člověka do věčnosti se však dle Ratzingera něco mění a dává do nového pohybu – i v tomto případě je vše předznamenáno a modelováno christologicky:

„Věčnost však není něco pradávného, co bylo před časem, ale je to něco zcela jiného, co se má ke všemu plynoucímu času jako jeho dnešek, skutečně je to jeho nyní. Věčnost není opět uzavřena do před a po, je to spíše moc přítomnosti ve veškerém čase. Věčnost ani nestojí bez vztahu vedle času, ale je tvůrčí nosnou mocí všeho času. Obepíná plynoucí čas ve své sjednocující přítomnosti a dává tak času možnost bytí. Věčnost není bezčasovost, ale moc času. Jako dnešek, který je současný všem časům, věčnost může působit v každém čase. [...] Vtělení Boží v Ježíši Kristu, v němž věčný Bůh a časem omezený člověk se spolu setkali v jedné osobě, není nic jiného než poslední zkonkretizování mohutnosti času u Boha. Bůh v tomto bodě uchopil čas v lidské existenci Ježíšově a vstřelil jej do sebe. [...] V Ježíši můžeme my časoví lidé oslovit sou-časníka, našeho společníka v čase. V něm, který je s námi v čase, se však dotýkáme současně i Věčného, protože on s námi je v čase a s Bohem je věčností.“²⁵⁴

Právě nedostatek citu pro toto *propojení* času a věčnosti mladému Ratzingerovi vadí a stěžuje si, že od 50. let katolickými teology zdůrazňovaná inkomensurabilita času a věčnosti deformuje víru i zbožnost. Tvrzení, že smrtí člověk opouští čas a vstupuje do „konce světa“, považuje za problematické. „Koncem světa“, který v modelu vzkříšení ve smrti neznamená

²⁵² Srov. Ratzinger 1996, 166.

²⁵³ Srov. Ratzinger 1982a, 206.

²⁵⁴ Tamtéž, 218.

poslední den kalendáře, ale naprostou odlišnost od dnů světského času, vstupuje člověk do bezčasovosti, do Kristovy paruzie a vzkříšení mrtvých. Není tedy třeba žádného „přechodného stavu“ ani duše, aby byla identita člověka zachována.²⁵⁵

Ratzinger chce však udělat vše pro to, aby jazyk víry, který se utvářel ve společenství církve, zůstal živou realitou, neboť je přesvědčen, že jej není možné libovolně měnit a „jen ten, kdo dokáže mluvit společnou řečí, dokáže ve společenství také žít.“²⁵⁶

Pro tento jazyk církve, jak už bylo vícekrát zdůrazněno, považuje za zásadní termín „duše“ i za tímto pojmem stojící inovativní uchopení principu *anima forma corporis*. Tomáš Akvinský zde podle Ratzingera originálně přetváří aristotelovský hylemorfismus, ztotožňující duši s enteleeií, do svébytné, křesťanskou vírou modelované podoby, v níž je duše rozumová, duchová a nesmrtelná, a jako taková je formou těla.²⁵⁷ Křesťanská formule *anima forma corporis* tak pro Aristotela nepředstavitelným způsobem zhodnocuje tělesnost a zároveň otevírá možnost, aby identita člověka přetrvávala i po smrti těla. Duše a tělo pak, „i když nejsou totéž, jsou přeci jedno a jako toto jedno jsou člověkem a dvojjednotou zcela specifického druhu“.²⁵⁸

Se slibem ostražitě sebereflexe, aby snad nezakládal spojení víry ve vzkříšení s vírou v nesmrtelnost duše na nepřiměřeném přejímání filozofie,²⁵⁹ se Ratzinger cítí připraven položit v naší souvislosti zásadní otázku, zda je možné „bytí s Kristem po smrti chápat jako vzkříšení, anebo je třeba vzkříšení chápat jako nový krok, který ještě nebyl učiněn a je očekáván?“²⁶⁰ Je jasné, že odpověď určuje našemu autorovi směr řešení otázky o vhodnosti nového modelu položené v nadpisu podkapitoly.

Joseph Ratzinger je přesvědčen, že vzkříšení není biblicky, logicky ani podle tradice kladeno do okamžiku individuální smrti. Hlavní důvod podle něj spočívá v konceptu věčnosti, neboť započatá věčnost nemůže být věčností ve striktním slova smyslu. Kdo žil v určitém čase a v určitém čase umírá, nemůže přejít ze stavu „času“ do stavu „věčnosti“ ve smyslu bezčasovosti – věčného „ted“ bez začátku a konce, jež je vlastní Boží *aeternitas* a z níž by bylo

²⁵⁵ Srov. Ratzinger 1996, 163.

²⁵⁶ Tamtéž, 167.

²⁵⁷ Srov. tamtéž, 108: Přestane-li podle Tomáše existovat vztah k formě, jak se to děje ve smrti, následuje pád do čisté možnosti (nikoliv v jednom okamžiku, ale jako ontologická výpověď); Tomáš nenabízí žádný recept, který bychom mohli pohodlně okopírovat, domnívá se Ratzinger, ale jeho ústřední myšlenka přetrvává jako orientační bod. Spočívá v jednotě těla a duše podle stvoření, která v sobě zahrnuje jednak neoddělitelné přiřazení duše k materii, jednak ale znamená, že identita těla není myslitelná z materie, nýbrž z osoby, z duše. Tělo se stává tím „tělesným“ ze středu osobnosti.

²⁵⁸ Tamtéž, 107.

²⁵⁹ Srov. tamtéž, 166.

²⁶⁰ Tamtéž, 101.

možné prohlásit dějiny za skončené, paruzii za přítomnou a vzkříšení za realizované. Ani angeologicky vyladěné *aevum* nepomůže; člověk se ve smrti nestává ani Bohem, ale ani andělem.

Nyní se s naším autorem dostáváme k poslednímu podpůrnému (a nesčetněkrát komentovanému) myšlenkovému kroku. Ratzinger se ptá, „jakým způsobem je člověku jakožto člověku vlastní čas a zda je myslitelný nějaký způsob lidské existence mimo fyzikální podmínky.“²⁶¹ Odpověď nalézá v 10. knize Augustinových *Vyznání* a jeho pojetí lidské paměti. V *memoria* je minulost, přítomnost a budoucnost pospolu – přítomnost minulého a přítomnost budoucího jaksi zároveň. Člověk podle Ratzingera „patří do fyzikálního času, ale zároveň, jelikož je též duch, je časový jiným a hlubším způsobem než fyzikální tělesa“,²⁶² člověk tedy disponuje časem nejen fyzikálně, ale i antropologicky. Je schopen vědomí, kterým časovou rovinu transcenduje, to však zůstává zvláštním způsobem nadále časové. Čas je pro bavorského teologa tedy především antropologickým parametrem, cestou rozhodování, poznání, lásky a zrání. Čas pro něj není jen podivuhodným unášením individuálního života, na které člověk sám pohlíží jakoby z výšky a vzdoruje mu „paměť“, je též sociální a ekleziální kategorií: bytostná strukturální vztahovost nás uvrhuje do společného času; *tempus* vykazuje podstatnou ratzingerovskou *Wir Struktur*.²⁶³

Nyní již přejděme k odpovědi na výše položenou otázku, zda je myslitelná existence člověka mimo fyzikální podmínky. Právě „vlastnění“ času jakožto času-*memoria*, jenž je na jedné straně dán vztahem člověka k tělesnému světu, ale na straně druhé na něj není zcela vázán, znamená a umožňuje, že se v něm lidská bytost nemůže zcela rozplynout. Dle Josepha Ratzingera je možné, že se při odchodu z *bios*, tj. ve smrti, čas-*memoria* oddělí od času fyzikálního a zůstává právě jen jako čistý čas-*memoria*. Nestává se ale „věčností“, nevystupuje z dějin, nýbrž zůstává ve vztahu k nim, stále vpleten do sítě lidské vztahovosti, jež patří k jeho podstatě. Dle Ratzingera má i život po smrti časový ukazatel. Tento časový index vyplývá podle našeho autora z nezrušitelného vztahu lidského života a dějin.²⁶⁴

I Bůh má v lidské existenci Ježíše stálý vztah k dějinám, jež zůstávají otevřené, aby mohly být dokonány Kristovým slavným příchodem.²⁶⁵ Tato otevřenost proniká až za hranici smrti, neboť dle našeho autora nikdo nemůže být „hotov“ a na konci, pokud kvůli němu někdo

²⁶¹ Ratzinger 1996, 109.

²⁶² Tamtéž, 110.

²⁶³ Srov. tamtéž, 109.

²⁶⁴ Srov. tamtéž, 112.

²⁶⁵ Srov. tamtéž, 127.

trpí. I vzkříšený Kristus čeká; jeho poutem k času zpoza hranice dějin světa není vina jako u ostatních, ale láska, jež je hlubokým přilnutím k času. Christologie sama tak podle Ratzingera vyjadřuje reálný vztah světa Božího k dějinám, a pokud dějiny existují, zůstávají také v posmrtném životě skutečností a nelze o nich prohlašovat, že byly zrušeny jedním věčným dnem posledního soudu. Na tom dle mínění našeho autora model vzkříšení ve smrti ztroskotává, když prohlašuje nekonečně pokračující dějiny za sjednotitelné s nadějí na opětovný příchod Kristův a když tvrdí, že Kristovo vítězství nemusí být koncem, ale může se uskutečňovat v neohrazené dynamické posloupnosti. Nebe, prohlašuje Joseph Ratzinger, je anticipačním naplněním, plnost spásy však přijde až v posledním trpícím.²⁶⁶

Shrňme nyní to nejpodstatnější a pokusme se synteticky vyjádřit, co říká Ratzinger k probíranému modelu. Popíráním duše a učením o vzkříšení ve smrti se teologie dostává podle našeho autora na fideistický terén a z hlediska filozofie se zbavuje srozumitelné řeči.²⁶⁷ Vlastní funkce myšlenky nesmrtnosti duše je trváním na skutečném vzkříšení těla, neboť teze o vzkříšení ve smrti zbavuje vzkříšení materiální stránky a říká, že reálná materie nemá účast na procesu dokonání; tato teorie, míní Ratzinger, rovněž individualizuje křesťanskou naději. Když lidé jakožto jednotlivci vstupují smrtí do naprostého konce času, zůstávají dějiny jako takové nenaplněny a mimo spásu.²⁶⁸

„Fronty jdou přesně opačným směrem, než jak to na první pohled vypadá: popírání duše a přesvědčení o vzkříšení ve smrti znamenají spiritualistickou teorii nesmrtnosti, která nepovažuje za možné skutečné vzkříšení a spásu světa jako celku. Realismus Bible zachraňuje pouze učení o nesmrtnosti, které nám říká, že naše já je skrze Krista, který vstal z mrtvých, zároveň v Bohu, ale též nakročeno k budoucímu vzkříšení.“²⁶⁹

Podle Ratzingera i Dokumentu Mezinárodní teologické komise z roku 1992 *O některých aktuálních otázkách eschatologie*²⁷⁰ není možné ani odstranit, ani jazykově či věcně redukovat to, co se míní duší, a to nejen z teologické a církevní perspektivy, ale ani z filozofických, vědeckoteoretických nebo přírodovědeckých důvodů.²⁷¹ Teolog, který se zasazuje za existenci duše a její nesmrtnost, netvrdí z hlediska filozofie či přírodovědy něco nesmyslného, za čím nelze stát: naopak. Vzkříšení ve smrti boří mosty společného myšlení s filozofií i s dějinami křesťanského myšlení. Změna v určení vztahu víry a rozumu ve vztahu k tradici a k vnitřní

²⁶⁶ Srov. Ratzinger 1996, 113.

²⁶⁷ Srov. tamtéž, 146.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, 147.

²⁶⁹ Srov. tamtéž, 147. (mírná úprava českého překladu citace směrem ke srozumitelnosti textu)

²⁷⁰ Srov. MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, novější vydání 2008.

²⁷¹ Srov. tamtéž, 165: Ratzinger se odvolává na neurofyziologa Ecclese a filozofa Poppera, kteří říkají, že „já-selbst vlastní mozek jako svůj fyziologický substrát“.

jednotě dějin víry je dle příkrého Ratzingerova hodnocení metodickým základem celého procesu.²⁷²

„Pokus obejít se bez pojmu duše neobnovuje biblickou víru, ale ničí její logiku“²⁷³, tvrdí náš autor a upozorňuje na propojení teologie a hlásání: „Spor o duši pro mě získal závažnost vzhledem ke krizi zvěsti; pro mne jako teologa to není žádný filozofický spor, nýbrž spor o schopnost víry být hlásána a disputace o vzkříšení. Paradoxně závisí realismus vzkříšení na duši: je to realismus víry v moc Boha, která zasahuje i materii.“²⁷⁴

Můžeme tedy na konci první podkapitoly shrnout, co je pro Ratzingera důležité. Základem touhy po věčnosti není izolované já, nýbrž zkušenost lásky: láska touží, aby milovaná osoba nezemřela, a jako milující touží též po vlastní věčnosti. Nesmrtelnost je založena na relaci; nespočívá v člověku samotném, nýbrž na vztahu k tomu, co je věčné a co činí věčnost smysluplnou. Život může naplňovat jen pravda a láska: to, na čem spočívá tento vztah v člověku, nazýváme duší. Duše proto není ničím jiným a ničím menším než schopností mít vztah k pravdě a k věčné lásce. Ratzinger tedy řadí skutečnosti v následujícím pořadí: pravda, která je láskou, to jest Bůh, dává člověku věčnost, a protože do lidského ducha, do lidské duše, je zahrnuta materie, dosahuje v něm naplněnosti ve vzkříšení. Víra v nesmrtelnost a vzkříšení je nakonec pro našeho autora identická s vírou v Boha a jen skrze ni ji lze zdůvodnit a jen skrze ni je logická.²⁷⁵

3.2 Velikonoční zjevení v pojetí Josepha Ratzingera

I v tomto naprosto zásadním bodě, jenž je pro Josepha Ratzingera „základní podmínkou víry ve Vzkříšeného“,²⁷⁶ začneme pohledem do *Úvodu do křesťanství*. Jako klíčový důraz, jež si náš autor trvale přivlastní, se jeví kvalitativní novost života Vzkříšeného, která ve velikonočních vizích probleskuje. Velikonoční setkání zjevují život, jenž má být hlásán a dosvědčován: „život zmrtvýchvstalého není »bios«, ale »zoé«, nový, jiný, definitivní život“, který staví na horizont každého člověka ohromující naději.

²⁷² Srov. Ratzinger 1996, 165.

²⁷³ Tamtéž, 143.

²⁷⁴ Tamtéž, 150.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, 167.

²⁷⁶ Srov. Ratzinger 2009, 71.

„Rovněž platí, že tento nový život se prokázal a musel podat důkazy o sobě v dějinách, protože je zde pro dějiny, a křesťanské poselství není v podstatě nic jiného než neustálé sdělování tohoto svědectví, že se lásce podařilo prolomit smrt a tak od základu změnila situaci nás všech.“²⁷⁷

Ježíš povstává do definitivního života, který již nepodléhá biologickým zákonům, a proto stojí mimo rádius smrti, neboť je přenesen do věčnosti, kterou dává láska. Právě proto jsou setkání s ním ve velmi silném smyslu „zjeveními“, jelikož podhalují budoucí svět, svět nový a jiný. To je také pro našeho autora důvod, proč zjevení obsahují na první pohled matoucí prvek nerozpoznání a dezorientace učedníků a učednic, jak o tom budeme ještě vzápětí hovořit.

„Proto také ti, kteří dva dny předtím s ním seděli u stolu, jeho nejlepší přátelé, ho nepoznali, a proto zůstává i jako poznaný cizincem: Jen tam, kde on sám daruje vidění, je spatřen; jen tam, kde on otevírá oči a kde i srdce se nechává otevřít, je možné uprostřed našeho světa smrti poznat tvář smrti přemáhající věčné lásky a v ní nový, jiný svět: svět budoucí.“²⁷⁸

Snad bychom tedy mohli říci, že náš autor se soustředí na „jak“ a „kam“ vzkříšení a nezůstává bez dalšího úsilí porozumět u konstatování, „že“ se tak stalo. Ratzinger se o probíraných tajemstvích vyjadřuje spíše po způsobu *via negationis*, když zdůrazní, že ve zjeveních se vyvolení svědci *nesetkávají* s člověkem našich dějin.²⁷⁹ Pozitivně vyjádřeno: setkání se Vzkříšeným musí být theofanií – zjevením z Božího světa, nepřístupného pozemskému vidění a poznávání a nepodléhajícího zákonům matérie.²⁸⁰ Už v tuto chvíli nemůžeme nepoznamenat, že se tu projevuje něco z typického náhledu našeho autora na zjevení. Jeho kredibilitu neopírá výlučně o zázračnost „jevu“, nýbrž se soustředí na obsah a jemu příslušející „pozici“ v *nexus mysteriorum*. Ratzinger myslí především jako dogmatik; fundamentálněteologický rozměr vzkříšení opírá o analogii víry a relevanci, kterou může mít pro finalitu člověka a světa.

Vzkříšení je pro Ratzingera nanebevstoupením, a tedy odchodem do jiného světa; zjevení pak vstupováním z tohoto světa ve zcela specifické zkušenosti adresátů těchto zjevení. K tomu, že je zmrtvýchvstání příchodem a že Ježíš nemizí z prázdného hrobu kamsi ke hvězdám, že je v nové dimenzi mocně přítomen v dějinách a lidských osudech „po všechny dny“, dostávají učedníci vysvětlující lekce v podobě časově omezených velikonočních zjevení.²⁸¹

²⁷⁷ Ratzinger 1982a, 210.

²⁷⁸ Tamtéž, 211.

²⁷⁹ Srov. tamtéž, 212.

²⁸⁰ Srov. Ratzinger 1996, 101.

²⁸¹ Srov. Ratzinger 2011, 182.

Právě vzkříšení sémanticky situované v nejtěsnější blízkosti nanebevstoupení, jak jsme právě poznamenali, zajistí křesťanovi jasné vědomí, že velikonoční Ježíš přichází za „svými“ z jiného řádu a jiné dimenze bytí. Vzkříšený „sedí po pravici Otce“ a má účast na Boží moci nad prostorem, jak se to ukazuje právě v jeho tajuplném velikonočním přicházení.²⁸² Souhrnně řečeno: ve zjeveních se ukazuje nejen živý Ježíš, ale spolu s ním i nová dimenze skutečnosti.²⁸³ Náš autor akcentuje nečekanost velikonočních zjevení pro učedníky nejen v kontrastu s traumatem Velkého pátku a dech beroucí jinakosti světa, ze kterého Vzkříšený přichází, ale též vzhledem k židovskému kulturně náboženskému horizontu. Učedníci ve své židovské víře čekali vzkříšení na konci věků, ovšem na zmrtvýchvstání za běhu starého světa nebyli mentálně připraveni. Proces chápání obsahu vzkříšení na straně apoštolů se podle našeho autora prolíná s objevováním významu kříže. Něco dříve nemyslitelného, totiž ukřižovaný Mesiáš, se stává faktem a východiskem, na jehož základě bylo třeba Písmo číst nově. Rovněž nepředstavitelné vzkříšení do nového světa paralelně se světem starým potřebují učedníci vstřebávat postupně a propojovat se židovskými svatými Písmy: „Obojí, kříž i zmrtvýchvstání, se teď muselo *hledat*, nově chápat, a tím se dospívalo k víře v Ježíše jako Božího Syna.“²⁸⁴

Podarilo se nám identifikovat Ratzingerovo základní východisko, totiž že se ve zjeveních odhaluje něco netušeného: Mistr se nevrátil do normálního lidského života, nýbrž „vykročil do života jiného, nového – do Boží šíře, a *odtud* se ukazuje těm, kdo jsou jeho.“²⁸⁵ Tento obsahový základ však ještě zcela necharakterizuje všechny parametry velikonočních zkušeností učedníků. Čím se tedy vyznačovala setkání se Zmrtvýchvstalým, jež obvykle označujeme jako zjevení? Pro našeho autora je to jejich tichost, intenzita, radost a dialektická struktura. Věnujme se stručně každé z těchto charakteristik.

Tichost je pro Ratzingera způsob, jak se Bůh zjevuje světu; velikonoční zjevení ve své skrytosti a nepatrnosti z tohoto Božího stylu nevybočují. Bůh jedná bez lomozu, a přesto ve velkých dějinách světa poznenáhlu přebírá iniciativu, buduje svou vlastní linii, dějiny spásy. Jeho Zmrtvýchvstání se neděje veřejným a nezpochybnitelným způsobem, nýbrž se chce ukázat lidstvu prostřednictvím víry těch, jimž se ukazuje. Toto „vnější“ jednání je pak propojeno s trpělivou zdvořilostí milosti, jež zevnitř tiše klepe na dveře našich srdcí. Pro Ratzingera je to božský způsob, který toho, kdo je pozorný a otevřený, činí poznenáhlu vidoucím:

²⁸² Srov Ratzinger 2011, 181.

²⁸³ Srov. tamtéž, 160.

²⁸⁴ Srov. tamtéž, 159, kurzíva autor.

²⁸⁵ Tamtéž, 159, kurzíva autor.

„Když nasloucháme svědkům s bdělým srdcem a otevíráme-li se znamením, jimiž Pán je i sebe sama znovu a znovu potvrzuje, pak víme: On vpravdě vstal z mrtvých. On je živý. Jemu se svěřujeme a víme, že jsme na správné cestě. Vkládáme spolu s Tomášem ruce do jeho probodeného boku a vyznáváme »Pán můj a Bůh můj« (J 20,28).“²⁸⁶

Dalším charakteristickým znakem velikonočních zjevení je pro našeho autora *intenzita*, kterou si nelze vymyslet, a *radost*, která zůstala i po loučení.²⁸⁷ Právě intenzitu překonávající veškeré představy a radost nepřipouštějící jakýkoliv splín odečte ze smělosti ještě nedávno vystrašených rybářů, s níž hlásají, že v Ježíši byla naplněna Písma.²⁸⁸

V evangelních zprávách o zjevení Zmrtvýchvstalého rozpoznává náš autor *dialektické napětí*. Ačkoliv jsou vyprávěna neohrabaně, jsou pro něj kredibilní, jelikož odpovídají dialektice stejného a jiného, jež musí být vlastní vzkříšení. Kdyby někdo tato svědectví konstruoval, kladl by důraz na plnou tělesnost a bezprostřední poznatelnost Pána, jemuž by možná byla přisouzena obzvláštní moc.²⁸⁹

„Ale v rozpornosti toho, co je zakoušeno, a v tajemném spojení jinakosti a stejnosti, které dýchá ze všech textů, se odráží nový druh setkání – apologeticky to působí spíše rušivě, ale tím více to stojí před námi jako záznam prožitku.“²⁹⁰

Tento prožitek vzkříšení není jen jakýmsi „vhledem“, „aha zážitkem“, noetickým rubem kříže. Není to poznání, že Ježíšova smrt nebyla tím posledním. Ježíš rovněž nevstal jen do praxe věřících, do společenství a kérygmatu. Pokud je v těchto segmentech života církve přítomen, je to proto, že on sám je živý. Ze stejného důvodu se o něm říká, že byl vzkříšen. Zmrtvýchvstání je tedy nové reálné dění na Kristu, jež výměnou za smrt přináší něco zásadně nového, dění, jež má vlastní a zcela radikální obsah. Ačkoliv zůstává nepatrné a nenápadné, neboť „vstoupilo do světa pouze v několika tajuplných zjeveních vyvoleným“, je nejdůležitějším aktem zjevení Boha v dějinách. Opět si poslechněme přímá slova bavorského papeže:

„V dějinách všeho živého jsou počátky nového maličké, téměř neviditelné – člověk je může přehlédnout. A Pán nám řekl, že »nebeské království« je v tomto světě jako hořčičné zrno, nejmenší ze všech semínek (Mt 13,31n par.). Ale nese v sobě nekonečné Boží možnosti. Ježíšovo zmrtvýchvstání je z hlediska světových dějin nenápadné, nejmenší semínko dějin. Toto převrácení proporcí patří k Božím tajemstvím: Velké a mocné je přece nakonec jen malé. A tím vpravdě velikým je maličké zrno. Tak vstoupilo zmrtvýchvstání do světa pouze v několika tajuplných zjeveních vyvoleným. A přece bylo ryzím novým počátkem – tím, na co vše tiše čekalo.

²⁸⁶ Srov. Ratzinger 2011, 178.

²⁸⁷ Srov. tamtéž, 180.

²⁸⁸ Srov. tamtéž, 172.

²⁸⁹ Srov. tamtéž, 171n.

²⁹⁰ Tamtéž, 172.

A pro těch několik svědků bylo – právě proto, že to sami nemohli pochopit – událostí tak převratnou a reálnou, tak mocným dotekem, že mizela jakákoli pochybnost a oni předstupovali před svět se zcela novou odvahou a dosvědčovali: Kristus vpravdě vstal z mrtvých.²⁹¹

V druhém dílu trilogie *Ježíš Nazaretský* přidává Joseph Ratzinger k právě zdůrazněné inverzní povaze zjevení Vzkříšeného, kdy se něco skrytého a zranitelného prokáže jako mocné a nezníitelné, důležité trojí vymezení. To odečítá z novozákonních zpráv o setkání se Zmrtvýchvstalým, který není navrácen do biologického života, není však ani příznakem a jeho zjevení nejsou mystickým zážitkem učedníků. První charakteristika jako výrazný akcent Ratzingerovy teologie vzkříšení byla, domnívám se, dostatečně probrána výše. Nyní je třeba postoupit k druhému a třetímu vymezení, jež míří k Ježíšově vzkříšené tělesnosti. Předtím je však nutno zaměřit naši pozornost spolu s Josephem Ratzingerem na Ježíšův hrob.²⁹²

3.3 Problematika prázdného hrobu v myšlení Josepha Ratzingera

V druhé části trojdílného opusu *Ježíš Nazaretský* se náš autor dosti obšírně věnuje rekonstrukci Ježíšova pohřbu.²⁹³ Jak se však ukáže vzápětí, události velkopátečního pozdního odpoledne jsou pro něj svým vyzněním spíše jakýmsi preludiem ke vzkříšení než epilogem ukřižování. Všechna čtyři evangelia, připomíná Ratzinger, vyprávějí, že zámožný člen velerady Josef z Arimatie požádal Piláta o Ježíšovo mrtvé tělo: prosba odpovídá židovským právním zvyklostem, neboť Židům záleželo na tom, aby těla nebyla ponechána supům a aby byla pohřbena. V druhém díle trilogie se rovněž uvádí, že pro tyto žádosti měli Římané připravený úřední postup, a zmiňuje se i okolnost, že Josefovi Pilát tělo předává poté, co je setníkem ujištěn, že Ježíš je nepochybně mrtev (Mk 15,44). Náš autor nachází v evangeliích celou řadu informací i o vlastním pohřbu a zdůrazňuje, že zesnulý je položen do nového hrobu a že Josef k pohřbu koupil lněné plátno. Janovo vyprávění líčí pak Ježíšův pohřeb jako královský, neboť Nikodém k němu přináší enormní množství balzámu; dle Ratzingera právě ve chvíli, kdy se

²⁹¹ Ratzinger 2011, 160n.

²⁹² Srov. tamtéž, 176.

²⁹³ Srov. tamtéž, 148n. Popis Ježíšova pohřbu v Ratzingerově podání je nabitý implicitními apologetickými důrazy: ochrana Ježíšova mrtvého těla před zvířaty (proti Lüdemannově verzi „zmizení“ těla), mnohonásobné potvrzení Ježíšovy smrti (proti zdánlivé smrti v Koránu), dále je text několikrát vypořádán směrem k zdůraznění historické plauzibility evangelních vyprávění (úřední místa pro žádosti o vydávání těl popravených; obrovské množství směsi myrhy a aloe, jež by stěžila někdo vyfabulovat).

zdá, že všechno končí, začíná tajemně vystupovat Ježíšova sláva. Ženy, jež podle synoptiků pohřbu přihlížejí, plánují, že po povinném sobotním klidu tělo nabalzamují a obřad dokončí:

„Ráno prvního dne v týdnu ženy uvidí, že jejich starost o mrtvého a jeho uchování byla starostí příliš lidskou. Uvidí, že Ježíš nemá být uchován ve smrti, ale žije, nově – a teprve opravdu. Uvidí, že Bůh ho vytrhl rozkladu a moci smrti způsobem definitivním, jen jemu možným. Ve starostlivosti a lásce žen se už nicméně ohlašuje velikonoční ráno, zmrtvýchvstání.“²⁹⁴

Ve výše citovaném odstavci zřejmě nemůžeme třikrát uvedené sloveso „uvidí“ chápat jinak než jako odkaz na prázdný hrob ve zcela doslovném smyslu, a nikoliv jako posléze konstruovanou metaforu, jež má umožnit čtenáři *pochopit*, že Ježíš je živ. Nejedná se o *opthé* – darované vidění Vzkříšeného, nýbrž o běžné spatření neobvyklé věci: hrobový kámen není na svém místě a hrob je prázdný, balzám tedy není k ničemu. Ve výše uvedené citaci zaujme i Ježíšova věta o starostlivosti a lásce směřující k jeho hrobu, jež může být zřejmě chápána jako autorova aluze odkazující k trinitárnímu rozměru vzkříšení, kdy Otec „přispěchá“ k hrobu svého mrtvého Syna.

Hrob a Ježíšův pobyt v něm nejsou pro Ratzingera jen místem a dobou uložení mrtvého těla: má svou časovou dimenzi, je sobotou po ukřižování. Náš autor – sám na Bílou sobotu narozený, jak příležitostně zdůrazňuje – přikládá tomuto dni ve své teologii značný význam. Již v *Úvodu do křesťanství* představuje Bílou sobotu jako den zkoušky, kdy se křesťan dostává do situace nikoliv nepodobné situaci Baalových proroků z 1 Kr 18,27: lidské volání k nebi a veškerá snaha naráží na mlčení. Bezradnost soboty po ukřižování Ratzinger též připodobňuje zmatení učedníků hledících na spícího Pána uprostřed bouře na jezeře nebo zklamání emauzských učedníků, pro něž je „vyslanec Boží mrtev, a tak zeje jen čirá prázdnota.“ Náš autor však připomíná, že jejich obraz naděje musel zemřít, aby mohl pokračovat ve své velikosti.²⁹⁵ Bílá sobota je tedy pro našeho autora historickým dnem zcela jasného obsahu, totiž dnem, jenž celý mohl obklopovat Ježíšovo spočinutí ve tmě hrobu. Je též dnem symbolickým, v němž se člověk učí unést Boží mlčení a pohřbívat předběžné obrazy naděje. Do třetice pak je Bílá sobota dnem, kdy šeol – smrt přestává být jícnem nicoty a stává se místem, kde na člověka čeká láska. Ratzinger k tomu poznamenává, že i tak mytický text jako Mt 27,52 mluvící o otevření hrobů zemřelých v okamžiku Ježíšova skonu v Jeruzalémě se stane ve velikonoční perspektivě srozumitelným: „Brána smrti je otevřena od té doby, co ve smrti sídlí život: láska.“²⁹⁶ Hrob je pro našeho autora článkem propojující póly *mysterium paschale*. Jako

²⁹⁴ Ratzinger 2011, 149.

²⁹⁵ Srov. Ratzinger 1982a, 201.

²⁹⁶ Srov. Ratzinger 1982a, 206.

uzavřený je znamením a vizualizací Kristovy smrti, jako otevřený a prázdný faktem a svědectvím o vzkříšení:

„Onoho velikonočního rána došlo k něčemu mimořádnému, novému a současně velmi konkrétnímu, co bylo doprovázeno jasnými znameními a zaznamenáno mnoha svědky. [...] Důležitá jsou dvě fakta: prázdný hrob, a že se Ježíš ukázal – zde začíná řetězec tradice, který sahá až k nám.“²⁹⁷

Od šedesátých let až do současnosti se v tomto ohledu Ratzingerovo myšlení vyznačuje striktně binární logikou: „Ten, který leží v hrobě, tam již není.“²⁹⁸ Od pátečního večera spočívá Ježíšovo mrtvé tělo v jeruzalémském hrobě, od nedělního rána však tkví význam hrobu ve skutečnosti, že v něm nikdo není. Ve zkratce dokonce může tvrdit, že zjevení slouží k tomu, aby potvrdila a vyložila skutečnost prázdného hrobu: „Smysl těchto zjevení je v celé tradici jasný: jde nejprve o to, shromáždit okruh učedníků, kteří mohou dosvědčovat, že Ježíš nezůstal v hrobě – že žije.“²⁹⁹

Náš autor ví, že se otázka Ježíšova hrobu těší nemalé pozornosti, a shrnuje převažující názor následovně:

„V moderní teologii je tato otázka značně diskutována. A většinou se závěrem, že prázdný hrob nemůže být důkazem zmrtvýchvstání; jestliže byl prázdný, dalo by se to vysvětlit i jinak. Z toho se pak vyvozuje, že otázka prázdného hrobu je nevýznamná a že tento bod lze nechat stranou, což pak často zároveň znamená, že asi nebyl prázdný a že se tak alespoň vyhneme sporu s moderní vědou o možnost tělesného zmrtvýchvstání.“³⁰⁰

Ratzinger považuje takový přístup za pomýlený. Pochopitelně uznává, že prázdný hrob nemůže být sám o sobě dostatečným důkazem čehokoliv; vždyť i Marie z Magdaly se domnívala, že Ježíšovo tělo někdo odnesl. Otázku však otáčí a ptá se, zdali je zmrtvýchvstání slučitelné s tím, aby tělo zůstalo v hrobě? Zajímá jej, o jaký typ zmrtvýchvstání by se pak jednalo. Víra ve zmrtvýchvstání se dle našeho autora váže především právě k tělu a prostřednictvím těla k celé osobě. Připomíná též, že zvěstování Kristova vzkříšení by v tehdejší Jeruzalémě bylo nemožné, pokud by se dalo poukázat na Ježíšovy ostatky v hrobě. Chápe tedy prázdný hrob nikoliv jako důkaz zmrtvýchvstání, ale jako podmínku hlásání i skutečnosti vzkříšení jako takové. Hrob s ostatky by byl důkazem, že z mrtvých nevstal.³⁰¹

Pro Ratzingera je v této souvislosti klíčové Petrovo svatodušní kázání, jež s odvoláním na Ž 16 spatřuje ve slovech „neuvidí porušení“ příslib naplněný v Ježíšovi, novém Davidovi

²⁹⁷ Ratzinger 2009, 71.

²⁹⁸ Ratzinger 1982a, 213.

²⁹⁹ Ratzinger 2011, 179.

³⁰⁰ Tamtéž, 164n.

³⁰¹ Srov. Ratzinger 2011, 165.

(srov. Sk 2,29). Právě septuagintní verze Ž 16,10 je podle našeho autora hlavním důvodem, proč jeruzalémské krédo říká, že vstal ve shodě s Písmem (1 K 15,4). To, že Ježíš nepodlehł rozkladu smrti, je pak dle našeho autora pro starou církev a pro ty, kdo se drží biblického myšlení dodnes, přímo definicí zmrtvýchvstání.³⁰²

Podle výše zmíněného kréda Ježíš „vstal z mrtvých třetího dne ve shodě s Písmem“. „Třetí den“ podle Ratzingera není teologickým datem, nýbrž dnem mimořádného významu, třetím dnem po ukřižování, dnem obratu, časovým údajem, který se vztahuje k prázdnému hrobu a setkání se zmrtvýchvstalým Pánem. Starozákonní předpověď, že ukřižovaný vstane třetího dne, bavorský papež v Písmu nenachází, ale vymezuje se vůči tezi, že třetí den je do Nového zákona přejat z Oz 6,1n. Největší argument, že je třeba brát neděli jako den Ježíšova vzkříšení, spatřuje v posunu bohoslužebného dne prvotních křesťanů z posvátné soboty na den následující:

„Uvážíme-li, jakou váhu má šabat na základě zprávy o stvoření a Desatera ve starozákonní tradici, pak je jasné, že způsobit, aby byl opuštěn a vystřídán prvním dnem v týdnu, mohlo jedině dění převratné síly. Jedině událost, která se vtiskla s nadpřirozenou silou, mohla vyvolat tak zásadní přestrukturování kultury náboženského týdne. Teologické spekulace na to nestačí. Pro mě je slavení dne Páně, které k obci patří od počátku, jedním z nejsilnějších důkazů toho, že se onoho dne událo něco zcela mimořádného – objevili prázdný hrob a setkali se se zmrtvýchvstalým Pánem.“³⁰³

Předpoklad prázdného hrobu v Ratzingerem obhajované „silné“ verzi zmrtvýchvstání třetího dne v kalendářním slova smyslu nás logicky vede k otázce, jak náš autor rozumí tělesnosti Vzkříšeného. O ní pojednáme v následující části.

3.4 Co znamená „tělesné“ vzkříšení u Josepha Ratzingera

Ratzinger,³⁰⁴ často označovaný za propagátora helenizovaného křesťanství, ve skutečnosti již v *Úvodu do křesťanství* zdůrazňuje původní naprostou rozdílnost biblických a řeckých představ o nesmrtelnosti. Řecký model nahlíží člověka jako spojení dvou cizích substancí, jež po smrti čeká nesourodý osud; tělo se rozpadá, avšak nezávislá, sama o sobě nepomíjející duše jde dál. Na pozadí původního řeckého myšlení stojí v prudkém kontrastu

³⁰² Srov. tamtéž, 166.

³⁰³ Tamtéž, 167n.

³⁰⁴ Autor slovníkových hesel k tématu názvu podkapitoly: *Auferstehung des Fleisches* [1957], *Auferstehungsleib* [1967], *Leichnam* [1961], *Auferstehung des Fleisches* [1967], srov. JRGS 10, 279–360.

biblická antropologie: člověk je jednota ponořená do dějin, přičemž obojí bude naplněno v Kristu.³⁰⁵

Nebude překvapivé, pokud v této souvislosti uvedeme, že křesťanské přesvědčení o zahrnutí tělesného a materiálního do Božího projektu spásy ukazuje především Ježíšovo vzkříšení. Pro našeho autora má velikonoční zkušenost hmatatelný rozměr: „Ten, který se proměnil do jiného světa Božího, se ukázal dosti mocným, aby hmatatelně jasně ukázal, že stojí opět před nimi, že se v něm moc lásky ukázala silnější než moc smrti.“³⁰⁶

I v učebnici *Eschatologie* si tuto otázku znovu naléhavě na pozadí dobové diskuze klade: „Má vzkříšení něco společného s materií? Očekává víra proměnu materie, a tím něco takového jako vzkříšení tělesnosti?“³⁰⁷ Náš autor se konfrontuje s Greshakeho teorií, podle níž je materie jen extatickým momentem lidského aktu svobody, a když toto „vzepětí“ hmoty smrt definitivně utlumí, přebírá vůči konkrétní existenci iniciativu životodárná věrnost Boží a nastává vzkříšení ve smrti. V této konkrétnosti má být pak trvale dovršen „kousek světa“ a rovněž se naplňují světové dějiny, aniž by bylo nutné čekat na paruzii, neboť každá smrt je přechodem mezi eony, a tudíž – podle Greshaka – nemusíme postulovat konec.³⁰⁸ Ratzingerovi je jasné, jak aplikace této eschatologické teorie promění obraz velikonočních událostí, a ptá se, zda v Novém zákoně „existují explicitní vyjádření ke vzkříšení tělesnosti, které nejsou jen jazykovými substitucemi obvyklé eschatologické řeči, nýbrž vědomě novými výroky křesťanství?“³⁰⁹ Tato novost se má prokázat proti dobovému židovskému i helénskému pohledu. Odtud pak chce též polemizovat s teorií vzkříšení ve smrti zejména s ohledem na apologii významu tělesně materiálního rozměru.

Dle mínění našeho autora se odpověď nachází u Pavla v klíčové pasáži v 1 K 15,35–53, jež se rozhodně staví proti převládajícímu židovskému názoru chápajícímu vzkříšené tělo jako plně identické s pozemským tělem a vzkříšený svět jako prosté pokračování světa pozemského. V 1 K 15,50 vidí popření naturalistických a fyzicistních názorů na vzkříšení: „Chci říci to, bratři, že člověk, jak je, nemůže mít podíl na království Božím a pomíjitelné nemůže mít účast na nepomíjitelném!“ Pro našeho autora vzkříšení těla (*Leib*) není návratem těla (*Körper*) v/po pozemském způsobu. Vzkříšený vlastní proměněné adamovské oduševnělé tělo a sám svatý Duch utváří tuto proměnu. Proti fyzicistnímu realismu se dle Ratzingera nestaví spiritualismus,

³⁰⁵ Srov. Ratzinger 1982a, 243.

³⁰⁶ Tamtéž, 213.

³⁰⁷ Srov. Ratzinger 1996, 99.

³⁰⁸ Srov. tamtéž, 100.

³⁰⁹ Srov. tamtéž, 101.

jak jej shledává u teorie vzkříšení ve smrti, nýbrž pneumatický realismus. Touto dialektikou – vnitřním napětím –, jež jsme zmiňovali v souvislosti se zážitkovou strukturou velikonočních vizí, připomíná Ratzingerovi Pavlův text evangelní zprávy o zmrtvýchvstání, ale též eucharistickou řeč z Janovy 6. kapitoly.³¹⁰

Náš autor, když hledá podobnost mezi vzkříšeným a eucharistickým Kristovým tělem, tu očividně užívá analogii víry. Spiritualistickému rozmělnění oponuje dle jeho mínění důraz na „pravý pokrm, pravý nápoj“ (J 6,55n) – naturalistickému pojetí „tělo samo nic neznamena“ (J 6,63): „»Tělo« Kristovo je »Duch«, ale duch Kristův je »tělem«“. V tomto napětí stojí nový realismus Toho, jenž vstal z mrtvých, mimo naturalistické a spirituální zkreslení. Není třeba zdůrazňovat, že ke spirituální deformaci patří pro Ratzingera Greshakův i Kesslerův model.³¹¹

Po vymezení nepatřičných krajností není dle našeho autora ohledně materiality tohoto vzkříšení mnoho co říci: „vše zůstává téměř otevřeno, je zdůrazňovaná naprostá odlišnost. Co pozitivně znamená tento pneumatický realismus, který je dáván do protikladu ke spiritualizacím, nelze odhadnout.“³¹²

Negativně Ratzinger vymezuje Ježíšovu vzkříšenou tělesnost rovněž v druhém díle trilogie *Ježíš Nazaretský*, kdy kromě obvyklého důrazu, že se Ježíš nevrací do života před popravou, připojuje výhradu vůči spiritualizacím:

„Důležité je tedy dvojí vymezení. Ježíš se jednak nevrátil do existence, kterou známe ze zkušenosti a k níž patří zákonitost smrti, nýbrž žije nově ve společenství s Bohem, navždy vymaněný ze smrti. Na druhé straně je důležité, že setkání se Zmrtvýchvstalým jsou něčím jiným než vnitřními událostmi nebo mystickou zkušeností – jsou to skutečná setkání s živým, který má novým způsobem tělo a *zůstává* tělesný. Velice naléhavě to zdůrazňuje Lukáš: Ježíš není, jak se učedníci v první chvíli bojí, »přízrak« nebo »duch«, nýbrž má »maso a kosti« (L 24,36–43).“³¹³

Oslavená tělesnost není pro Ratzingera ani čistě duchovou, ale ani hrubě materiální realitou. Proto otázka, zdali se jednalo o niterné vnímání nebo smyslové vjemy, není přiměřená tajemství oslaveného těla a není bez zajímavosti, že se náš autor, pokud jsme si mohli všimnout, vyhýbá termínu „velikonoční vize“. Bližší představa o „spatření“ Vzkříšeného nám chybí, i když víme, že k „rozpoznání“ vzkříšeného Krista je třeba darovaná schopnost (darované „oči“) a že učedníci měli vždy jasný pocit, že Ježíš je plnohodnotně a zcela realisticky a tělesně přítomen.

³¹⁰ Srov. Ratzinger 1996, 101.

³¹¹ Srov. tamtéž, 102.

³¹² Srov. tamtéž, 103.

³¹³ Ratzinger 2011, 173.

V předchozí části jsme zdůraznili, že zjevení podle našeho autora učedníky takřkajíc přemohla, že se dostávají do situace, kdy se už nemohli zpěčovat realitě, a vědí: Je to opravdu on. Pro Ratzingera jsou důležitá nejen slova, ale i dotyky:

„Žije a mluvil k nám, mohli jsme se ho dotknout, i když už nenáleží světu, jehož je normálně možno se dotýkat. Tento paradox byl nepopsatelný: že Ježíš byl úplně jiný, žádný oživený zesnulý, ale živý, žijící z Boha a navždy. A že byl zároveň reálně, právě takto, plně sám sebou zde, ačkoliv už nepatřil našemu světu.“³¹⁴

Zjevení včetně své mimické a haptické složky podle Ratzingera radikálně narušovala obvyklý prostor zkušenosti, a přesto byla pro učedníky nesporná. Odtud také vysvětluje jedinečnost svědectví o zmrtvýchvstání: hovoří o paradoxu, o něčem, co překračuje veškerou zkušenost, a přesto je zcela reálně přítomné. Pro pečlivého čtenáře kapitoly o vzkříšení a nanebevstoupení v jeho trilogii vzniká dojem, že autor má silný smysl pro nonverbální rozměr zjevení, jenž je napojen právě na Ježíšovu tělesnost.

S odkazem na začátek pátého novozákonního spisu (Sk 1,3n) identifikuje triádu „ukázat se – mluvit – jíst“ jako vnitřní strukturu zjevení a trojí vzájemně související sebesdělení zmrtvýchvstalého.³¹⁵

„Ano, sama materie přechází do nového druhu skutečnosti. Člověk Ježíš teď i tělem cele přináleží sféře Božího a věčného. »Duch i krev« mají od tohoto okamžiku jedno místo v Bohu, jak řekl Tertulián. I když je člověk ze své podstaty stvořen k nesmrtnosti, teprve teď je tu místo, kde jeho nesmrtná duše nalézá »prostor«, »tělesnost«, v níž nesmrtnost získává smysl coby bytí s Bohem a celým usmířeným lidstvem.“³¹⁶

Velikonoční zjevení podle Ratzingera vždy a samozřejmě předpokládá zážitek vnějšího, osobního a fyzického impulzu, a proto nový způsob Ježíšovy tělesnosti patří k „definici“ novozákonních zpráv o Ježíšově vzkříšení; stejně tak tvoří v teologii vrcholnou antropologickou, soteriologickou a eschatologickou šifru.

3.5 Správné porozumění „vzkříšení“ podle Josepha Ratzingera

Postoupili jsme již dostatečně vpřed, abychom se mohli na naše téma podívat z nadhledu, umístit jej do větších celků a širších souvislostí a hlavně zaměřit neuralgické body Ratzingerovy teologie vzkříšení.

³¹⁴ Srov. Ratzinger 2011, 160.

³¹⁵ Srov. tamtéž, 174.

³¹⁶ Tamtéž, 176.

Pro našeho autora je Kristovo vzkříšení syntézou evangelijní zvěsti a vrcholným bodem spásy, který chce stejně jako apoštol Pavel dosvědčovat a je připraven čelit obtížím hlásání: „Stojím před soudem kvůli naději na vzkříšení mrtvých“ (Sk 23,6).³¹⁷ Svou teologii ukotvuje Ratzinger na jedné straně v lidské touze po lásce a na straně druhé v daru Boží lásky člověku. „Láska je výkřikem po nekonečnu;“³¹⁸ ten však v imanenci tohoto světa nemůže najít adekvátní naplnění:

„Viděli jsme, že člověk nemůže zachovat svou existenci sám v sobě, nýbrž jen v druhém, že však v tom druhém může přežít jen jako stín, a to ještě omezeně, protože i ten druhý se rozpadá. Je-li tomu tak, pak nám může dát trvání vpravdě jen jeden: ten, který »je«, který nevzniká a nepomíjí, ale zůstává uprostřed vzniku a zániku. [...] Kdyby síla lásky k někomu jinému byla tak silná, že by nebyla jen jeho památkou, ne stínem jeho já, takže by byla s to dotyčného zachovat při životě, pak by bylo dosaženo nového stupně života, který by nechal prostor biologických vývoju a proměn daleko za sebou a znamenal by skok do zcela jiné roviny, kde by láska již nebyla podmíněna životem, ale naopak život by stál ve službách lásky.“³¹⁹

Tento vysněný „skok do zcela jiné roviny“, která už není biologické povahy – *bios*, nýbrž *zoé* –, učinil pro našeho autora Ježíš svým zmrtvýchvstáním. Vize, po které láska touží a v níž by „poslední stupeň nebyl vývoj, ale rozhodnutí a dar v jednom“, se stala ve Vzkříšeném skutečností.³²⁰ Před člověkem se otevřel „nový, jiný definitivní život“.³²¹

Metafora „mutačního skoku“ je pak v kapitole o vzkříšení v druhém díle trilogie *Ježíš Nazaretský* zmiňována dokonce třikrát. Vzkříšení není „přírodním úkazem“ bez existenciálního významu, jak si myslel Bultmann, nebo jen „epizodou“, jakkoliv potěšující a ohromující pro Lazara, dceru Jairovu či mládence naimského. Jde o „mutační skok“ pro celé lidstvo³²², a jen pokud chápeme vzkříšení jako univerzální událost, jsme podle Ratzingera na cestě k tomu, abychom správně pojali novozákonní svědectví o zmrtvýchvstání. Jsme-li připraveni chápat obecný a převratný dosah Ježíšova vzkříšení, můžeme víru ve Vzkříšeného správně opřít o svědectví těch, kdo s ním měli přímou zkušenost. K pochopení „potřebujeme“ nejen jejich oči a ruce, ale též vnitřní světlo objevující smysl toho, co smysly zaznamenaly jako objektivní fakt.³²³ Zmrtvýchvstání pro našeho autora tedy rozrání novou dimenzi, kterou nazýváme

³¹⁷ Ratzinger 2009, 71.

³¹⁸ Ratzinger 1982a, 206.

³¹⁹ Tamtéž, 207.

³²⁰ Srov. tamtéž, 208.

³²¹ Srov. tamtéž, 209.

³²² Srov. Ratzinger 2011, 157nn; tamtéž 160, 176.

³²³ Srov. Ratzinger 2009, 71.

eschatologickou, a je novým typem události, v tomto ohledu odlišným, než je narození či ukřižování, nicméně zároveň platí, že není nad dějinami či mimo dějiny.³²⁴

Událost vzkříšení, jehož kredibilitu obstarává smělost apoštolů při jejich zdánlivě „neuskutečnitelné misi“, má existenciální význam: Kristovo proměněné tělo je totiž místem, kde lidé mohou vstupovat do společenství s Bohem i spolu navzájem a tak definitivně žít v plnosti nezníčitelného života, jak o tom mluví list Kolosanům i Efezanům, když hovoří o Kristově kosmickém těle. Má tedy „všekosmický“ a všelidský význam.³²⁵

„Jeho podstatným obsahem není představa o navrácení těla duším po nějakém dlouhém mezičase, ale význam poselství o vzkříšení spočívá v tom, říci lidem, že oni sami žijí dále; ne ze své vlastní moci, ale žijí proto, že jsou tak velmi poznáni a milováni Bohem, že již nemohou zaniknout. Proti dualistické koncepci o nesmrtnosti, jak ji vyslovuje řecké schéma duše – tělo, biblická formule o nesmrtnosti vzkříšením podává dialogickou představu o nesmrtnosti celého člověka: to podstatné u člověka, osoba, zůstává; to, co v pozemské existenci tělesné duchovnosti a produhovnělé tělesnosti dožrálo, existuje jiným způsobem dál. Existuje to proto, že to žije v Boží paměti.“³²⁶

Právě ponoření Ježíšova vzkříšení do dialogu Boha s člověkem a důraz na smysl vzkříšení pro dnešního člověka v tomto bodě teologii našeho autora do značné míry charakterizuje. Odtud také plyne jeho zájem o filozofické konotace problému, jak jej rozpracoval ve své *Eschatologii*. Víře ve vzkříšení není podle něj přiměřený „ani spiritualismus ani naturalismus, ale díky Aristotelovi filozofický nesenzualistický realismus, který koresponduje s pneumatickým realismem“.³²⁷

Pro první generaci ani pro všechna další pokolení křesťanů nebyl vztah k nazaretskému Mistru jen podnětnou historickou vzpomínkou nebo pouhým inspirativním příkladem, ale v první řadě bytostným vztahem k živé a milující osobě, k Ježíšovu výsostnému, plně lidskému a plně božskému Ty. Zaposlouchejme se do druhého dílu trilogie papeže Benedikta:

„[...] neboť novost »teofanie« Zmrtvýchvstalého spočívá v tom, že Ježíš je skutečně člověk: že trpěl a umřel jako člověk; že nyní žije nově v dimenzi živého Boha a zjevuje se jako pravý člověk, a přesto od Boha – sám je Bůh.“³²⁸

„Teofanie“ Zmrtvýchvstalého tedy vytváří předpoklad pro integrální christologii a ta zase určuje dialogicko-personální povahu křesťanské víry. Právě proto, že z dimenze živého

³²⁴ Srov. Ratzinger 2011, 177.

³²⁵ Srov. tamtéž.

³²⁶ Ratzinger 1982a, 247.

³²⁷ Srov. Ratzinger 1996, 106n.

³²⁸ Ratzinger 2011, 173.

Boha ve svém Duchu Ježíš provází své učedníky po všechny generace a staletí, může být překonán Lessingův „škaredý široký příkop“ pochybností.

Pokud jsme zmínili christologické dopady události Ježíšova vzkříšení, nelze alespoň nenaznačit, že Ratzinger si je jako systematický teolog rovněž velmi dobře vědom příslušných trinitárních a ekleziologických konotací: tajemství vzkříšení je pro něj ponořeno do vztahu Otce a Syna a realizuje se v něm též Boží království. Vzkříšením začíná Kristovo království, jež nezná nic než moc pravdy a lásky, a jeho hlásání.³²⁹

Na závěr nechme v právě nastíněné souvislosti zopakovat našeho autora své apologetické důrazy, neboť vazba církve na vzkříšení je zásadní. Zkušenost se Zmrtvýchvstalým, o kterou se tradice opírá, nejsou vzpomínky, které se pak zkoncentrovaly v myšlenku, že on žije a že jeho věc jde dále;³³⁰ život Zmrtvýchvstalého není *bios*.³³¹ Dále jsou zprávy o zmrtvýchvstání:

„něčím jiným a něčím více než přestrojenými liturgickými scénami; zviditelňují základní událost, na které celá křesťanská liturgie spočívá; nejsou dokladem geniální teologické produkce komunity, naopak „dosvědčují skutečnost, jež nevyšla ze srdce učedníků, ale přistoupila k nim zvenčí a proti jejich pochybnostem je přemohla a dala jim jistotu: Pán skutečně vstal z mrtvých“.³³²

Prvním postojem tak pro křesťana může být jistota, že Ježíš vstal z mrtvých a je navždy s Otcem a s námi.³³³ Zkušenost učedníků byla pro našeho autora jednoznačná:

„Ten, který ležel v hrobě, již tam není, ale – skutečně on sám – žije. Ten, který se proměnil (*hineinverwandelt war*) do jiného světa Božího, se ukázal dosti mocným, aby hmatatelně jasně ukázal, že stojí opět před nimi, že se v něm moc lásky vpravdě ukázala silnější než smrt.“³³⁴

Tito učedníci musí zahájit po zmrtvýchvstání nové čtení Písma, „protože teprve jím byl Ježíš prokázán jako Poslaný od Boha. Obojí, kříž i zmrtvýchvstání, se teď v Písmu muselo hledat, nově chápat a tím se dospívalo k víře v Ježíše jako Syna Božího.“³³⁵ Zkušenost svědků i výsledky hledání v Písmech se podle našeho autora slévají v texech Nového zákona. I když už v této souvislosti bylo řečeno mnohé, zaměříme nyní naši pozornost tímto směrem.

³²⁹ Srov. Ratzinger 2009, 73.

³³⁰ Srov. Ratzinger 1982a, 212.

³³¹ Srov. tamtéž, 210.

³³² Srov. tamtéž, 212.

³³³ Srov. Ratzinger 2009, 79.

³³⁴ Ratzinger 1982a, 213.

³³⁵ Ratzinger 2011, 159.

3.6 Co tvrdí Nový zákon o Ježíšově vzkříšení podle Josepha Ratzingera

Jak jsme zmínili v úvodu kapitoly, správné chápání novozákonního svědectví o Ježíšově vzkříšení předpokládá podle Ratzingera schopnost podívat se na toto tajemství jako na univerzálně významnou událost, jež otevírá novou dimenzi života pro všechny (srov. 1 K 15).³³⁶ Učedníci v evangeliích kráčí na cestě k poznání, nicméně přes zkušenosti velkých okamžiků se svým Mistrem, domnívá se náš autor, nedokážou ještě složit mozaiku Ježíšových slov a skutků do hotové odpovědi. Petrovo vyznání i víra ostatních apoštolů ještě tápou a jasnější podobu získávají až v momentě, kdy se Tomáš dotkl ran Zmrtvýchvstalého a zvolal „Pán můj a Bůh můj!“ (J 20,28). Ani tu však cesta nekončí a církve se neustále musí nořit do Ježíšových ran i mystéria jeho vzkříšení.³³⁷

Velikonoční víru učedníci získávají tedy až v kontaktu se Zmrtvýchvstalým, byť na své pouti s pozemským Ježíšem tímto směrem od počátku míří. Zejména událost proměnění anticipuje vzkříšení prostřednictvím Ježíšovy modlitby k Otci, neboť „vnitřní základ vzkříšení v pozemském Ježíši je již tady, ponoření hloubky jeho existence do dialogu s Otcem. Tento dialog je zároveň slávou Syna, ano, je vyjádřením jeho synovství. Utrpení a smrt pak znamenají, že celá pozemská existence se vylévá a stravuje v totálním dialogu lásky“.³³⁸

Pokud hovoříme o tom, jak rozumí Ratzinger novozákonnímu svědectví ve prospěch Ježíšova vzkříšení, nesmíme opomenout jeho přesvědčení, že synoptici, Jan i Pavel hovoří v této věci s podobnou dikcí. Když Pavel vystupuje proti naturalistickým koncepcím vzkříšení, nestaví proti fyzicistním koncepcím spiritualismus, nýbrž pneumatický realismus a tuto Ježíšovým zmrtvýchvstáním předznačenou skutečnost chápe jako tělesnost svatého Ducha (srov. 1 K 15). Našemu autorovi připomíná tato dialektika zprávy evangelistů o zmrtvýchvstání, ale také napětí eucharistické Janovy kapitoly. Všechny texty se podle Ratzingera vymezují jak proti spiritualistickému rozmělnění, tak naturalistickému karikování tajemství víry, církve i svátosti.³³⁹

Náš autor rozlišuje v Novém zákoně dva typy svědectví o zmrtvýchvstání: tradici vyznání a tradici vyprávění. Pro tradici vyznání uvádí v druhém díle trilogie *Ježíš Nazaretský* tři příklady: Věta „Pán skutečně vstal a zjevil se Šimonovi“ (L 24,34) má být dle našeho autora

³³⁶ Srov. tamtéž.

³³⁷ Srov. Ratzinger 2007, 211n.

³³⁸ Srov. Ratzinger 1976, 67.

³³⁹ Srov. Ratzinger 1996, 102.

zvoláním a vyznáním, jež označuje událost a svědka stojící za ní. V 10. kapitole listu Římanům se pak máme ve větě „Jestliže tedy ústy vyznáváš, že Ježíš je Pán, a v srdci věříš, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen“ setkávat se zárodečnou formou křestního vyznání, jíž se člověk svěřuje boholidské existenci Zmrtvýchvstalého. Nejvýznamnější z velikonočních vyznání pak nalzáme podle Ratzingera v 15. kapitole listu Korint'ánům. Pavel tu spojuje dva důrazy: jednak sám víru přijal z tradice, jednak o zmrtvýchvstání vydává svoje vlastní svědectví. V této souvislosti náš autor několikrát zdůrazňuje, že jeruzalémské krédo k Pavlovi doputuje (patrně přes Damašek) ve své již formulačně fixované podobě a Pavel v přesvědčení, že jeho zjevení Zmrtvýchvstalého ještě patří do utvářejícího se vyznání, přidá v 8. verši i své svědectví. Tradice vyznání má tedy podle našeho autora následující prvky: Kristova smrt ve shodě s Písmem za naše hříchy (1 K 15,3), pohřeb a zmrtvýchvstání ve shodě s Písmem (v. 4), zjevení Petrovi a Dvanácti (v. 5), Pavlův dodatek o zjevení pěti stům bratří, Jakubovi, apoštolům³⁴⁰ a Pavlovi samotnému (v. 6–8).³⁴¹

Na rozdíl od tradice vyznání, jež si podle našeho autora nárokuje až doslovnou závaznost pro celé společenství církve, profiluje se tradice vyprávění lokálně. Formule vyznání vyrůstají z galilejských a jeruzalémských vyprávění o zjeveních Zmrtvýchvstalého. Charakteristickým rysem tradice vyprávění zůstává samozřejmě dialektický charakter velikonoční zkušenosti vyznačující se prolínáním stejnosti a jinakosti Zmrtvýchvstalého. Proměněnou, avšak reálnou tělesnost spatřuje Ratzinger obzvlášť zřetelně v podobně strukturovaných vyprávěních o emauzských učednících u Lukáše a zázračném rybolovu z 21. Janovy kapitoly. Triádu jídla s učedníky završují Sk 1,3n, kde v řeckém slově *synalizómenos* vidí i náznak obsahu společného stolování. Tímto obsahem je trojí uvádění: do smlouvy, eucharistického společenství a společného údělu včetně utrpení.³⁴²

Charakteristickým rysem Ratzingerova výkladu Nového zákona je kromě kanonické exegeze také snaha propojovat Starý a Nový zákon a ostražitost v užívání historické metody. U ní považuje za problematickou tendenci, s níž chce „vydestilovat“ minulé a fixovat je v čisté podobě. Náš autor nesouhlasí se snahou exegetů, pokud chtějí teologická vyjádření očistit od filozofických dodatků a používají historickokritický pohled v apriorní nedůvěře k víře církve.³⁴³

³⁴⁰ Zde se setkáváme již s rozšířenou definicí pojmu „apoštol“.

³⁴¹ Srov. Ratzinger 2011, 161–164. Podle Josepha Ratzingera připojuje k doslovně tradovanému vyznání Pavel kromě 8. verše ještě dva předechozí a činí z jeruzalémského kréda „Pavlovo krédo“.

³⁴² Srov. Ratzinger 2011, 174n.

³⁴³ Srov. Ratzinger 1996, 165.

4. Vzkříšení u Klause Bergera

Je vhodné, abychom myšlení muže, jehož hlavní specializací je novozákonní exegeze, představili³⁴⁴ nejprve prostřednictvím jeho komentářů k příslušným novozákonním pasážím, a teprve posléze přešli k jeho systematizujícím pokusům. Zdrojem bude Bergerovo gigantické dílo z roku 2011 *Kommentar zum Neuem Testament*, v němž v jistém smyslu shrnuje výsledky svého celoživotního bádání.³⁴⁵ Nejprve se budeme věnovat jeho výkladům velikonočních pasáží evangelií, poté začátku Skutků apoštolů a nakonec 15. kapitole Listu Korint'ánům.

4.1 Velikonoční události podle Matouše

Velikonoční náboj má již Bergerův výklad k Mt 27,51–54, který našeho autora přitahuje stejně jako všechna „těžká“ místa Bible. Tvrdí, že zemětřesení, pukání skal, otevření hrobů a další události následující bezprostředně po Ježíšově smrti v Jeruzalémě odhalují na způsob teofanie identitu zesnulého. Znamky této teofanie tu však nejsou kulisami nádherného a strašného příchodu Boha, nýbrž odkazují na jeho skrytou působnost v představeném velkopátečním dění. Země vydává ty, již jí byli svěření; můžeme si dokonce představit jakýsi

³⁴⁴ Klaus Berger se narodil roku 1940 v Hildesheimu, vystudoval gymnázium v Goslaru, po maturitě studoval filozofii i a teologii na univerzitách v Mnichově, Berlíně a Hamburku. Zároveň studoval orientální jazyky (aramejštinu, syrštinu, etiopštinu a arabštinu). Berger chtěl být původně katolickým knězem. V roce 1967 však odmítla mnichovská teologická fakulta jeho doktorskou práci, jelikož v ní tvrdil, že Ježíš z Nazareta židovský zákon neodstranil, ale vykládal a ve smyslu své doby také dodržoval. Kvůli tomuto incidentu s akademickými instancemi nebyl doporučen ke svěcení. Po přepracování práce doktorskou hodnost v oboru Nový zákon nakonec získal a v témže oboru se roku 1971 v Hamburku habilituje. Ani Bergerova habilitace nezůstala bez bouřlivého ohlasu, protože se v ní konstatuje a obširně dokládá, že Ježíšovo vzkříšení není jako theologúmenon zdaleka tak jedinečné, jak to mnohdy chápe evangelické křesťanství formované dialektickou teologií. Od roku 1970 přednášel Nový zákon a starokřesťanskou literaturu na Rijks-univerzitě v holandském Leidenu a od roku 1974 až do svého odchodu do důchodu v roce 2006 vyučoval jako profesor Nového zákona na Evangelické teologické fakultě na univerzitě v Heidelbergu. Klaus Berger je považován za kontroverzní osobnost německého církevního života vzhledem ke svým mnohdy značně vyhraněným názorům a komplikované konfesní biografii. Patří však mezi nejvýraznější postavy současné německé teologie a v odborných kruzích má pověst prominentního novozákonníka. Dlouhodobě přispíval do *Tagespost*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a dalších periodik. Každoročně proslavil desítky přednášek pro veřejnost v celém německém jazykovém prostoru. 25 let byl odborným konzultantem (*Vertrauensdozent*) pro politicky vlivnou instituci *Konrad-Adenauer-Stiftung*. Těžištěm jeho odborného zájmu je exegetická metodologie, dějiny náboženství (*religionsgeschichtliche Forschung*), dějiny forem (*Formgeschichte*), hermeneutika, studium apokalyptiky a dějiny teologie Nového zákona. Je autorem řady vědeckých i popularizačních knih, v katalogu Německé národní knihovny má registrováno přes 170 publikací (včetně překladů, opakovaných vydání a online publikací). Berger má dvě děti ze svého prvního manželství s Christou Bergerovou a žil v druhém manželství s hispanistkou a překladatelkou Christianou Nordovou. Své dlouhodobé sympatie a vztahy k cisterciáckému řádu stvrdil v roce 2005, kdy se stal familiárem tohoto řádového společenství. Zemřel 8. června 2020 v plném pracovním výkonu u svého pracovního stolu ve svém bytě v Heidelbergu.

³⁴⁵ Užívám 3. upravené a doplněné vydání z roku 2017.

„předčasný porod“. Aspekt narušení běžného řádu věcí, jež k teofanii bytostně patří, zde vystupuje zvláště zřetelně a podle Bergera Matouš tuto teofanii apokalyptickým výrazivem anticipovaně spojuje s koncem světa. Ta bude závěrečným „zemětřesením“, iregularitou v silném slova smyslu: soudem a novým stvořením. Berger v souvislosti s pukáním skal a otevřením hrobů u Matouše připomíná i L 19,40, kde se Ježíš o Květné neděli ohrazuje vůči kritice farizeů: „Pravím vám, budou-li oni mlčet, bude volat kamení.“ Souvislost je následující: Nebudou-li učedníci smět chválit přicházejícího krále, bude to bezpráví a projev zvráceného světa. I zesnulí v Mt 27,51–54 vystupují z hrobů a vcházejí do svatého města kvůli křiklavému bezpráví, neboť byl zavražděn spravedlivý.³⁴⁶

U samotného závěru Matoušovy 27. kapitoly shledává náš autor blízkou příbuznost k apokryfnímu Petrovu evangeliu. Židovská honorace žádá Piláta o zabezpečení hrobu a zmiňuje své podezření, že s mrtvým tělem chce někdo manipulovat. Do hry se tak podle Bergera dostává apologeticky významná perspektiva třetí strany doplňující učednický a židovský pohled na události. Pilát žádosti vyhoví, hrob je vojensky zabezpečen, kámen přivalen a zapečetěn. Podle Mt 28,2 a *PetrEv* 36n sestupuje o velikonočním ránu anděl z nebe (podle Petrova evangelia dva andělé) a hrobový kámen odstraní. Strážci podle Matoušova evangelia následně přijímají od velekněží a starších peníze (v *PetrEv* stačí Pilátova autorita), aby řekli, že Ježíšovo tělo bylo ukradeno učedníky. Podle našeho autora zpracovává Mt a *PetrEv* společnou tradici, jež nezávisle na interpretaci žen vypráví události z úhlu pohledu strážců hrobu. Obě evangelia využijí ohledně poselství o zmrtvýchvstání dvě nesmiřitelné fronty: uplacené strážce a fakta manipulující židovské elity na jedné straně a pravdivé poselství žen o nepochopitelně prázdném hrobě na straně druhé. Z díkce Mt 28,1.2.5–8 se zdá, že ženy viděly něco, co omráčení strážci spatřit nemohli. Svědectví žen o poselství z nebe a prázdném hrobu je podle Mt 28,9–10 potvrzeno jejich setkáním se Vzkříšeným. V tomto bodě zpracovává Mt podle Bergera tradici, již sdílí s Jan 20,14.17.³⁴⁷

Náš autor konstatuje, že Mt 28,8–10 a Jan 20,17–18 referují totéž, nicméně upozorňuje na neharmonizovatelné rozpory. V obou textech se zjevuje Vzkříšený a je nazýván *Kyrios*. Matouš zmiňuje Marii Magdalenu a ještě jednu ženu, Jan však jen první z nich. Ústředním motivem je proskyeze, již Ježíš v Mt 28 přijímá, v Jan 20 naopak odmítá. V obou textech jsou adresátky zjevení pověřeny, aby Ježíšovým bratřím předaly vzkaz. V Mt 28,10 obsahuje vzkaz

³⁴⁶ Srov. Berger 2017a, 124n. Skutečnost, že zemětřesení je znamením velikosti křesťanského Boha, dokumentuje na *Periodoi Petrou*, LAB 11,5 a *PetrEv* 21.

³⁴⁷ Srov. Berger 2017a, 126.

sdělení, že učedníci uvidí Ježíše v Galileji, podle Jan 20,17 zprávu, že Ježíš vystupuje k Otci. Berger je přesvědčen, že rozdílné koncipování tradice o vzkazu Vzkříšeného učedníkům může beze zbytku vysvětlit redakčním záměrem evangelisty a exegeta tak nemusí rozhodovat, kdo z nich je blíží pravdě. Ježíš u Matouše je od počátku Božím Synem, Bůh v něm bydlí, je Emanuel, a proto před ním lze kdykoliv padnout na kolena, obzvláště po vzkříšení. Jan prezentuje Ježíše od prvních veršů svého evangelia jako poslaného, proto ho představuje v neustálém pohybu – jako nezadržitelného, dokud se sám nevrátí k Otci. Mnohé vysvětluje i celkové rámování scény: první evangelium směřuje k setkání s jedenácti na hoře v Galileji a Mt 28,10 tuto scénu připravuje; v Janově 20. kapitole se pak Maria stává svědkyní, že Ježíš naplňuje svůj úkol daný od Otce. Pro našeho autora je přístupy evangelistů možné vysvětlit i s ohledem na rozdílnou strukturu dané komunity: janovské společenství je lokálně stabilní (Berger zmiňuje význam „zůstávání“ v tomto podání), vše se odehrává v Jeruzalémě, kde „ženy jsou ještě důležité svědkyně víry“.³⁴⁸ U Matouše jsou důležitější a v neustálém pohybu učedníci – muži, kteří míří nejprve do Galileje a následně do celého světa.³⁴⁹

Jak již bylo zmíněno, Berger považuje otázku „správnějšího“ či „pravdivějšího“ podání za neadekvátní a neřešitelnou. Zdůrazňuje, že obě varianty, Matoušova i Janova, vycházejí z předchozího staršího materiálu, jenž obsahoval společné prvky obou výše rozebíraných tradic. Je též přesvědčen, že lidé, kteří četli Matouše či Jana, používali vždy jen jedno evangelium – rozpory tudíž ani řešit nemohli.³⁵⁰

Postupme spolu s naším autorem nyní k posledním čtyřem veršům prvního evangelia (Mt 28,16–20). Berger se zamýšlí nad znepokojivou poznámkou v 17. verši, podle níž „někteří pochybovali“, a ptá se, zda byly tyto pochybnosti Ježíšem rozptýleny. Dále se náš autor táže, zda Ježíšovo prohlášení z 20. verše, že neodchází, ale zůstává s učedníky až do konce světa, neprotirečí textům o Ježíšově nanebevstoupení, podle nichž Ježíš naopak odchází a vrátí se až na konci časů. Řešení prvního problému hledá Berger v paralele s Tomášovými pochybnostmi, jež se týkaly Ježíšovy identity, tedy zda se objevuje skutečně Ježíš, nebo jde-li o přelud či ducha zemřelého. Tomášovy rozpaky však mizí, když se setká s Ježíšovou proměněnou tělesností. U Matouše pochybnosti ustupují – míní Berger –, když učedníci den po dni zakouší Ježíšovu blízkost, která jim přináší ochranu a propůjčuje sílu a moc. Tím se pochybnosti o tom, zda je

³⁴⁸ Berger 2017a, 127. V příslovci „ještě“ slyšíme ozvěnu Bergerova přesvědčení o rané dataci Janova evangelia. Pro Bergera má Janovo evangelium „Erdgeruch Palästinas“ (srov. Berger 2003, 59) – voní Palestinou, Jeruzalémem a chrámem a ženy jako Samaritánka (J 4), Marta (J 11,24–27) a samozřejmě Marie Magdalena hrají v jeho paměti důležitou roli.

³⁴⁹ Srov. Berger 2017a, 127.

³⁵⁰ Srov. tamtéž.

doopravdy Božím reprezentantem a Synem, nadobro rozplynou. Matoušovo „já jsem s vámi“ – bytí s učedníky nestojí v konfliktu s nanebevstoupením a paruzií, neboť Ježíš neviditelně kráčí po cestách světa, na nichž mají svědčit o jeho zmrtvýchvstání a uvádět v život nebeské království, které on svým příchodem ve slávě dovrší. Pozdrav „Pán s vámi“ je tak pro učedníka po Ježíšově vyvýšení útěchou v opuštěnosti. Křest zmíněný v 19. verši tak nelze chápat jen jako Ježíšův připomínkový rituál, míní Berger, nýbrž také jako most k jeho příští přítomnosti ve společenství učednic a učedníků.³⁵¹

4.2 Velikonoční události podle Marka

Berger nejprve věnuje pozornost původnímu závěru evangelia. V Mk 16,1–8 spatřuje z hlediska literárního druhu kombinaci *ossilegia* (zde plánované pomazání těla) a *angelofanie*. Právě anděl čekající v hrobě svým konstatováním „není zde“ zdůrazňuje protiklad mezi překvapivě uprázdněným místem a současným „kde“ Ježíšova přebývání; scéna tak umožňuje vystoupit do popředí kontrastu mezi zemí a nebem. Berger shledává podobnost prvních veršů Markovy 16. kapitoly a metafory v pseudoepigrafní *Závěti Jobově*, podle níž Job nalézá prázdný hrob svých dětí a vysvětluje si tento fakt představou, že se staly hvězdami na nebi. Vize, že se duše spravedlivých zemřelých proměnily v nebeské hvězdy, což lze chápat jako metaforu jejich dalšího života po smrti, je podle Bergera v dobovém helénském světě rozšířena, a dokonce ani světu židovskému nemá být cizí. Náš autor chce ve svém *Komentáři* upozornit na zásadní textové rozdíly: Objevení prázdného hrobu v *Závěti Jobově* a připojené vysvětlení, že zesnulí nyní září na nebesích, se podle Bergera liší od Mk 16 v tom, že v evangeliu nebeským způsobem proměněného Ježíše vidět nelze; anděl pouze sděluje, že je vzkříšen a na cestě do Galileje. *Závěť Jobova* rovněž nemluví o vzkříšení, nýbrž o přenesení ze světa na nebe. Komentář dále rozvíjí myšlenku, že poselství „byl vzkříšen“ (Mk 16,6b) naplňuje Ježíšovu předpověď z Mk 14,28, jež sama o sobě však nese především informaci, že se učedníci setkají se Vzkříšeným v Galileji. Ženy tedy mají v první řadě potvrdit, že vzkříšený Ježíš drží dané slovo.³⁵² Dále anděl vysvětluje, že ten, který se jim ukáže v Galileji, je skutečně sám Ježíš, což, jak dokazují ostatní evangelia až k epizodě, kdy se Tomáš chce dotknout jeho ran, byla zásadní otázka. Ježíš tímto předchozím vzkazem usnadňuje svou pozdější identifikaci. Velkým

³⁵¹ Srov. tamtéž, 128n.

³⁵² Klaus Berger je známý svou nechtělou připouštět v Novém zákoně literární konstrukci zvanou *vaticinia ex eventu* a stejně je tomu i v tomto případě. Srov. Berger 2002.

problémem původního závěru nejstaršího evangelia se však stává skutečnost, že text o následném zjevení v Galileji nijak nereferuje, ba dokonce ženy andělův příkaz neuposlechnou, vzkaz nepředají, bojí se a nikomu nic neřeknou.³⁵³

Náš autor chce podivnost původního závěru Markova evangelia řešit čtyřmi současně platícími postřehy: strach žen plyne z šoku ze zjevení anděla; mlčení žen má motivovat čtenáře, aby se sám chopil vzrušujícího poselství, jež nebylo doručeno; ženy se bojí, neboť poselství nemusí být pochopeno, přijato a ony mají strach z výsměchu. Nakonec Mk 16,8 spojuje doposud naprosto neznámá vyprávění s podáním o prázdném hrobu: za připravený spojovací článek (verš 8 v celkové dikci veršů předchozích) sám autor evangelia „promptně“ přidá vyprávění o povelikonočních zjeveních v podobě Mt 16,9–20.³⁵⁴ Na tomto místě Berger připomene svůj dlouhodobě zastávaný názor, že druhý závěr Markova evangelia není ani obskurní, ani nevěrohodný.³⁵⁵

První andělova slova znějí uším žen podle našeho autora děsivě, když oznamují, že po Ježíšově úmrtí zmizelo i tělo: už nemají z Mistra vůbec nic, jejich smutek přišel o poslední opěrný bod, k němuž se chtěly přimknout. Verš 6 obsahuje obrovské napětí mezi ukřižováním Ježíše a jeho zmrtvýchvstáním: podle judaismu mají být vzkříšeni dokonale spravedliví,³⁵⁶ ukřižováni mají být naopak trestanci, zločinci, prokletí a – podle kumránských textů – zrádci. To, že by byl ukřižovaný vzkříšen, je naprosto neuvěřitelné. Křísit může jen Bůh, pokud se rozhodne vstoupit do dějin: zcela osobní speciální zásah ve prospěch prokletého zločince staví očekávání zbožných Ježíšových současníků vzhůru nohama. Markův první závěr je plný netušených zvrátů a překvapení a jeho hlavní poselství míří prostřednictvím žen do budoucnosti, do Galileje, jež se má stát ohniskem následujících událostí. Pro Bergera v tomto nasměrování textu před sebe (nad sebe?) spočívá hlavní důvod, proč evangelista Marek nebo některý pozdější editor doplnil druhý závěr. Náš autor přesvědčivě ukazuje dramatický pohyb za prvními osmi verši poslední kapitoly Markova evangelia a podtrhuje význam skutečnosti, že Ježíš není v hrobě. Tím získává andělova zvěst o vzkříšení konkrétnost a je tak legitimována. Ano, jedině zmizení mrtvého těla může učinit andělovo poselství kredibilním. Otázka, kde se

³⁵³ Srov. Berger 2017a, 204.

³⁵⁴ Srov. Berger 2017a, 205.

³⁵⁵ Srov. Berger 1976, 640.

³⁵⁶ Berger tu má na mysli osudy podobné Eliášovi či Elišovi: této problematice věnoval celou obsáhlou monografii, viz Berger 1976.

Ježíš nachází, se slévá s tajemstvím, kde je Bůh, a rozšiřuje se o téma, jak lze být u Boha tělesně.³⁵⁷

Prázdný hrob neumožňuje interpretovat vzkříšení jinak než tělesně, jakkoliv je to podle Bergera kámen úrazu pro mnohé současné exegety, stejně jako kdysi pro Pavlovy posluchače v Aténách (Sk 17). V židovství lze chápat vzkříšení tělesně, nebo vůbec ne, podtrhne náš autor a vrací se stručně k *Závěti Jobově*, kde pouhá metafora dále žijících dětí zkoušeného muže vyžaduje prázdný hrob. Ve světě Nového zákona klene most ke smrtelné tělesnosti tajemství proměnění; „jak“ života oslavených u Boha však neznáme. V tomto ohledu umlkne Mk 16,6 v nejnepínavějším okamžiku. Náš autor se v Mk 16,1–8 rovněž věnuje lidské zkušenosti a kromě mnoha vypjatých emocí upozorňuje na zajímavý fakt, že v naší souvislosti není možné mluvit o velikonoční radosti. Ženy „se sráží“ s teofanií, jíž dominuje hrůza ze zmizení mrtvého.³⁵⁸

Bergerův komentář pokračuje dále k subjektům právě zmíněné zkušenosti. Mluví o „katalogu žen“, budoucích prorokyn, jež Markovo evangelium vyjmenovává ve scéně pod křížem, ve chvíli ukládání těla do hrobu a o nedělním ránu. Prorokyněmi jsou pro našeho autora kvůli svědecké funkci, kterou v souvislosti s ústředními momenty Ježíšova dramatu sehrávají v křesťanské komunitě. „Seznam žen“ je stavěn do protikladu k výlučně muži dosvědčovanému vzkříšení v 1 K 15, nicméně základní struktura i obsah obě svědectví propojuje. Druhý závěr Markova evangelia přináší „církevněpolitické“ vyvážení doplněním mužských zkušeností se Vzkříšeným.³⁵⁹

Exegeta těží v následující pasáži z porovnání Mk 16,1–8 s Petrovým evangeliem IX–XIII. Kontrast spočívá v názornosti *PetrEv*, ve kterém přihlíží strážci i zvědavci samotnému procesu vzkříšení, a pečlivou analýzu uzavírá heidelberský exegeta sdělením, že v Markově prvním závěru je vzkříšení důsledně pojednáváno jako skryté tajemství. Skoro si nelze představit intimnější líčení: tři ženy v hřbitovní samotě v tichu nedělního jitra, průběh vzkříšení není popisován. I mlčení žen přispívá ke skrytosti dění, které ještě zdaleka není světodějným středem času. Markovo podání obsahuje v sobě podle Bergera skrytost, zmíněnou též Ignácem z Antiochie, o níž nevěděla ani protistrana (*Eph* 19,1). Náš autor zde spatřuje spojnicu s teologií Syna člověka, jejíž tajemnost doplňuje. Marek představuje Ježíšovo tajemství, proto i markovské křesťanství má mít daleko k bujaré oslavě Velikonoc a je spíše prožitkem

³⁵⁷ Srov. Berger 2017a, 206.

³⁵⁸ Srov. tamtéž, 206n.

³⁵⁹ Srov. tamtéž, 207.

společenství sdílejícím tajemství. Velikonoce jsou tu tiché. Velkou oporou pro víru je už samotný fakt, že se naplnily Ježíšovy předpovědi o utrpení Syna člověka.

Takzvaný sekundární závěr Markova evangelia hodnotí *Komentář* jako most do světa apokryfních skutků apoštolských (*Acta Apostolorum Apokrypha*) a konstatuje, že obsahuje mnoho dobře známých motivů z ostatních evangelíí i svatého Pavla.³⁶⁰

4.3 Vzkříšení v Lukášově evangeliu

Velikonoční tematiku Bergerova *Komentáře* začneme již u rozhovoru Ježíše s lotrem po pravici (L 23, 42n). S provokativností sobě vlastní spojuje náš autor toto místo s L 16,19–31 a tvrdí, že příslib „dnes budeš se mnou v ráji“ spolu s Lazarem v náručí Abrahámově z Ježíšova podobenství nám přinášejí cenné informace o „mezistavu“ spravedlivého mezi smrtí a vzkříšením. Velkopáteční lotr i zemřelý Lazar (L 16) po strastiplném životě sdílejí blažený mezistav počínající hodinou smrti a končící budoucím vzkříšením. Pro Ježíše však tento „čas“ trvá necelé tři dny – od chvíle skonu až k „velikonocům“. Mezistavu, který bývá u Lukáše i v prvotní církvi popisován starozákonními obrazy jako ráj, lůno Abrahámovo, chrám či nebeský oltář, odpovídá v pozemském čase rozklad ostatků. Berger připojuje seznam starověkých dokumentů, jež dokládají víru v okamžitý vstup mučedníků do ráje, a dodává, že Ježíšovo „Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha“ (L 23,46) stojí zcela v linii s chronologicky nejmladší vrstvou starozákonních výroků jako například: „Duše zemřelých jsou v Boží ruce.“ (Mdr 3,1)³⁶¹

Exegezi 24. kapitoly Lukášova evangelia zahajuje Berger aktualizační poznámkou, že na rozdíl od dnešních lidí, pro jejichž víru je vzkříšení často hlavní potíží, velikonoční zprávy evangelíí tyto těžkosti neznají. Evangelisté sice zdůrazní, že Vzkříšený není duch,³⁶² a stejně tak pečlivě vypočítávají osoby, jež se se Zmrtvýchvstalým setkaly, nicméně pro tři ze čtyř evangelíí není Zmrtvýchvstání doktrinní otázkou, nýbrž zkušeností zaplavující radosti. Velikonoční zprávy nenabízejí „obrazy naděje“, ale svědectví o zkušenosti s živým a vítězným Bohem přítomným v Ježíšově tělesnosti. Ta již nepodléhá pomíjející smrti a prostorovým omezením, nicméně Ježíš není méně tělesný než před Velikonocemi. Pokus zbavit

³⁶⁰ Srov. tamtéž, 208.

³⁶¹ Srov. Berger 2017a, 311.

³⁶² V židovském prostředí vládlo přesvědčení, že andělé a démoni nemají tělo srovnatelné s lidským tělem (L 24,39b), pročež nemohou jíst ani se pohlavně rozmnožovat (proto zkouška v L 24,41–43; k rozmnožování srov. Mk 12,25). Srov. Berger 1994, 688.

Zmrtvýchvstalého jeho tělesnosti znamená pro našeho autora učinit ze vzkříšení pouhý myšlenkový konstrukt ve stylu Wredeho výroku „Ježíšova věc jde dále“. Berger opakuje, že člověk je nedělitelný a tělo je „místem“, v němž zakoušíme svou vydanost, zranitelnost a bezmoc, a proto také blaženost a slávu lze „myslet“ a doufat jen tělesně.³⁶³

Berger nepřekvapivě propojuje výklad třetího evangelia s pátým spisem Nového zákona; činí tak i tvrzením, že Lukáš líčí Velikonoce jako potvrzení Ježíšovy legitimacy před těmi, kdo byli zodpovědní za jeho smrt, vždyť v kázání apoštolů před židovskými posluchači ve Skutcích apoštolů se vždy znovu opakuje základní struktura: „Vy jste ho pověsili..., Bůh ho však vzkřísil.“ Bůh o Velikonocích Ježíše ospravedlnil, očistil a postavil se za něj. Zajímavě komentuje Berger andělovu otázku z L 24,5: „Proč hledáte živého mezi mrtvými?“ a přisuzuje jí nemalý ekumenický potenciál. Ve východní církvi se totiž zdůrazňuje, že Ježíš nejenže nezůstal mezi mrtvými, ale dokonce přemohl samotnou smrt. Náš autor rozvíjí představu o Ježíši jako o tom, kdo pronikl do říše smrti a rozvrátil ji zevnitř. Stal se „spícím bojovníkem“ ve vlastním slova smyslu a království smrti pak nečekaně zničil explozí vzkříšení. Teroristickou terminologií Berger vysvětluje, co vlastně Ježíš udělal „mezi mrtvými“ a že říši smrti už nejde po rafinované návštěvě Ukřižovaného nalézt v původním konsolidovaném stavu. Ježíš prorazil v hradbě, zpoza níž se nikdo nevrátil, svou návštěvou zásadní trhlinu, ba co víc, vyvrátil celé impérium smrti, takže pro křesťany je smrt od té doby branou vedoucí k setkání se Vzkříšeným. Východní křesťané to podle Bergera pochopili, a proto je východní církve zcela velikonoční. I na západě tuto ještě nedostatečně uchopenou myšlenku proklamuje velikonoční preface: „Svou smrtí smrt přemohl.“ Z místa opuštěnosti se stává místo setkání s Živoucím.³⁶⁴

Lukáš, připomíná Berger, umisťuje všechna zjevení do Jeruzaléma. I Emauzy jsou spojeny s Jeruzalémem; ve Svatém městě misie nejen začíná, ale podle Skutků apoštolských je Jeruzalém referenčním bodem veškeré misionářské aktivity. Náš autor s výše zmíněným velkým zájmem o Janovo evangelium upozorňuje, že Lukášovo podání má ve své velikonoční části podobnou strukturu s Janem. Tuto silnou podobnost spatřuje ve čtyřech bodech: Marie Magdalena (s ostatními ženami) u prázdného hrobu, kde jsou její reakce a pochopení stavu věci nevýrazné či zmatené; Petr a (milovaný učedník u hrobu); Vzkříšený se zjevuje, avšak nejprve zastřené buď Marii jako „zahradník“, či emauzským učedníkům jako cizinec; Zmrtvýchvstalý se ukazuje dvanácti, resp. jedenácti učedníkům za zavřenými dveřmi.³⁶⁵

³⁶³ Srov. Berger 2017a, 312.

³⁶⁴ Srov. tamtéž, 313.

³⁶⁵ Srov. tamtéž.

Pro heidelberského exegetu je důležitá skutečnost, že Vzkříšený u Lukáše vystupuje jako vykladač Písma objasňující emauzským učedníkům své místo v dějinách Izraele (verše 21 až 27), a poté vysvětluje apoštolskému kruhu svou roli v misii mezi pohany (verše 44 až 47). Obě fáze dějin spásy jsou tedy vztaženy ke Vzkříšenému. Následuje řada archeologických a historických detailů k Emauzům, které Bergerův čtenář zná z jeho monografie *Urchristen*; není možné v této souvislosti nepomyslet na fascinující monografii C. P. Thiedeho *Emauzské tajemství*.³⁶⁶

„První zpráva o nanebevstoupení“, jíž Lukáš své evangelium ukončuje, je podle Klause Bergera poněkud zavádějícím termínem, neboť Ježíš je pochopitelně vyvýšen již v okamžiku svého vzkříšení a jako vyvýšený se zjevuje. V posledních verších Lukášova evangelia se má jednat o závěr zjevení, jež začalo ve večeradle a pokračovalo cestou k Betánii. Každé jeho zakončení, zdůrazňuje Berger, odhaluje totiž něco o identitě toho, kdo se ukazuje: L 24,32, že je to živoucí Ježíš („což nám nehořelo srdce?“); L 24,50–53 (vztaženými rukama žehnající a k nebi stoupající Ježíš), že je kněžskou postavou; ve Sk, 1,11, že je soudcem, který znovu přijde (oblak jej zastře, andělé vysvětlí, že se vrátí).³⁶⁷

Zprávy o vzkříšení u Lukáše, shrnuje Berger, signalizují jeruzalémskou topografií kontinuitu s dramatickými událostmi závěru Ježíšova pozemského příběhu a zdůvodňují významné prvky rané církve: christologický význam Písma, doprovázení misijních dvojic neviditelně přítomným Pánem v jejich středu, zvěstování pohanům a svatodušní příslib, resp. jeho naplnění. Svou erudici Berger ukazuje v oblasti srovnávacích náboženských dějin, kdy představuje formát „dva plus jedna“, jinými slovy významnou osobnost uprostřed dvou žáků, což je scénické designování jak emauzského příběhu, tak nanebevstoupení ve Skutcích (Sk 1, 9–11). Mezi řadou starověkých variant tohoto schématu, jež sahají daleko za kulturní okruh židovství Druhého chrámu i raného křesťanství, zmiňuje náš autor i scénu Proměnění (Mk 9 par). Rovněž poučení o pravém významu textu, jež nabízí postava, která již nežije na tomto světě, rámuje Berger bohatým výčtem analogií, jež v dějinách náboženství nachází. Výklad Písem apoštolům ve večeradle i dvěma učedníkům, uprostřed nichž kráčí do Emauz, dostává tak u radikálního historisty Klause Bergera, muže, který nechce Nový zákon nechat „rozpustit“ v paralelách, analogiích a srovnávací náboženské vědě, velmi zajímavý náboj.³⁶⁸

³⁶⁶ Srov. Berger 2008; srov. Thiede 2005.

³⁶⁷ Srov. Berger 2017a, 314.

³⁶⁸ Srov. tamtéž, 314n. Srov. Bouma 2011.

Nemůžeme pominout otázku, kterou náš autor klade ohledně dvou verzí epizody „nanebevstoupení“, jimiž Lukáš končí své evangelium a začíná Skutky. Každá z Lukášových zpráv je naprosto odlišná a je skutečně na místě zeptat se, z jakého důvodu. Náš autor odpovídá, že každá z nich se týká odlišné události odehrávající se v jiném času. V prvním případě se ukončuje, jak už bylo stručně naznačeno výše, Ježíšovo zjevení před učedníky o velikonoční neděli, v případě druhém se odehrává o čtyřicet dní později. Podstatné je, že obě zjevení přicházejí z nebe, nikoliv z nějakého pozemského úkrytu, jak živě píšící autor zdůrazní. Zjevení před Jedenácti o neděli vzkříšení představuje žehnajícího Ježíše jako kněžského mesiáše, na začátku Skutků se odhaluje tajemství Ježíše jako mesiáše prorockého, jenž se vrátí, aby soudil svět. Kněžské gesto žehnání vyjadřuje Ježíšův postoj k církvi v mezech před jeho návratem a ze strany učedníků mu odpovídá chvála (ve verši 51 i ve verši 53 je totéž řecké sloveso *eulogein*, zdůrazňuje exegeta vykřičníkem). Oba závěry zjevení v L 24 i Sk 1 se tedy doplňují: žehnání sahá až paruzii, a poté přichází Syn člověka k soudu. Žehnání je odkazem Ježíšovým učedníkům: Jedenáct nedědí po umírajícím či dokonce mrtvém, je to dar Živého.³⁶⁹

Poslední stať je věnována souvislosti vzkříšení a seslání Ducha (L 24,49; Sk 1,4n) a ukazuje opět cosi pro exegetickou originalitu našeho autora velmi typického. Berger tvrdí, že k tradici do nebes vzatého proroka patří několik prvků: na konci života je živý vzat do nebe (*entrückt*), jeho žáci nebo děti jsou svědky této události; krátce nato se jim dostane prorokova ducha a oni mohou mluvit jazyky andělů; tímto způsobem zmnožují dílo nanebevzatého. K této tradici podle Bergera náleží Eliáš a Eliša; Job a jeho dcery; Ježíš a Dvanáct; podle etiopské Baruchovy apokalypsy Baruch/Absalom a Abimelech. Náš autor nechce vynechat Mojžíše a sedmdesát starších, jakkoliv tu Mojžíš neumírá, ani není zaživa vzat do nebe. Smyslem této tradice, jež pak objasňuje letniční dění v Jeruzalémě, je umožnění kontinuity a pokračování. Tradice pracuje s představou, že prorocká postava může z nebe plnými dlaněmi rozdávat své charisma. Jistě nebudeme Klause Bergera dezinterpretovat, dodáme-li, že pro něj se tak reálně stalo v Jeruzalémě roku 30.³⁷⁰

4.4 Vzkříšení v Janově evangeliu

V Janově podání identifikuje Klaus Berger sérii svědectví ve prospěch faktu a tělesné povahy Ježíšova zmrtvýchvstání. Mluví přímo o „exaktním zajišťování“ důkazů a tento styl

³⁶⁹ Srov. Berger 2017a, 318.

³⁷⁰ Srov. tamtéž.

považuje za vhodný i pro dnešní dobu, kdy se velikonoční víra až příliš odvážně opírá o texty, jimž se připisuje pouze argumentační síla poezie. Se svým typickým důrazem na historicitu evangelních zpráv upozorňuje, že milovaný učedník čeká u hrobu na Petra, aby na neporušené „místo činu“ vstoupili spolu, jak to pro platné svědectví požaduje židovské právo (Dt 19,5). Samotný Janův text pak vedle svědectví prázdného hrobu připojuje podle našeho autora i svědectví Písma, čímž opět vzniká svědecká „dvojice“ a nezávislý zdroj informací. Původní zmatenost a bezradnost Marie Magdalény rovněž zvyšuje její kredibilitu jakožto svědkyně. V důkazním smyslu nahlíží Berger též na podvojnost pohřebních textilií: plátna pro tělo a šátku pro hlavu. Předběžná kompletace důkazů tedy počítá testimonia tří nezávislých svědků, Písma a dvou částí rubáše, k nimž se v průběhu 20. kapitoly připojí ještě svědectví dalších apoštolů, zejména Tomáše. Podle našeho autora tento soustředěný svědecký tlak kompenzuje deficit spočívající v tom, že průběh zmrtvýchvstání nikdo neviděl.³⁷¹

Berger od káravé otázky andělů: „Ženo, co pláčeš?“ (sic!), již pak zopakuje i vzkříšený Ježíš, postupuje k úvaze, proč Marie Magdaléna Ježíše nepoznala, a s ohledem na emauzský příběh se ptá, zda jí něco „zadržovalo“ oči, či se jí Ježíš zjevil v jiné podobě. Rozpoznávacím prvkem se stává hlas a důvěrnost, se kterou je vysloveno její jméno. Toto oslovení jménem odpovídá povolání učedníků v Janově 1. kapitole, míní Berger. Důvěrný, avšak učednický postoj oslovené se pak ukazuje ve zvolání „rabbuni!“, jež doplňuje linii oslovování Ježíše „rabbi“ ve čtvrtém evangeliu (J 11,8; 9,2; 3,26; 3,2). Jak už bylo naznačeno v komentáři k Matoušovu evangeliu, u Jana je Ježíš poslem, který od Otce vyšel a zpět k Otci míří, a proto se i ve svém zjevení Marii Magdaléně nenechá uctívat, jelikož nedosáhl cíle – stability po Otcově pravici. S ohledem na tuto Janovu christologickou linii vykládá náš autor zdánlivě příkrou větu: „Nedotýkej se mě, dosud jsem nevystoupil k Otci!“ a opakuje, že nelze rozhodovat, která evangelijní verze je původnější, zda Mt 28 (klanění) nebo J 20 (poslání), neboť obě odpovídají teologickým důrazům svých autorů. Nekonfliktnost novozákonních narativů podtrhne Berger hned vzápětí, když Ježíšovu větu Magdaléně „vystupuji k Otci svému i Otci vašemu a k Bohu svému i Bohu vašemu“ (20,17) nestaví proti „nanebevstoupení“ ze Skutků apoštolských (Sk 1,9–11). Ježíš se z nebe zjevuje jak Marii Magdaléně o velikonoční neděli, tak učedníkům čtyřicátý den. Ani v jednom případě však nejde o nanebevstoupení, neboť ve Sk 1,11 vidí Berger naučně inscenovaný konec zjevování Vzkříšeného, nikoli zprávu o tom, že Ježíš odchází do nebe. To, že Marie Magdaléna „viděla Pána“, z ní činí nezávislou protosvědkyni, což mimo jiné znamená, že vedle Marty (J 11,27), jež vysloví zásadní vyznání,

³⁷¹ Srov. Berger 2017a, 406n.

patří v Janově podání primát, tentokrát ve vidění Vzkříšeného, opět ženě. V této „genderové“ okolnosti spatřuje náš autor doklad starobylosti probírané tradice a za hlavní obsah tohoto podání považuje potvrzení Ježíšovy identity. Ježíš se brání Mariině uctívání, „zadržování“ odkazem na to, že ještě trvá čas jeho poslání od Otce, a tak potvrzuje, že se nejedná o přelud, neboť ďábel by takto zdrženlivý nebyl (srov. Mt 3; L 3). Teprve až Ježíš bude sedět po skončení svého poslání vedle Otce, přichází čas, kdy může být oslavován a adorován, míní heidelberský exegeta.³⁷²

Duch svatý jako dar Vzkříšeného (J 20,19–23) překypuje podle Klause Bergera typologickými přesahy směrem k Hospodinovým dechem oživenému Adamovi (Gn 2,7) a Ezechielem přislíbenému čistému novému srdci z masa, nikoliv z kamene (Ez 36,25n). Zmrtvýchvstalý dechne na apoštoly „nového ducha“, jenž bude očišťovat, přinášet odpuštění a proměňovat svět v nové stvoření. Nyní dosahuje „Slovo“ z J 1,1n svého cíle: v první řadě „se stalo tělem“ v Ježíši, nyní se však stává stvořitelem slovem a darem společenství učedníků. Vzkříšený odstraňuje ze stvoření smrt prostřednictvím odpuštění a jeho uzdravující moc svěříje církvi. Berger propojuje moc svazovat a rozsvazovat (Mt 16,19) se slovy Vzkříšeného „komu hříchy odpustíte, tomu jsou odpuštěny, komu je neodpustíte, tomu odpuštěny nejsou“ (J 20,23).³⁷³

Apoštola Tomáše v závěru 20. kapitoly připodobňuje náš autor k moderním exegetům od časů H. S. Reimara, jenž velikonoční učedníky podezírá z manipulace, církevního podvodu, zbožných přání a ideologizování „skutečného“ Ježíše. Ani Tomáš nevěří; chce přímo k Ježíši a povelikonoční církvi nedůvěřuje. V Ježíšově zjevení Tomášovi jde tedy podle Bergera o zásadní věrohodnost svědectví učedníků. Tomášovu nevíru nevyhladí ani argumentace, ani terapie, ani laskavé doprovázení či duchovní povzbuzování, nýbrž – polemicky pointuje Berger svou výpověď – pouze mocná zkušenost osobní přítomnosti Boha v Ježíši. Rány odkazují na Ježíšovu osobní jedinečnost; nezjevuje se tu bezejmenný anděl či anonymní síla, ale nenahraditelný Ježíš z Nazareta, sám Kristus, jediná cesta k Otci. Tomáš zjišťuje, uzavírá postupně Berger svou paralelu skeptického apoštola s nevěřící exegezí, že má co do činění se zjevením, nikoliv s triky a konstrukcemi církve. Zvyklostí antických textů je nechat si nejsilnější argument na konec v takzvaném *peroratio*, jakémsi až drastickým shrnutí

³⁷² Srov. Berger 2017a, 407n. Berger v této pasáži prozrazuje svou spřízněnost s R. Bauckhamem, jehož tu cituje jako autora článku *The worship of Jesus in apocalyptic Christianity* (Bauckham 1980). „Příbuznost“ samostatného heidelberského exegety s *Jesus and the Eyewitnesses* a *The Jewish World around the New Testament* z pera cambridgeského teologa by byla zajímavou badatelskou výzvou!

³⁷³ Srov. tamtéž, 408n. Kanonickou exegezi Berger umísťuje do základů své metody: srov. Berger 2007, 27.

nejpodstatnějšího. V případě prvního konce Janova evangelia takové poučení zní: „Nezapomeňte – máme zde co do činění s Bohem a jeho reálnou přítomností mezi lidmi. On je tím Bohem, kterého se musí děsit ten, jenž jiným podsouvá myšlenku, že poselství je zmanipulované. Je však důvodem radosti pro toho, kdo přijímá Ducha života a odpuštění hříchů.“ Přesto apoštol Tomáš zůstává veskrze pozitivní postavou a svědkem obzvlášť pro ty, kdo touží po víře ve Vzkříšeného. Křesťanská víra není pro našeho autora fideistickým skokem, saltem mortale bez pevné půdy pod nohama a výkonem pro náboženské vrcholové sportovce, neboť pozdějším křesťanům je nabídnuta pevná opora prvních svědků. Tomášova „kontrola“ ran necílí podle Bergera na Ježíšovo božství, nýbrž na jeho tělesnost, stejně jako pochybnost učedníků v L 24,37. Dobový judaismus obsahoval totiž představu, že existují „napodobující duchové“, kteří mohli vypadat jako ti, za které se vydávali. Zkouškou u Lukáše je jídlo, neboť duchové jíst a pít nemohou, v J 20 pak rány po křížování, neboť duch není zranitelný. Ježíšovo tělo není přízračné, ale reálné, jen proměněné. Ježíše se lze dotknout, může i jíst, pokračuje náš autor v komentáři textu o zjevení Tomášovi. Jeho výkřik „Pán můj a Bůh můj“ není výrokem doktrinální komise, ale vzýváním Pánova jména ve smyslu modlitby žalmů. Kdo totiž vzývá Boží jméno, je uchráněn od ďábelského klamu, stejně jako se lidé později křížují, chtějí-li se dovolat ochrany shůry a zůstat ve „správné společnosti“. Tomáš vzýváním Božího jména potvrzuje sobě i nám, že se nestal obětí ďábelské šalby. Při Ježíšových zázracích a exorcismech šlo o něco podobného; nezpochybňovala se jejich skutečnost, řešila se moc, jež za nimi stojí. Nevyhání Ježíš demony, protože je ve spojení s Belzebubem (Mk 3,22–28)? Tomáš si neklade v úleku otázku, zda je vzkříšení možné, míní Berger, nýbrž zda je tato zjevující se bytost skutečně Ježíš. Náš autor své přesvědčení o původním významu Tomášova zvolání zobecňuje a aktualizuje, když říká, že lidem je dnes jedno, jestli za náboženskými fenomény stojí Bůh či ďábel, nicméně pro ty, kdo hledí hlouběji, je jasné, že religiózních jevů je „spousta“, rozhodující je však jejich pravdivost a původ.³⁷⁴

Originálním a polemickým způsobem se Klaus Berger vyjadřuje k rozšířenému předpokladu, že 21. kapitola Janova evangelia je dodatečným doplňkem textu, a hájí tezi, že naopak k celku organicky patří. Dojmu, se kterým pracuje literární kritika (J 20,29n má bilanční charakter, 21. kapitola je církevně orientovaná, ustanovení Petra za pastýře má být dikci evangelia cizí), nadřazuje argumenty z dějin forem, jež v souvislosti s ustanovením nástupce

³⁷⁴ Srov. Berger 2017a, 410n.

dobře znají dvojí závěr spisu, jak jej nacházíme právě u Jana.³⁷⁵ V naší souvislosti, jež není primárně ekzeziologická, významněji vystupuje Bergerův postřeh, že milovaný učedník hraje u Jana 21 stejnou roli jako u hrobu v kapitole předchozí: jeho přítomnost garantuje správnost Petrova názoru a role. Milovaný učedník stejně jako u hrobu rozpoznává jako první, jak se věci mají. Je to on, kdo ví dříve než ostatní, že na břehu je Pán (21,7), a jako nezávislý svědek potvrzuje identitu osoby, jež zanedlouho po velkolepém rybolovu pověří Petra péčí o své ovce. Náš autor odmítá nahlížet na vztah Petra a milovaného učedníka jako na vzájemné propojení způsobené temnou mužskou rivalitou, nýbrž spatřuje roli Ježíšova oblíbence v tom, že má podávat podpůrné svědectví správnosti Petrových zkušeností (prázdný hrob, zjevující se je Pán). Zázrak s misijní symbolikou odkazuje podle heidelberského exegety na obrovské množství úlovku, obraz ovcí je zaměřen na starostlivou péči pastýře. Pastýřskou odpovědnost staví Berger do souvislosti s J 10, neboť Petr neslouží jako „najatý za mzdu“, ale jako ten, kdo se stará o stádo z lásky k Pánu. Vyprávění o zázraku rybolovu a dialog navazující na snídani připravenou Vzkříšeným nehodnotí náš autor jako produkty křesťanského společenství, nýbrž jako vyprávění, ve kterých pozdější komunity rozpoznávají samy sebe; všechny příběhy spojené s jezerem mají zrcadlit situaci církví. V loďce a vodě (historicky chápané události rybolovu) vidí náš autor ve shodě se středověkými vykladači i obraznou rovinu nejistoty světa, břeh naopak naznačuje stabilitu vzkříšení (srov. J 6,21). Tajuplná scéna, ve které Vzkříšený sám připravuje jídlo, na něž se původně ptá, a sedm učedníků, kteří se neodvažují zeptat, kdo je, míří nakonec k rozpoznání podle znamení plnosti. V tomto smyslu s odvoláním na apokryfní *Evangelium Hebrejů*, podle něhož je počet Ježíšových zázraků 53, se zde jedná o adici symbolického čísla plnosti 100, aby bylo naznačeno, že se Vzkříšeným přichází přemíra plnosti. Závěr 21. kapitoly autor ukončuje podle Bergera dějinám forem známou identifikací svědka/svědků odcházejícího a loučícího se učitele.³⁷⁶

4.5 Vzkříšení podle Skutků apoštolských

Berger považuje Skutky apoštolské za protokol splněných proroctví, zejména Izajášových. Co předznamená hned dvakrát Lukášova 24. kapitola (L 24,27.46), když mluví o velikonočním porozumění Písmu, jež Ježíš zprostředkoval, to rozvinou v hojně míře Skutky.

³⁷⁵ Srov. tamtéž, 412. Berger uvádí celou řadu starověkých textů, ve kterých se samostatným aktem na závěr spisu ustanovuje nástupce, a to často prostřednictvím postmortálního zjevení osobnosti, jež předává nástupnictví (Srov. Berger 1997, 23).

³⁷⁶ Srov. Berger 2017a, 413n.

Ježíšův život, učení, smrt, vzkříšení i seslání Ducha svatého se stávají východiskem pro reakturu a novou interpretaci židovského Písma.³⁷⁷ V naší souvislosti je důležité, že Sk 1–12 by se v očích našeho autora mohly nazývat „knihou vizí“. Heidelberský exegeta konstatuje, že se mezi prvokřesťanskými texty jedná o naprostou singularitu, jež novozákonním bádáním zůstává přehlížena. Zprávy o vizích, často extatických nebeských darech, pokynech shůry, a dokonce uchvácení (jáhna Filipa) tvoří osu nejranějších církevních dějin. Ve srovnání s evangelií (odhlédnuto od zvěstování a vzkříšení) je pátý spis Nového zákona vizemi přímo naplněn. Ty podle Bergera souvisejí s univerzalitou poslání církve, jež se musí obejít bez zemité tělesné Ježíšovy přítomnosti v Palestině, a v nich dostává nový komunikační kanál, který ji vede za hranice Izraele v geografickém i náboženském slova smyslu. Zcela podle antické představy hranice světa jako okraje nebes probíhá na tomto „rozhraní“ čilá komunikace určující toto přechodové stádium církve. Přechodem náš autor pak myslí jak proměnu situace učedníků související s Ježíšovým vzkříšením, neboť musí postavit Ježíše, Písmo i sebe do velikonoční perspektivy, tak změnu horizontu spočívající v rozvíjející se misii, kdy nová víra musí prokázat schopnost překračovat kulturní hranice. Bůh svůj „projekt“ univerzální spásy svěřený hrstce galilejských rybářů a sedláků mocně podporuje shůry, a tak se nebeské „škvíry“, jimiž proudí Duch a s ním světlo i síla na cestu, otvírají nad mladou církví i nad národy, ke kterým míří.³⁷⁸

Mezi vzkříšením a nanebevstoupením se rozprostírá čtyřicet dní, biblický čas setkání Boha s člověkem, čas, ze kterého se zrodí církve. Podle Bergera mají Skutky hlavně ujistit čtenáře o skutečnosti, že přechod od Ježíše k učedníkům a od evangelia k jeho svědkům proběhl v potřebné kontinuitě a kvalitě.³⁷⁹ Berger vypočítává pět prvků, prostřednictvím nichž se tak děje: nejprve *převzetím Ježíšova* učení (Sk 1,3b mluví o tomtéž jako předvelikonoční Ježíš, totiž o království Božím); poté *uchvácením Ježíše* do nebe, ze kterého se ve svůj čas vrátí (andělé tak vlastně upozorňují, že právě začal „mezičas“ církve – neděje se však nic, co by Vyvýšený neměl v režii); do třetice *sesláním Ducha* (než budou „vyzbrojeni mocí z výsosti“, nesmějí učedníci ani ženy na krok z Jeruzaléma); čtvrtým momentem je *doplnění kruhu Dvanácti* (nejde o symboliku dvanácti kmenů, nýbrž o právně optimální počet svědků); posledním vyztužením osy Starý zákon – Ježíš – církve se stává *doložení z Písma*, že volba

³⁷⁷ Srov. tamtéž, 416. Skutky od verše: „budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země“ (Sk 1,8) na samém začátku spisu až po Pavlovo: „Vězte, že tato Boží spása byla poslána pohanům. A oni ji přijmou“ (Sk 28,28) na jejich úplném konci, vidí Berger jako naplnění Iz 49,6: „...dal jsem tě za světlo pronárodům, abys byl spása má do končin země“.

³⁷⁸ Srov. Berger 2017a, 417n.

³⁷⁹ Mostům přes propast Ježíšovy „nepřítomnosti“ v prvních letech křesťanství (*Gründerjahnen*) věnuje Berger knihu *Urchristen*. Ohniskem jeho zájmu není průrva mezi Ježíšem a prvními křesťany, nýbrž jejich propojení. „Zajímá mě, jaké mosty existují mezi Ježíšem a zakládáním církve.“ Srov. Berger 2008, 15. (kurzíva Berger).

Matěje odpovídá Písmům, jež doplnění náhradního svědka činí srozumitelným a legitimují ho).³⁸⁰

Náš autor nepovažuje zprávu o zjevení Vzkříšeného ze Sk 1 za paralelu L 24, nýbrž za samostatnou zprávu a poslední velikonoční zkušenost učedníků tohoto druhu. Berger připomíná, že v popisech vizí se jejich závěry literárně „tvarují“ tak, aby nesly teologickou výpověď o podstatě toho, kdo se zjevuje. V Sk 1,11 andělé v návaznosti na Dan 7 zvěstují, že Ježíš je Syn člověka, který přijde na nebeských oblacích, aby svět soudil. Seznam učedníků (Sk 1,13n) pak ve smyslu eliašovské tradice propojuje Ježíšovo nanebevzetí s letnicemi. Ti, kdo jsou svědky vzetí do nebes, dostanou podíl na duchu stejně jako Eliša (srov. 2 Kr 2,9) a Jobovy dcery na espritu svého otce (*Závěť Jobova*). Stejně tak se stane apoštolům ve večeradle, až je naplní Ježíšův Duch.³⁸¹

Náš autor uzavírá, že vzkříšením bylo legitimizováno vše, co Ježíš na zemi dělal a říkal, nanebevstoupením pak vše, co jim během čtyřiceti dní ukládal a k čemu je povolal. Vzkříšení je podle Bergera vykřičníkem za Ježíšovým pozemským vystoupením, nanebevstoupení pak za pověřením učedníků ke svědectví až do končin země. Nanebevstoupení sděluje specifickým způsobem, kdo je Ježíš, totiž přicházející soudce, jak naznačuje přítomnost oblaku. Pro našeho autora nanebevstoupení zdůrazňuje, že po čase svědectví nadejde chvíle návratu dosvědčovaného Pána. Berger nedoporučuje událost ze Sk 1,9–11 nazývat „vyvýšením“ (*Erhöhung*), neboť to patří k definici Ježíšova vzkříšení a znamená, že Zmrtvýchvstalý sedí po pravici Otce, odkud také vždy přichází. „Nanebevstoupení“ na začátku Skutků apoštolských, jež je pro Bergera „jen“ poslední velikonoční vizí, vyjadřuje, že Ježíš se vrací do své skrytosti. Proto je líčeno postupy, jež jsou známy například ze scén uchvácení Eliáše.³⁸²

4.6 Vzkříšení v 1 K 15

Bergerův komentář odpovídá závažnosti probírané pasáže propojující Kristovo zmrtvýchvstání s budoucím všeobecným vzkříšením všech křesťanů. Jako novozákoník si Pavlovy exkluzivní kapitoly všimá rovněž s ohledem na exegeticky významné téma Božího

³⁸⁰ Srov. Berger 2017a, 418.

³⁸¹ Srov. Berger 2017a, 419.

³⁸² Srov. tamtéž, 420n. Dalším rozlišením je Janovo „vystoupení“, jak o něm mluví Ježíš před Marií Magdalenou: „Nezadržuj mě, dosud jsem nevystoupil k Otci.“ Vystoupení/vystupování je podle Bergera sedění po pravici Boží po naplnění poslání od Otce. Bergerův výklad vzkříšení ze Zj 11,11–12 se mi zde jeví nesrozumitelný bez přihlídnutí k jeho komentáři k Apokalypse. Vzkříšení obou proroků ze Zj 11,11n klade na kvalitativní úroveň vzkříšení Lazarova (J 11). (srov. Berger 2017b, 823–836).

království a poutavě rozebírá i její trinitární potenciál. Jako autor zdůrazňující dějinnou ukotvenost novozákonních svědectví pochopitelně nepřehlédne historický úvod kapitoly, v níž Pavel hájí své místo na listině očitých svědků Zmrtvýchvstalého.

Náš autor nejprve připomíná kontext Pavlovy vrcholné teologické kompozice: tím jsou lidé v Korintě, jež nevěří v eschatologické vzkříšení. Korintští, domnívá se Berger, věří možná v nesmrtelnost duše, možná jsou však ještě skeptičtější. Pavel si předsevzal, že jim podá důkaz o tělesném vzkříšení jako cíli křesťanské naděje, a tento důkaz chce opřít o skutečnost Ježíšova zmrtvýchvstání. Věnuje tedy soustředěnou pozornost zajištění tohoto klíčového bodu své teologie a předkládá seznam 530 očitých svědků, ke kterým se sám počítá. Tyto authority mohou Ježíšovo vzkříšení dosvědčovat, ale rovněž i interpretovat, což apoštol vzápětí udělá také svým velkolepým náčrtem teologie dějin. Pavel podle heidelberského exegety pojímá dějiny jako prostor, ve kterém se chce Bůh setkávat s lidmi. Zjevení Vzkříšeného jsou v tomto ohledu setkáními prvořadého významu a jde v nich především o tělesnost nového stvoření. Důsledky Ježíšova tělesného vzkříšení jsou zásadní, jelikož zmrtvýchvstalý Kristus předznamenává osud věřících. Ježíš, pro Pavla nový Adam, otevírá křesťanům odlišný horizont, na němž už nehraje roli smrt a utváří jej – v prudkém kontrastu k helénským představám – nová tělesnost křesťanů.³⁸³

K otázce Ježíšova jeruzalémského hrobu, o kterém se Apoštol národů na rozdíl od evangelií vůbec nezmiňuje, přistupuje Berger s přihlédnutím k paradigmatické roli Ježíšova zmrtvýchvstání. Proti názoru, že podle 1 K 15 Ježíšovo tělo zůstalo v hrobě a Vzkříšený se zjevoval v čistě duchovní podobě, nikoliv v proměněné tělesnosti, uvádí Berger tři argumenty, jež mají obhájit hypotézu, že Pavel Ježíšův prázdný hrob o Velikonocích zcela samozřejmě předpokládá:

1. Berger jako znalec starověkého židovství uvádí argument z *dějin náboženství*. Tvrdí, že antický judaismus nic takového jako představu o „čistě duchovním“ oproti „tělesnému“ nezná; náš autor konstatuje, že dualismus ducha a materie nalezneme v antickém světě jen u Platóna a prostřednictvím křesťanského platonismu pak i v dogmatice staré církve, nicméně v Novém zákoně máme co do činění ještě se Židy, a z tohoto důvodu musí Pavel, když mluví o vzkříšení, myslet na něco v nejširším slova smyslu tělesného.
2. Další argument odvozuje Klaus Berger z dobové židovské *apokalyptické eschatologie*. Apokalyptický judaismus doby Nového zákona sdílí s helénským okolím výraz

³⁸³ Srov. Berger 2017a, 619.

„proměnění“, jak jej najdeme například v Ovidiových *Metamorfózách*. V principu jde podle našeho autora o proměnu člověka v něco odlišného a lepšího, a i v mimobiblických souvislostech se jedná o božský proces. Judaismus zná transformaci zaměřenou na Boha, zejména pokud člověk vstupuje do Boží „zóny“, případně před jeho trůn, aby obstál. Tuto proměnu, často vyjádřenou obrazem oblékáním nových šatů, najdeme například v *Etiopském Henochovi*. Pavel v 1 K 15,51–53 mluví o proměnění křesťanů, přičemž opět používá obraz oblékání; Berger zdůrazňuje, že se celý člověk proměňuje do té míry, že staré tělo (*Leib*) už dále neexistuje. Jde o kompletní „převléknutí“, do něhož je integrován celý starý člověk.

3. Třetí argument spatřuje náš autor v samém *Pavlově myšlení*: „Pomíjitelné tělo musí totiž obléci nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost“, praví v 1 K 15,53 apoštol. Zmíněným „oblečením“ se to, co bylo smrtelné, proměňuje. A jen o verš dále se píše, že toto „oblečení“ nepomíjitelnosti způsobí pohlcení smrti. Berger vyvozuje, že ono smrtelné tu prostě už není – prostřednictvím Ducha svatého je absorbováno životem. Obsáhne duši, obsáhne i tělo. Duch svatý obejmě, překoná a nahradí v člověku vše, co podléhá smrti. Podstata proměnění podle našeho autora spočívá právě v tom, že staré už neexistuje, nýbrž bylo integrováno do proměny (*hineinverwandelt ist*).³⁸⁴

Z výše uvedených důvodů, uzavírá Berger, musíme nutně předpokládat, že pro Pavla výpověď o vzkříšení předpokládá prázdný hrob, jakkoliv o tom v *Corpus Paulinum* explicitně nemáme žádnou zprávu. Právě pohlcení všeho, co bylo smrtelné, znamená nahrazení starého novým, a to beze zbytku.³⁸⁵

Apoštolem užitou kategorii proměnění, jakkoliv je důležitá, nechce však náš autor přeceňovat, neboť to nové je v 1 K 15 popisováno nanejvýš zdrženlivě. Pavel říká vlastně jen jediné: smrt už zde nebude a omezení daná smrtelností budou odstraněna. Pavlova střízlivá a tajemná výpověď obsahuje sdělení, že ve vzkříšení vše bude jiné a blízko Bohu. Tajemství vlastně vyjadřuje dvojí: proměnění je možné a křesťané budou i po smrti zachováni jako osoby

³⁸⁴ Berger zde cituje svůj překlad *Listu Rheimovi neboli Slovo o zmrtvýchvstání*, na němž v této souvislosti oceňuje obraz Krista pohlcujícího smrt, a rovněž zmrtvýchvstání, jež do sebe integruje psychické vzkříšení i oživení těla: „Spasitel pohltil smrt. Na to nezapomínej. Opustil totiž svět, který pomíjí. Proměnil se v nezničitelný věk, a vznesl se, vstřebav to, co je viditelné, tím, co je neviditelné, a dal nám cestu k naší nesmrtelnosti. Tak, jak řekl apoštol, trpěli jsme s ním a vstali jsme s ním z mrtvých, a vstoupili jsme s ním do nebe. Když jsme se pak my objevili na světě, nosíme jej, jsme jeho paprsky, a on nás proniká až do našeho odpočinutí, kterým je naše smrt v tomto životě. Skrze něj jsme přitahováni k nebi jako paprsky skrze Slunce, když před námi nic nestojí jako překážka. Toto je duchové zmrtvýchvstání, které do sebe pojalo (zmrtvýchvstání) duševní, stejně jako tělesné.“ (český překlad Zdeňka Kratochvíla). Srov. Berger/Nord 2005, 1143nn.

³⁸⁵ Srov. Berger 2017a, 619n.

včetně rozměru tělesnosti. Pro Bergera proměnění v Pavlově pojetí znamená obojí – kontinuitu člověka i radikální novost.³⁸⁶

Podle Klause Bergera spočívá přínos 1 K 15 zejména v propojení Pavlovy víry ve vzkříšení na konci věků s jeho vírou v Ježíšovo vzkříšení. První přijal jako farizej, druhá z něj udělala křesťana. Obojí vztáhne k sobě a předloží Korintským, pro něž je pochopení navíc ztíženo helénským kulturním kontextem považujícím vzkříšení za absurdní kroužení kolem tělesné stránky člověka. Pavel v 1 K 15,12–20 postupuje následovně: vy Korintšane věříte ve vzkříšení Ježíšovo; pokud tomu tak je, pak vzkříšení jako takové existuje a tuto možnost nelze vylučovat. Doplňkovým tématem je pro našeho autora souvislost vzkříšení s odpuštěním hříchů (1 K 15,17): „Nebyl-li však Kristus vzkříšen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších.“ Dosud apoštol, poznamenává Berger, spojoval odpuštění hříchů výlučně s Ježíšovou smrtí (ještě v 1 K 15,3). Proč tedy nyní podmiňuje odpuštění Korintšanům Ježíšovým vzkříšením? Odpověď vidí heidelberský exegeta ve skutečnosti, že Ježíš svou smírnou obětí aktualizuje jako nebeský obhájce a přímlovce, tedy jako vzkříšený. Pokud by Ježíš nevstal, nemohl by svou obětí Otcí nabízet, být naším advokátem a velekněžským patronem.³⁸⁷

Další výzvu našemu autorovi přináší pasáž uvozená veršem 1 K 15,20: „Avšak Kristus byl vzkříšen jako první z těch, kdo zesnuli.“ Berger rovnou odmítne řešení, že by Ježíš byl jen prvním článkem řetězu, jenž startuje „vlnu“ vzkříšení takřkajíc kolmo k dějinám, a hledá pravý význam vzkříšení „číslo jedna“ (1 K 15,20). Myšlení i styl heidelberského exegety výstižně charakterizuje výklad následujících osmi veršů v jeho *Komentáři* (1 K 15,20–28), a proto nejstručněji zrekapitulujme jeho postup i výsledky. Klaus Berger zahajuje výklad pomocí Pavlem dvakrát zmíněného pojmu království: Kristus vládne jako král. Podle Pavla trvá Ježíšovo kralování od jeho vyvýšení po pravici Boží až po návrat k soudu včetně vzkříšení mrtvých. Než Kristus odevzdá své království Otcí, žijeme v mezičase ohraničeném vzkříšením na začátku a paruzií na konci.³⁸⁸ V království Syna člověka, odvolává se Berger na podobenství o pšenici a kookolu z Matoušova evangelia (Mt 13,24–30), je dobré i zlé smíseno a oddělení přijde až na konci. Podle našeho autora známe toto království i z Janovy apokalypsy jako tzv. tisíciletou říši (Zj 20,4–6: tisíc je číslem neomezenosti). Otec ve prospěch Synovy říše hýří aktivitou, neboť mu postupně podrobuje nepřátelské mocnosti. Otec kvůli němu rovněž odpouští lidem hříchy a stará se o lidi i tak, že od nich odvrací zlé síly a pokořuje je před Synem,

³⁸⁶ Srov. tamtéž, 620.

³⁸⁷ Srov. Berger 2017a, 621n.

³⁸⁸ Mezičasu odpovídá pro Bergera skrytost Vzkříšeného. Rovněž identita křesťanů, „dětí vzkříšení“ je neviditelná, avšak rozpoznatelná na plodech a vnímatelná v účincích. Srov. jeho výklad ke Ko 3,3, Berger 2008, 146nn.

vždyť v něm svou lásku k lidem uznal a upevnil. Verše 1 K 15,25–27 pointují celý zápas, který pro Syna Otec vede: „Jako poslední nepřítel bude přemožena smrt, vždyť »pod nohy jeho podřídil všecko«. Je-li řečeno, že je mu podřízeno všecko, je jasné, že s výjimkou toho, kdo mu všecko podřídil.“ „Mocnostmi“ pak náš autor myslí ohlupující a znesvobodňující ideologie i staré nepřátele života jako lakomství a závist. Aktivitu Otce zdůrazněnou apoštolem má podle Klause Bergera též naznačovat Zj 12, kde Michael svrhne Satana na zem z nebe. Odpůrce lidí v nebi už nestojí u Božího trůnu a nežaluje na ně, neboť se za ně přimlouvá výlučně Beránek.³⁸⁹

Aniž bychom ztratili ze zřetele hlavní téma našeho zájmu, kterým je vzkříšení, jež nyní spolu s heidelberským exegetou uvádíme do trinitárního rámce dějin spásy, můžeme zopakovat, že mezičas Kristova kralování není v žádném případě obdobím klidu, právě naopak. Podle Zj 12 se jedná o čas mučedníků a církev žije na poušti. Jak jsme právě zmínili, podle 1 K 15 vede boj proti ideologiím a svůdným mocnostem sám Otec. I tak zůstávají v církvi někteří špatní lidé (Berger odkazuje na Mt 13,24–30), jež je nutné snášet. Otec vede v období Kristova kralování boj, který završí porážkou toho nejtrýznivějšího nepřítel, smrti. Berger nyní může události seřadit: vzkříšení Ježíšovo – sedí po pravici Otce – Otec pro něj podrobí nepřátele lidí – i posledního nepřítel smrt – Ježíš přichází znovu – nastává vzkříšení mrtvých. Pavlova teologie dějin nyní podle heidelberského exegety kulminuje. Následuje totiž „podrobení“ Syna Otcí, jež není otrockou nutností, nýbrž vítanou příležitostí, při níž Syn ještě jednou ukáže, kým je. Berger připomíná, že v křesťanství je „podrobení“ božské a mezi Otcem a Synem odpovídá tomu, že Syn v tomto vztahu vše přijaté v lásce vrací zpět. „Podrobení“ jako úkon nezměrné synovské vděčnosti vyjadřuje Ježíšovu identitu. Pak už může být Bůh vším ve všem a prostoupit vše svou slávou, aniž by věci a osoby v objetí Otce a Syna pozbyly svou totožnost. Vše bude Boží září proměněno a stane se krásným. Dějiny spásy na trinitárním horizontu vykresluje náš autor obrazem rozbaleného a posléze svinutého koberce. První etapa míří od Otce k Synu a dále k Duchu svatému, eschatologická fáze má pak inverzní posloupnost: od Ducha k Synu a od Syna do rukou Otce. Mluví-li Berger na tomto místě o pěti epochách, započítává též adresáta, k němuž Bůh svůj „koberec“ přízně rozvinuje. Duch „se zmocní“ člověka a ten, jak je třeba v naší souvislosti zdůraznit jako kompletně spasený, tj. vzkříšený, putuje Synovým prostřednictvím do náruče Otcovy.³⁹⁰

³⁸⁹ Srov. Berger 2017a, 622.

³⁹⁰ Srov. tamtéž, 622nn.

4.7 Systematizující pokusy o uchopení velikonoční problematiky

Poté, co jsme na vybraných textech Nového zákona částečně představili Bergerovy exegetické přístupy, přejdeme k jeho tezím a argumentům systematické povahy. Podkapitulu rozdělíme na dvě části, přičemž první věnujeme kritickým podnětům k probírané tematice, ve druhé poskytneme prostor jeho pozitivním vyjádřením a návrhům. Je nasnadě, že kritický, v Bergerově případě často až vyhoceně polemický aspekt teologické práce úzce souvisí s jeho konstruktivním a originálním přínosem. Jedním z důvodů tohoto nutně schematického rozdělení je otázka pramenů. Svou kritiku způsobů uchopování velikonočních témat představil sám Berger v roce 2013 ve svém konfrontačně laděném pokusu *Bibelfälscher*. Tato kniha nám bude hlavním průvodcem první částí následující podkapitoly.

4.7.1 Kritické podněty

Než přejdeme ke konkrétním bodům Bergerových výhrad, zopakujme, že náš autor se vymezuje především vůči liberální protestantské exegezi a teologii, jak ji poznal během svého působení na teologické fakultě v Heidelbergu, a která, jak se domnívá, významně ovlivnila i teologii katolickou, jež měla podlehnout jejímu vlivu. Kontaminovaný teologický pramen pak měl zapříčinit neutěšený stav křesťanských církví v Německu i mimo ně.

a) Přeceňování Velikonoc

Náš autor nalézá u řady svých kolegů v posledních dekáдах paradoxní velikonoční deformaci: Na jedné straně tvrzením, že nejsou historickou událostí, zbavují Velikonoce jádra, na straně druhé jejich teologický význam enormně zdůrazňují.³⁹¹ Velikonoce v tomto pojetí už od šedesátých let znamenají diametrální změnu perspektivy: Ježíš se díval dopředu směrem k Božímu království, povelikonoční komunita však svůj pohled obrací a hledí na Ježíše a sama na sebe. Prohlubuje se „ošklivý příkop“ mezi historickým a povelikonočním Ježíšem, radikálně se rozděluje lidské a Boží jednání, přičemž „Božím“ se myslí (v některé verzi) Ježíšův pozemský příběh a případně (darované) pochopení učedníků, že jeho smrt není úplným koncem.

³⁹¹ Pavlova vize u Damašku je dle Bergerova mínění novějším bádáním považována za základ Pavlova evangelia a srovnávána s *Turnerlebnis* Martina Luthera. Velikonoční vize učedníků bývají zpravidla charakterizovány jako obrazně líčené zkušenosti společenství. Srov. Berger 2013, 90.

Církev začíná kupit dezinterpretace a chybná rozhodnutí; „lidské“ (v různé míře v opět v závislosti na autorovi) pak kontaminuje tradici.³⁹²

Bůh sice probudil v učednících víru, nicméně církevní praxe, dogmatika i struktury se poznenáhlu od předvelikonočního Ježíše oddělují.³⁹³ Velikonoční víra je produktem prvních křesťanů a za jejich teologickou a literární produktivitou se historický Ježíš ztrácí. Náš autor k tomuto trendu zaujímá striktně disentanční stanovisko: Velikonoce zůstávají důležité, nelze však jejich význam neúměrně a jednostranně přeceňovat. Podle Bergera zůstávají důležitou zkušeností, nelze se však domnívat, že jimi začíná jakási kompletně nová éra. Pro našeho autora pochopitelně platí Ježíšův příslib z Janova evangelia, že Duch svatý učedníkům „připomene všechno“; velikonoční zkušenost rovněž otvírá nové porozumění Písmu, jak zdůrazňuje Lukáš.³⁹⁴ Síla velikonoční zkušenosti však nesmí být přeceňována a interpretována v tom smyslu, že vše božské a zázračné v Ježíšově životě vzniká až povelikonoční interpretací. Příběhy Ježíšova dětství, zázraky, předpovědi utrpení a jiná proroctví, mesiášské tajemství a Ježíšovy výroky o vlastní identitě patří podle našeho autora do předvelikonočního Ježíšova příběhu. Vzkříšení přináší potvrzení, nikoliv kvalitativní skok.³⁹⁵

b) Povelikonoční zbožšťování Ježíše a vznik víry

Klaus Berger má za to, že liberální bádání prohlásilo Ježíše za pokorného, byť charismatického učitele a teprve jisté neurčité zážitky učedníků po jeho ukřižování se staly podnětem k jeho zbožšťování. Rozvinul se proces, míní Berger, následné posmrtné deifikace, který bychom mohli zařadit do širší kategorie euhemerismu.³⁹⁶ Ježíš sám však v tomto směru nic nepodnikal ani netušil. Víra se v tomto výkladovém schématu, jak už bylo zmíněno výše,

³⁹² Verweyem vyhrocená transcendentální metoda detekuje tuto kontaminaci již přímo v evangeliu. Kessler pak vidí velké chyby v pozdější tradici, tzv. helenizaci.

³⁹³ Srov. Berger 2013, 86n. Tento přístup dle Bergera souvisí s přesvědčením, že o předvelikonočním Ježíši téměř nic nevíme. G. A. van den Bergh van Eysinga zpochybnil dokonce samotnou Ježíšovu existenci. Berger jmenuje svého předchůdce z někdejšího působení v holandském Leidenu spolu s historiky náboženství R. Reitzensteinem a W. Boussetem jako badatele, jež skeptické naladění na povelikonoční straně příkopu výrazně prohloubili.

³⁹⁴ V poslední dekádě náš autor v tomto ohledu poněkud zmírnil své názory. Dříve tvrdil, že katolická teologická tradice opovázlivě nahrazuje Duchem svatým nedostatečné vědomí historicity evangelií (události se reálně nestaly, ale Duch vedl svatopisce, aby jimi jako symboly a metaforami odkrývali Ježíšův význam. Spatřoval v tom chybu srovnatelnou s Bultmannovým uchopením principu *sola fides*, kdy se považuje za přednost, že víra nepotřebuje oporu v realitě Ježíšových slov a skutků. Srov. Bouma 2011, 168–171.

³⁹⁵ Srov. Berger 2013, 88n. Berger se zde konfrontuje se svým heidelberským rivalem G. Theißenem, jež ve své slavné učebnici (Theißen/Merz 2001) prohlašuje, že scéna proměnění (Mk 9,2–10 par.), Petrovo označení se za hříšníka po úspěšném rybolovu (L 5,8) a dost možná i poslední večeře by bez povelikonoční interpretace zmizely z Ježíšovy biografie i dějin. V Česku známý Bergerův kolega G. Theißen (díky globálně úspěšnému exegetickému románu *Galilejský*) tvoří důležitý kontext pro pochopení našeho autora. Více v mé dizertaci: Bouma 2011, 130–141.

³⁹⁶ Srov. Berger 2013, 90. Termín podle legendami opředeného cestovatele Euhemera, jež tvrdil, že na jednom jím navštíveném ostrově je běžné posmrtné uctívání vládců jakožto bohů.

nezakládá na Ježíšovi, nýbrž na reflexi jeho učedníků, vždyť nazaretský rabbi se dokonce nenechal oslovovat ani jako „dobrý mistr“ (Mk 10,17–19). Ježíš neprobouzel víru v sebe, ale soustředil se na ohlašování Božího království, a jakákoliv vlastní deifikace mu byla cizí. Tím je však nastaven, domnívá se Berger, zásadní konflikt mezi Ježíšem a církví, neboť církev v tomto pojetí zodpovídá za věci, jež nikdo nežádal a které nejsou nutné: dogma, svátosti, instituce atd. Ty jsou záležitostmi pozdními, s ohledem na Ježíše spíše zavádějícími.

Velikonoce v tomto pojetí spočívají ve změně vědomí (*Bewusstseinswandel*). Náš autor se pozastavuje nad skutečností, že předkládaný model na jedné straně odvozuje vše podstatné od Velikonoc (víru, vyznání víry, učednictví, církev, svátosti a opozici vůči židovství), na straně druhé velikonoční události v historické komponentě nápadně redukuje. Velikonoční víru způsobuje změna vědomí učedníků a učednic: někdy spíše jistým způsobem obrácení, jindy je důvodem osvícení či jednoduše vzhled do dříve nepochopených souvislostí. V Novém zákoně „primární“ velikonoční texty spočívají na 1 K 15,3–5, vše ostatní mimo tyto zřídka nánznaky je třeba hodnotit jako povelikonoční ve smyslu „redakční“, a proto sekundární.³⁹⁷

c) Prázdný hrob

Berger kritizuje ty proudy křesťanské teologie, které považují tradice o prázdném hrobě za nehistorické, přičemž vycházejí z předpokladu, že Ježíš byl spolu se zločinci pohřben na nějakém neznámém místě. Prázdný hrob v doslovném, nikoliv jen obrazném smyslu vyznívá pro liberální bádání málo spirituálně, příliš materiálně, věcně a zázračně. Zdroj velikonoční víry, míní Berger, je pak kladen do psycho-imanentních vizí. Náš autor naopak hájí respektované paralely k Ježíšovu prázdnému hrobu, jak byly zmíněny výše v *Komentáři k Novému zákonu*; jmenovitě uchvácení proroka Eliáše a rovněž působivou metaforu prázdného hrobu Jobových dětí z předkřesťanské helénsko-judaistické *Závěti Jobovy* 39,11–40,3. Těla ve všech případech neleží v hrobech. U Pavla se kritické bádání ve věci Ježíšova hrobu rovněž mýlí, neboť rozhodnutím používat slovo „zmrtvýchvstání“ se apoštol hlásí k židovsko-helénskému přesvědčení, podle něhož je netělesné zmrtvýchvstání nemyslitelné. Nezávislost duše na těle vlastní helenistickému dualismu farizejsky formovaný Pavel nesdílí, naopak. V 1 K 15 užívaná slovesa „proměnit“ a „obléknout“ vždy předpokládají „něco“, co bude přeměněno, resp. na co bude nové navlečeno, a tím je staré tělo. Apoštol však nezná, přiznává náš autor, *ossilegium*, zprávu o hledání Ježíšova těla ženami. To však Bergera nepřesvědčuje

³⁹⁷ Srov. Berger 2013, 90n.

o pozdním apologetickém vzniku tradice o Ježíšově prázdném hrobu. V této souvislosti ještě zmiňme Bergerův zájem o sestoupení do pekel, jež náš autor chce hájit před nařčením, že se jedná o naivně mytologickou konstrukci. Novozákonní místa o Kristově sestupu do říše zemřelých (1 P 3,18; 4,6) a odpovídající článek v krédu jen potvrzují, co je logickou implikací vzkříšení, totiž že Ježíš zemřel a jako takový pobýval v říši smrti. Povaha sestupu do „pekel“ se pro Klause Bergera odvíjí na ose Boží synovství – smrt – vzkříšení jako nutný důsledek dění mezi smrtí a vzkříšením.³⁹⁸

4.7.2 Konstruktivní návrhy

a) Velikonoce jako pokračování christologie

Berger sumarizuje klíčovou otázku následovně: W. Wrede (1859–1906) uspěl s tezí, že Ježíšův život byl „nemesiášský“; sám se za mesiáše nepovažoval a své učedníky v tomto ohledu nepodněcoval. Velikonoční zjevení však naprosto změnila situaci, neboť učedníci dospěli k pevnému přesvědčení, že mesiášem přece jen byl a musí být. Od tohoto bodu se – nikoliv bez vlivného přispění R. Bultmanna³⁹⁹ – odvíjí konstrukt úspěšné teorie *mesiášského tajemství*. Evangelisté, rekapituluje Berger, zanesli své povelikonoční poznání do Ježíšova předvelikonočního příběhu, aby vzplanutí mesiášské víry dodali plauzibilitu a ukotvili ji v Ježíšově biografii. Mluví-li Ježíš před Velikonocemi o své identitě, učedníci musí podle této úspěšné hypotézy z příkazu svatopisce vždy mlčet. *Messiasgeheimnis* je tedy povelikonoční opatření komunity, jež vysvětluje, proč se o Ježíšově mesiášství za jeho působení nevědělo. Berger s trochou ironie přirovnává exegety zastávající tento názor k prvotřídním kriminalistům, kteří odhalili „machinace“ prvotní komunity ohledně vyznění Ježíšova životopisu, když mu do úst vkládají pověstné „nikomu o tom neříkejte“.⁴⁰⁰

Berger reaguje v této věci příkře a ukazuje, že lze nabídnout lepší vysvětlení mesiášského tajemství než „podvodný vynález evangelistů“. Náš autor uvádí možné důvody, proč předvelikonoční Ježíš sám prikazoval ohledně své totožnosti učedníkům mlčet. Mohl čekat na potvrzující důkaz spočívající v jeho zmrtvýchvstání, případně chtěl odsunout spor s židovskými elitami o vlastní identitu, aby získal čas a klid pro hlásání svého poselství. Mohl znát,

³⁹⁸ Srov. Berger 2013, 92nn.

³⁹⁹ Berger se tu odvolává na Bultmann 1919.

⁴⁰⁰ Srov. Berger 2013, 91n.

předpokládá Berger, texty o honu na spravedlivého (Mdr 2) i biblickou tradici o „trpícím spravedlivém“, a tedy vědět, že konfliktní potenciál kolem jeho osoby je fatální. Náš autor shrnuje, že mlčení a tajemství v evangeliích nezakrývá podvod, a proto není na místě kriminalistický výklad. Navrhuje buď řešení z hlediska dějin náboženství, jež spojuje skrytost s moudrostí, nebo biograficko-historické vysvětlení, podle něhož Ježíš potřeboval čas k vyjasnění své legitimacy. Dalším bodem Bergerova výkladu bude údajný diametrální nepoměr mezi systematicko-teologickým významem vzkříšení v liberální teologii na jedné straně a slabostí historického podnětu na straně druhé.⁴⁰¹

b) Proměnění jako předobraz vzkříšení

Náš autor zastává tezi, že scénu proměnění (Mk 9,2–10 par.) nemůžeme redukovat na symbolické vyprávění, jež vytvořila prvokřesťanská komunita a do něhož chtěla otisknout víru, že v Ježíši se naplňuje židovský Zákon i proroci. Pro Klause Bergera se jedná o opačný proces. Ze zkušeností, jako je proměnění, se postupně rodila víra v Ježíše jako Božího Syna. Ano, podle heidelberského exegety máme před sebou teologický střed Markova evangelia a podivuhodným způsobem se tu potvrzuje předchozí Petrovo vyznání: „Ty jsi Mesiáš.“ (Mk 8,29). Z úbočí hory, po němž sestupují učedníci se svým Mistrem, nám Marek před očima narýsuje velký oblouk směřující až k zmrtvýchvstání Syna člověka. Scéna proměnění připomíná Bergerovi prostřednictvím pohledu jeho oblíbené kanonické typologické exegeze starozákonní setkání Boha s Mojžíšem na hoře Sinaj. Theofanie na Sinaji a dar Desatera Mojžíšovi se na hoře proměnění naplňuje v zářivé osobě Ježíšově a ve sdělení „Toto jest můj milovaný Syn, toho poslouvejte“, jež Berger považuje za očima a ušima zachytitelné poselství shůry – typickou teofanii. Už ne Mojžíš s deskami Zákona, ale osoba, ke které je možno se přimknout, bude cestou ke společenství s Bohem. A ještě jednou Ježíš pro našeho autora překoná Mojžíše: když místo krve obětního zvířete spojí člověka s Bohem obětí vlastní krve. Svým vzkříšením se tak stane panovníkem Božího království, velikonočním vládcem proměněných srdcí.⁴⁰²

Pro Bergera je proměnění osou evangelia, událostí, jež svérázně a pro sebe velmi typicky definuje jako mystickou, jejíž velevýznamnou legitimitu v dobovém kontextu dosvědčují dva svědci, totiž Mojžíš a Elijáš.⁴⁰³ Nejedná se dle jeho mínění o formu velikonoční vize, nýbrž o teofanii. Právě předvelikonoční teofanie spolu se zázraky a proroctvími spoluutvářely příběh

⁴⁰¹ Srov. Berger 2013, 92n.

⁴⁰² Srov. Berger 2004, 68–74.

⁴⁰³ Srov. Bouma 2011, 114–117.

pozemského Ježíše a téměř „organicky“ přešly ve vzkříšení a teofanie velikonoční. „Velikonoční datum tu není, ostatně jako téměř vždy, hranicí, kterou je třeba brát přespříliš vážně,“ vysvětluje náš autor.⁴⁰⁴

c) Vzkříšení jako historická událost

Jakkoliv náš autor zajímavým způsobem překlenuje „velikonoční příkop“ zdůrazňováním teofanického rozměru pozemského Ježíše na jedné straně a pro teologický mainstream velmi překvapivým „utlumováním“ významu Velikonoc na straně druhé, zakončíme výběr jeho systematizujících podnětů akcentem na historicitu Ježíšova vzkříšení. Podle něj totiž vzkříšení patří do dějin, neboť se odehrálo v čase a prostoru. Jen tak je srozumitelné, že mělo i dějinné následky a mohutné účinky jako kupříkladu život učedníků vedoucí až k mučednické smrti. Vzkříšení má pro Klause Bergera tělesný rozměr, jenž se projevuje nejen v „prázdném hrobě“, ale určuje též identitu Vzkříšeného, jakkoliv se učedníci setkávají s tělem proměněným. Důrazem na historicitu vzkříšení podtrhuje náš autor skutečnost, že se jedná o událost, a nikoliv pouze o myšlenku. Raně křesťanská antropologie velí nahlížet na Ježíšovo vzkříšení jako na tajemství, jehož se lze dotknout (1 J 1,1–4), neboť „dotknutelnost“ je základním parametrem vyplývajícím z inkarnace a zároveň odlišující známkou oproti doketismu. Právě zdánlivost těla odporuje křesťanskému obrazu Boha a je pro Bergera neblahou implikací exegeze 19. a 20. století. Náš autor si je však vědom, že vzkříšení zůstává z hlediska historie přece jenom velmi delikátní a speciální záležitostí a doporučuje opatrnou formulaci: „Ježíšovo vzkříšení není nástroji historické vědy kontrolovatelné či rekonstruovatelné dění všedního dne.“⁴⁰⁵

Heidelberský exegeta doporučuje vyhýbat se výrokům problematizujícím dokazatelnost vzkříšení, neboť existuje celá řada událostí, již je možno uspokojivě vysvětlit jen na základě předpokladu dějinné události zmrtvýchvstání, a to přesto, že díky nepředstavitelnosti tohoto tajemství selhává biologicko-antropologický přístup k fenoménu Ježíšova vzkříšení, jež zůstává svou povahou „neveřejné“ a přístupné jen vyvoleným svědkům. Svými účinky se řadí mezi ony tajemné události, jež se z obvyklého běhu dějin vymykají, a přesto v nich zanechávají své stopy, otisky a následky. Berger v této souvislosti jmenuje vzkříšení Lazara či uzdravení slepého od narození.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Srov. Berger 2002, 162.

⁴⁰⁵ Berger 2002, 80n, zde 81.

⁴⁰⁶ Srov. Berger 2002, 81; Srov. Bouma 2011, 99–102.

5. Závěr

Přistoupíme nyní ke stručnému zhodnocení myšlení našich autorů ohledně probíraných témat. Každý z našich teologů může být nyní vystaven pohledům svých kolegů a vtáhnut do dialogu s „konkurenčními“ přístupy k velikonoční problematice. Základním stavebním kamenem naší práce je bezesporu kapitola první, která se věnuje velikonočním tezím H. Verweyena, jak jsme tuto problematiku zpracovali již v publikaci *Problémy se Vzkříšeným*. K aktualizovaným páteřním statím této práce z roku 2015 přidáváme prohloubenou sondu do myšlení hlavního Verweyenova kritika H. Kesslera. Ten v první kapitole zdařile oponuje Verweyenovým tezím, v kapitole druhé získává svůj vlastní prostor, když vyjasňujeme jeho vlivný názor na velikonoční problematiku, zejména koncept vzkříšení ve smrti včetně jeho antropologických a eschatologických implikací a konsekvencí. Verweyenův kritik Kessler je sám následně vystaven kritickému tlaku Josepha Ratzingera, který v našem textu dostává prostor především jako vyprofilovaný kritik modelu *Auferstehung im Tode*. Cílem našeho snažení bylo totiž mimo jiné právě propojení jednotlivých autorů, byť mnohdy kritické až konfrontační. Ratzinger polemizuje s Kesslerem, ten zase s Verweyem. Stále znovu se ukazovalo, že filozofické předporozumění a teologická hermeneutika určují styl i výsledky biblické exegeze, problematiku vzkříšení nevyjímaje. Pokusili jsme se postavit vedle sebe čtyři odlišné a zajímavé styly biblického výkladu, teologického myšlení i filozofického ukotvení. Naši čtveřici doplnil Klaus Berger, který zaujal výrazně kontrastní přístupy zejména k Verweyenově návrhu. Nyní se pokusíme stručně zhodnotit přínosy a limity jednotlivých autorů ve věci velikonoční problematiky, a to vždy ve vazbě k ostatním, ať už bude vyslovena explicitně či skrytě.

5.1. Zhodnocení přínosu H. Verweyena

Pro Verweyena velikonoční víru dostatečně zdůvodňuje již samotný Ježíšův život. Pozemský, tj. předvelikonoční Ježíš ji svým učedníkům nabídnul dostatečně a potvrdil přesvědčivě, proto velikonoční vize autor pro ni nepovažuje za skutečný ani adekvátní důvod. Verweyenovy názory jsme představili v jeho slavných velikonočních tezích. Autor sám se zaměřuje na vnitřní dynamiku člověka, již zkoumá pomocí transcendentální analýzy a snaží se doložit, že se na kříži událo plné a definitivní zjevení. Freiburský teolog je přesvědčen, že

zdůvodnění víry nelze vystavět na nadpřirozeném „vlamování“ Boha do světa. Mezi Velkým pátkem a Velikonocemi zeje epistemologická průrva, která činí ze zjevení Vzkříšeného z hlediska teodiceje, ale rovněž christologicky, apologeticky i gnozeologicky nepoužitelný „materiál“. Pozemského Ježíše hledá Verweyen v bultmannovském stylu: Zázraky, teofanie, proctví a proměnění na hoře považuje za mytologické, resp. literární vyjádření autorovy fascinace Ježíšem. Vzkříšení označuje za nešťastnou metaforu odvádějící od jádra Ježíšova strhujícího příběhu. Zmrtvýchvstání už podle Verweyena nenabízí současnému člověku existenciální hodnotu, proto svými tezemi ukazuje na pozemského Ježíše a jeho vydání se pro druhé. Ježíšova radikální proexistence až k sebevydání na kříži se pak freiburskému teologovi vyjevuje jako přesvědčivě kompatibilní ke struktuře lidské existence, jak ji odhaluje svou transcendentální metodou. Shoda výsledků teologicko-filozofické analýzy lidského určení a Ježíšova *traditio* pro druhé zakládají Verweyenovu poněkud rozmlženou velikonoční víru.

Hlavní předností Verweyena přístupu k velikonoční tematice, tj. k problematice Ježíšova vzkříšení a zdůvodnění víry v ně, spočívá dle našeho názoru ve snaze o přiblížení křesťanství dnešnímu člověku. Ve prospěch křesťanské víry nechce argumentovat Ježíšovými zázraky či vzkříšením, ale jeho existencí pro druhé až k smrti. V tomto zaměření můžeme najít jistou podobnost s apologiemi prvních křesťanských staletí, kdy za argument platila svatost Ježíšových následovníků.⁴⁰⁷ Verweyen chce v křesťanství posunout akcenty takovým způsobem, aby bylo srozumitelné pro současného západního člověka, jak mu náš autor rozumí. Hlavní důrazy proto klade na příběh pozemského Ježíše a na jeho sebevydání na kříži. Novozákonní pojmy a metaforiku vyjadřující přesvědčení, že Ježíšova smrt byla přijata Bohem a že je živý, považuje za problematickou a spíše zavádějící. Kritizuje metaforu vzkříšení a tradičně pojatý obsah tohoto pojmu. Velikonoční víru – tedy to, že je Ježíš u Boha –, vidí dostatečně zdůvodněnou v Ježíšově bytí pro druhé a ve strhujícím způsobu, jak přijímá smrt. Jeho význam pak spatřuje zejména v tom, že spouští „řetězovou reakci“ – *traditio* – života a umírání pro druhé v jistotě, že bude přijato Bohem. V evangeliích popisovaná setkání učedníků se Vzkříšeným považuje za problematická a záměrně je izoluje od celku Ježíšova příběhu. V souvislosti s velikonočními vizemi pak vyslovuje své tři teze, v nichž kritizuje velikonoční zjevení z pohledu teodiceje, christologie a gnozeologie. Pokud by někdo v otázkách utrpení nevinného argumentoval vzkříšením (doloženým zjevením Vzkříšeného učedníkům), dopouští se dle Verweyena pozdního a podivného utěšování (1. teze). Jestliže by někdo považoval za rozhodující moment vstupu Boha do dějin právě zjevování Zmrtvýchvstalého, prohršel by se

⁴⁰⁷ Srov. Dulles 2005, 27–90.

proti inkarnačnímu dogmatu, neboť by si vypomáhal supranaturálními a zázračnými jevy, a neuměl by získat poznání, že Ježíš je od Boha, pochopením jeho pozemského života a velkopáteční smrti pro druhé (2. teze). Poslední důvod, proč považuje velikonoční zjevení za defektní složku novozákonního svědectví i křesťanské víry, je povahy gnozeologické. Dle freiburského profesora je totiž nelegitimní učinit bezpodmínečné rozhodnutí víry na základě vypůjčeného svědectví, které jsme sami nemohli zakusit. Pokoušeli bychom se o nemožné: získat jistotu jako „učedníci druhé ruky“ (3. teze).⁴⁰⁸

V mnohém ohledu podnětný pokus Hansjürgena Verweyena, ve kterém chce zohlednit mentalitu současných lidí, jak byla utvářena novodobou kritikou náboženství (Nietzsche, Lessing a další), podněty velkých spisovatelů (Dostojevskij, Camus a další) a filozofů (Fichte, Blondel a další), považujeme však za závislý na problematických filozofických východiscích, neadekvátní exegezi a jako celek za teologicky neudržitelný. Trojí reakci na Verweyenovy velikonoční teze našel čtenář již v první kapitole, ve které nám byl průvodcem zejména významný německý teolog Hans Kessler. Verweyenovi vytýkáme zejména způsob, jakým užívá transcendentální metodu. *Nexus mysteriorum* je přílišným tlakem této apriorní metody částečně deformován a způsobí v jeho fundamentálněteologickém návrhu výpadek eschatologie, a dále absenci adekvátního trinitárního rámce. Identifikovali jsme též jisté charakteristiky deficitní adopcionistické christologie doprovázené dualistickou antropologií.⁴⁰⁹

5.2 Zhodnocení přínosu H. Kesslera

Kesslerova kritika Verweyenových tezí se v průběhu desetiletí stala do jisté míry jeho pozitivním profilem, který můžeme charakterizovat následovně: Kessler hájí názor, že po ukřižování byla k překonání diskontinuity, kterou způsobilo, nutná nová zjevitelská iniciativa, a to zejména ze dvou důvodů. Jedním byla brutalita Ježíšova procesu, druhým absence adekvátního interpretačního rámce na straně učedníků, neboť ideu trpícího mesiáše tehdejší judaismus neznal. Kessler, jenž je velmi zdrženlivý ohledně Božího působení ve světě, chápe velikonoční zjevení jako věřící pohled na nabídnutá mimosubjektivní znamení, jež byli učedníci připraveni pochopit jako znamení živého a k nim se sklánějícího Krista. Náš autor, i když považuje velikonoční impuls za rozhodující, nesdílí názor, že by měl podobu vizuální,

⁴⁰⁸ Srov. Bouma 2015, 88n.

⁴⁰⁹ Srov. tamtéž, 89n.

bezprostřední či dokonce tělesné zkušenosti se samotným Vzkříšeným. Velikonoční „něco“ obnovilo víru učedníků a otevřelo rovněž horizont křesťanské naděje, nicméně by bylo fundamentalismem představovat si, že se jednalo o osobní setkání ve stylu evangelijních velikonočních vyprávění.

Kristovo vzkříšení nemá pro Kesslera tělesný rozměr; časový údaj ve větě „třetího dne vstal z mrtvých podle Písma“ neplatí, jedná se však o reálnou událost, díky níž dostává Ježíšova vyvýšená existence soteriologický rozměr a hlavně – a zde je klíčový rozdíl oproti Verweyenově metodě – vzkříšení je interpretováno trinitárně. Boží milostí podporované interpretační úsilí učedníků čerpá z velikonočních imanentně psychologických zážitků inspiraci pro christologii i eschatologii. Pro Kesslera hrají velikonoční „vize“ – opět ve výrazném kontrastu k Verweyenovi – zásadní roli ve víře v posmrtný život, který si náš autor představuje jako *leiblich*: Bůh zachytí před pádem do nicoty nejen identitu člověka, ale dovrší i jeho příběh a vztahy, ve kterých žil. Kessler je přesvědčen, že Kristovo vzkříšení předznamenává eschatologickou budoucnost křesťana a tvoří nanahraditelný, vítaný a vytoužený horizont. Kessler rozporuje názor freiburského kolegy, že naděje na posmrtnou existenci znehodnocuje život člověka na pouhý čas zkoušky a nastoluje chybné myšlení určované vypočítavou logikou odměny, resp. odplaty. Kessler naopak zvýrazňuje průnik mezi událostí Ježíšova vzkříšení a existenciální nadějí, jež obohacuje i život moderního člověka. Rovněž palčivý problém teodiceje (opět v kontrastu k první Verweyenově tezi) posouvá vzkříšením otevřená eschatologická perspektiva do nového světla.

Jako zásadní Kesslerův přínos k tématu velikonoční víry jsme identifikovali již zmíněné pochopení trinitárního přesahu tajemství vzkříšení: Ježíš se tu prokazuje jako Boží Syn, Pán a dárce Ducha. Další přidanou hodnotu oproti Verweyenově návrhu spatřuji i v Kesslerově aktivní soteriologii. Ta se opírá o Kristův kříž, který je však víc než exemplární ukázkou sebevydání, a právě díky vzkříšení činí z Ježíše prostředníka spásy. Kessler tedy považuje velikonoční zjevení za konstitutivní zkušenost prvotní komunity, samotné vzkříšení se však vymyká jakémukoli smyslovému vnímání a empirickému ověření; tělesný rozměr a prázdný hrob nehrají v Ježíšově vzkříšení roli. Tento děj se odehrává na kříži – náš autor se hlásí k modelu vzkříšení ve smrti se všemi konsekvencemi, které se odrážejí v teologii dějin a eschatologii. Dříve, než vystavíme protagonistu druhé kapitoly závěrečné kritice bavorského papeže, je třeba vyzdvihnout jeden charakteristický a velmi sympatický rys Kesslerovy metody, totiž mezioborovou spolupráci. Ve vysoce hodnocené publikaci *Auferstehung der Toten. Ein*

*Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaft*⁴¹⁰ shromáždil jakožto editor ke společným úvahám nejen religionisty, biblisty a teology, ale též filozofy, fyziky a lékaře. Obzvlášť cenná se zdá být exaktně koncipovaná kapitola věnovaná zážitkům blízké smrti, kterou připojil psychiatr M. Schröter-Kunhardt.

5.3 Zhodnocení přínosu Josepha Ratzingera

Podle Josepha Ratzingera Ježíšovo veřejné působení s mocí a autoritou a zejména jeho synovský přístup k Bohu vedly ke konfrontaci s chrámovými elitami ohledně otázky jeho identity a poslání. Ukřižování pak zpochybnilo Ježíšem vznesený nárok, že se v jeho osobě a aktivitě naplňují Písma, neboť bylo vnímáno jako symbol prokletí Bohem. Učedníci, kteří Mistra už za jeho života uznali jako Mesiáše, nerozuměli utrpení Syna člověka. Kalvárie tak způsobila jejich hlubokou teologickou krizi (L 24,13–24). Ratzinger zdůrazňuje – podobně jako Kessler –, že raná křesťanská tvrzení o vzkříšení Ukřižovaného nelze odvodit z dobového židovství, a navíc přidává důležitý argument, že finální vzkříšení jedné osoby bylo něčím zcela nečekaným. Kredibilitu velikonočních zjevení tedy dokládá skutečnost, že vzkříšení jedné osoby jako anticipace vzkříšení všeobecného nemohli učedníci odvodit ani z dobového judaismu, ani z Ježíšových slov (u Mk 8,31; 9,31; 10,33n). Náš autor proto rozhodně neguje interpretaci velikonočních zjevení jako pouhé změny vědomí či završení obrácení. Velikonoční zkušenost jako „pochopení“ Ježíšova příběhu neodpovídá novozákonnímu svědectví o velikonočních zjeveních (zde jsou učedníci naopak kritizováni, že nic nepochopili). Až do tohoto bodu můžeme konstatovat shodu mezi Ratzingerem a Kesslerem týkající se významu vnějšího velikonočního impulsu.

Ratzinger je však připraven evangelním svědectvím o zjevení Vzkříšeného mnohem více důvěřovat. Má za to, že přes řadu neharmonizovatelných rozdílů tu jsou zaznamenány prožitky prvotních svědků. Identifikuje společnou strukturu těchto zkušeností: Ježíš se ukazuje, Ježíš na učedníky mluví, Ježíš s učedníky jí. Vzkříšený přichází z Boží sféry, z jiného života, jenž nepodléhá zákonům hmoty a smrti, zůstává však plně tělesný. V této důvěře v evangelisty se blíží Klausu Bergerovi, který doporučuje čtenáři Nového zákona hermeneutiku důvěry. U Josepha Ratzingera nelze přehlédnout ještě významnější metodologické rozhodnutí: církevní

⁴¹⁰ Srov. Kessler 2004.

hermeneutiku interpretace Písma. Ta se projevuje zejména dvojitým způsobem: kanonickou exegezí a četbou Písma v kontextu církevní Tradice. Ratzinger se domnívá, že Bible sama zakazuje biblicismus a že ke správnému porozumění jejím textům teolog dochází četbou Písma samotného v tradici církevních otců, koncilů, tedy nejobecněji řečeno v souvislostech nauky, života a bohoslužby církve. V otázkách velikonoční problematiky se to projevuje – v prudkém kontrastu ke Kesslerovi – v jednoznačném antropologickém rozhodnutí, jež se hlásí k dualitě, resp. polaritě člověka. Obhajobou tradičního pojmu „duše“ protestuje proti modelu vzkříšení ve smrti a potažmo i proti názoru, že vzkříšení se událo už na Velký pátek.

Ratzinger tedy jednoznačně odmítá představu modelu „vzkříšení ve smrti“, v níž nevidí místo pro spásu materie a tělesnosti. Podle jeho mínění je právě nesmrtelností duše garantováno skutečné vzkříšení těla. Kesslerem reprezentovaná teorie, tvrdí Ratzinger, rovněž individualizuje křesťanskou naději, neboť lidé vstupující smrtí do naprostého konce času přetrhávají své pouto s dějinami a ty jako takové míří nenaplněné do prázdna, aniž by paruzie byla jejich integrální součástí a vyvrcholením. Pro Ratzingera Ježíšovo vzkříšení není s jeho smrtí ani identické, ani synchronní, ani není její interpretací bez opory ve svébytných událostech, jež zanechaly stopy v dějinách. Při srovnání s Kesslerem a Verweyem nelze nevidět, jakým způsobem se Ratzingerova představa Ježíšova vzkříšení promítá do náhledu na paruzii: je patrné, že Kristovo materii zahrnující dějinné vzkříšení úzce koresponduje s rovněž dějinným a kosmickým eschatonem. Ten, po němž o velikonoční neděli zůstal prázdný hrob, znovu přijde v poslední den a dovrší stvořený čas a hmotu, dějiny i svět.

Jak jsme zmínili na počátku tohoto závěrečného shrnutí, Ratzinger je fascinován Ježíšovou vertikálou; nejdůležitější je vztah s Otcem, tajemství Syna. Ten, kterému Ježíš říkal „Abba“, vzkříšením Ukřižovaného vyjevuje, že Ježíšův život byl lidským životem Božího Syna. Díky vzkříšení je Ježíš poznáván a adorován jako Syn Boží (Řím 1,3n). Velikonoční tajemství zjevuje vnitřní život Boha jako Otce, Syna a Ducha svatého. Tělesné zmrtvýchvstání potvrzuje a plně zjevuje, že Ježíš je od Boha a že sám je Bůh.

Ve třetí kapitole se tedy poprvé setkáváme s autorem, jemuž je vlastní teologicko-gnozeologická kategorie *tradice* a učitelská služba v církvi (*magisterium*), a tyto momenty metodologicky zapojuje do své teologické práce. Zde spatřuji výrazný rozdíl v mentalitě oproti protagonistům prvních dvou kapitol. Jakkoliv není náš autor nekritický ani uzavřený historické exegezi, domnívám se, že jeho hlubokým přesvědčením je vize vývoje nauky církve bez nepřekročitelných cézur a diskontinuit. Při vši badatelské svěžesti, jež shledávám v jeho

textech, považují jeho tradiční metodu spočívající ve vyvažování historické kritiky a kanonické exegeze, četby Nového zákona na pozadí Starého zákona a úzkého sepětí víry a rozumu v otázkách velikonoční víry jako funkční a inspirativní.

5.4 Zhodnocení přínosu Klause Bergera

Metodu heidelberského novozákoníka charakterizuje vniřně soudržný přístup. Typická je pro něj hermeneutika důvěry, v rámci níž chce být novozákoním textům loajální a nebojácně „kritizovat kritiku“, zejména kritiku historickou, a dále hermeneutika cizosti, jež chce ponechat v Novém zákoně vše rušivé, nesrozumitelné a snad i pohoršlivé. Ve své dizertaci jsem poukázal na přednosti a slabiny Bergerova radikálního historismu, jež se projevuje i ve velikonoční tematice. Ve své poslední dekádě, zcela v souladu s naším odhadem z roku 2011, si Berger dál osvojoval církevní a liturgickou hermeneutiku výkladu Písma a obě gigantická díla z minulé dekády to dokazují. Nevidí problém sáhnout ve svém *Komentáři k Novému zákonu* do pokladnice východní liturgie či do cisterciácké spirituality. Přesto si podržel svůj nejcharakterističtější rys, jímž je – pracovně řečeno – metoda „rozšířeného kánonu“. Jako nikdo jiný používá při své exegezi starozákonní a novozákonní apokryfy a veškerou intertestamentární literaturu. Není tedy divu, že kupříkladu při komentování velikonočních míst v evangeliích hojně pracuje jinak s dosti pohrdaným *Petrovým evangeliem* atp.

Berger poněkud zavádějícím způsobem hovoří o mystických faktech, mezi něž řadí velikonoční vize, jež je nakloněn vnímat spíše jako protokolární záznam o schůzce než teologickou produkci komunity. Ratzinger, který se jinak nezdráhá prokazovat Bergerovi obdiv a jenž ho také zařadil na prestižní listinu oblíbených autorů ve své trilogii *Ježíš Nazaretský*, ho však správně opravuje, když říká, že při velikonočních vizích nemáme co do činění s mystikou, jelikož Vzkříšený se ukazuje tělesným způsobem. Berger však na konfúzním termínu trvá a vnímá jej jako dobře spojitelný se svou afinitou ke smyslově vnímatelným projevům Boží lásky, za něž považuje zejména Ježíšovy zázraky, ale také proměnění a v neposlední řadě i Ježíšovy velikonoční „návštěvy z nebe“.

Náš autor je přesvědčen o podstatném stupni kontinuity mezi předvelikonočními a povelikonočními uředníky, kteří díky obecné židovské víře v ospravedlnění eschatologických

mučedníků a proroků a pomocí Ježíšových výroků (Mk 9,31; 14,25; 8,31; 10,33–34) přijali zjevení i prázdný hrob spíše jako bonus než rozhodující argument k získání velikonoční víry.

Klaus Berger u velikonočních vizí (a dokonce i u proměnění) zdůrazňuje, že se tu děje něco zvenku, ze strany Boží, ze sféry nadpřirozeného – „*von aussen her*“ –, a jak jsme právě zmínili, poněkud zavádějícím způsobem označuje velikonoční perspektivu za mystickou a nepřiměřeně zvětšuje průnik mezi těmito jistě souvztažnými gnozeologickými rovinami.⁴¹¹

Berger platí za odborníka na dějiny náboženství a často se ohrazuje proti nepatřičným starověkým paralelám ke křesťanství. Celsův argument, že apoštolové svou víru oděli metaforikou vegetačních božstev (Dionýsos, Isis, Osiris), považuje za nefunkční z následujících důvodů: Ježíš za první žil; za druhé jednou provždy vstal; a koneckonců se v Palestině 1. století kulty umírajících a znovu rodících se božstev nevyskytovaly. Pro heidelberského exegetu katalyzují velikonoční víru dva momenty: setkání učedníků se vzkříšeným Pánem a sekundární negativní podpůrný argument, jímž je prázdný hrob.

Náš autor, který rád obhajuje historicitu evangelních zpráv, dobře ví, že texty se zprávami o zjeveních Vzkříšeného varíují. Neshodnou se ani v základních údajích, kde se setkání udála, kdo se jako první se Vzkříšeným setkal a co při nich bylo řečeno. Bergerovi však tyto variace několikanásobně potvrzují, že se zjevil Marii Magdaléně, Petrovi a „jedenácti“. Zjevení však pro Bergera nejsou dominantním důvodem pro učednickou víru v Ježíše, spíše stojí v kontinuitě se zázraky a teofaniemi před Velikonocemi.

Náš autor ví, že vzkříšení dává věrohodnost významu velikonoční víry, a tento eschatologický, soteriologický a trinitární rozměr často rozvíjí. Jakkoli Berger platí za radikálního historistu, který podtrhuje, že je třeba naslouchat vnějšímu, veřejnému hlasu Nového zákona (Petr, Pavel, Marie Magdalena), ve svém bestselleru *Jesus* odhaluje, že rozumí i vnitřním hlasům, které nám ukazují, jak víra ve vzkříšení hluboce rezonuje s nejhlubšími zkušenostmi a posledními touhami člověka. Naslouchání historii nám umožní vyhnout se *wishfull thinking*, naopak citlivost k niterné zkušenosti nás učí, že nelze najít víru v pouhé historii.

Povahu velikonočních zjevení charakterizuje Berger v několika bodech: nebyla přístupná nezainteresovaným pozorovatelům; byla revelací, jež potvrdila eschatologický a

⁴¹¹ Srov. Ratzinger 2011, s. 173.

christologický význam Ježíše, a dále povolala adresáty k misi skrze jedinečnou zkušenost, která nebyla pouze vnitřní, nýbrž i vnější a vizuální.

5.5 Pokus o závěrečné shrnutí

Nyní se pokusíme předložit návrh vyváženého zdůvodnění velikonoční víry, a to se zvláštním zřetelem na její obsah. Nejprve se budeme věnovat jazyku, kterým Nový zákon hovoří o velikonoční víře (5.5.1), v následující pasáži pak rozvedeme tradiční přesvědčení, že velikonoční víra má svůj základ v realitě Ježíšova vzkříšení a není výsledkem teologické produktivity prvotní komunity (5.5.2). Posléze obrátíme pozornost k samotným velikonočním zjevením jakožto historickému a teologickému fenoménu (5.5.3), abychom následně pojednali specifika a charakteristiky tajemství Ježíšovy oslavené tělesnosti (5.5.4). Zakončíme pohledem na velikonoční tajemství – *mysterium paschale* –, ve kterém kříž a vzkříšení tvoří rozlišitelnou jednotu, nestojí proti sobě, nekonkurují si, ale mohou být nahlíženy jako vrcholná výpověď o Ježíšově výsostné identitě Pána a Spasitele, a dokonce kontemplovány jako určující pro křesťanský, tj. trinitární obraz Boha (5.5.5).

Každý z výše popsaných kroků páté kapitoly má explicitní nebo implicitní souvislost s přínosem či limity vybraných autorů.

5.5.1 Teologická metaforika velikonoční víry

V přirozeném spektru zkušeností neexistuje na rozdíl od zjevení Vzkříšeného pro Ježíšovo vzkříšení Otcem žádná analogie.⁴¹² Je tedy třeba přísně rozlišovat mezi *událostí* vzkříšení, jež – jakožto tento svět transcendingující mystérium – nemá obdoby,⁴¹³ a *zjevením*

⁴¹² Kessler považuje za zkušenosti analogické k velikonočním vizím např. vyvolení proroka Izajáše z Iz 6 (srov. Kessler 2002, 497) nebo víze křesťanské mystičky Terezie z Avily (srov. Kessler 2002, 427). Ratzinger duchaplně vysvětluje, v jakém smyslu mohou být nápomocné některé teofanie ze Starého zákona: Boží zjevení Abrahámovi v háji Mamre (Gn 18,1–33), setkání Jozua s mužem s vytaseným mečem (Joz 5,13nn) a oba příběhy o Gedeonovi (Sd 6,11–24) a Samsonovi (Sd 13). Srov. Ratzinger 2011, 172n.

⁴¹³ Necháváme stranou – pro katolickou a ortodoxní teologii významné – tajemství nanebevzetí Ježíšovy Matky, jen poznamenejme, že dogma o nanebevzetí implikuje oslavení ženské „edice“ lidství, jak ji v dokonalé podobě ztvárňuje Maria (srov. Pospíšil 2004, 51nn) a je vnímáno jako potvrzení principu, že Kristus je „počátek, prvorozený z mrtvých“ (Ko 1,18) a díky němu budou ze smrti vyvedeni i další.

tohoto vzkříšení, jež může mít určitou podobnost s některými mystickými a duchovními zkušenostmi.⁴¹⁴ Kvůli jedinečnosti a neanalogičnosti Ježíšova zmrtvýchvstání vzniká problém, jaké pojmové a výrazové prostředky užít, abychom tuto tajemnou realitu ani existencialisticky neredukovali, ani fundamentalisticky nezvěčňovali. Principiálně platí, že všechny teologické pojmy jsou stejně jako veškerá lidská řeč odvíjeny od smyslové zkušenosti se světem; bude tomu tak i u mystéria Ježíšova vzkříšení. Abstraktní myšlení pak umožňuje přenést jejich obsah do metaforické roviny: tyto pojmy potom „fungují“ v přeneseném slova smyslu.

Hovoří-li Verweyen o tom, že novozákonní velikonoční terminologie je překážkou a blokuje přístup k věci, o níž jde, je třeba se ohradit a trvat spolu s Kesslerem a dalšími na opaku. Přes určité rozdíly související se specifiky jazyka – němčina totiž termínem *Auferweckung* konotuje i obraz probuzení (nejen vzkříšení) – můžeme u češtiny i němčiny konstatovat, že slovo tu smysluplně naznačuje význam, jinými slovy realitu přibližuje, i když ona ze své podstaty překračuje naše chápání.⁴¹⁵ Slovo se tu stává smysluplným ukazatelem a směrovkou. Metafora vzkříšení, povstání z mrtvých nebo vyvýšení je v Novém zákoně srozumitelně použita k označení *diskontinuity* mezi Ježíšovou smrtí na jedné straně a zkušeností apoštolů, že Ježíš z moci Boží žije, na straně druhé. Nehybnost spánku je tu nadčasově srozumitelným obrazem bezvládnosti mrtvého těla, a tudíž i zpodoběním smrti samotné. Naopak povstání spícího či vzkříšení omdlelého prezentují aktivní bytí a uplatňování svobody, čímž se stávají jasným znamením života. Hovoříme-li o z-mrtvých-vstání či z-mrtvých-vzkříšení, používáme slova z běžného života jakožto slova obrazná, abychom vyjádřili pro nás nepředstavitelné dění. Prostřednictvím této metafory chceme vypovídat o skutečnosti, která naši zkušenost přesahuje, ale tím se nestává méně reálnou ani naprosto a úplně nekomunikovatelnou.⁴¹⁶ Totéž dění, které popisujeme metaforou zmrtvýchvstání či vzkříšení, je v Novém zákoně označováno i jinými výrazy: „obživen“ (1 P 3,18), „vyvýšil“ (Fp 2,9; Sk 2,33; 5,31), „oslaven“ (J 7,39; 12,16; 17,1), „vystoupil“ (J 20,17) atd. Je známou skutečností, že v Novém zákoně je zmrtvýchvstání a vyvýšení chápáno jako jednota. Pojem „oslavení“ v Janově evangeliu zahrnuje celou „pointu“ Ježíšova příběhu: kříž, vzkříšení a vyvýšení.⁴¹⁷

Můžeme shrnout, že metaforická řeč odkazuje na tajemství, kterého se dotýkáme, přičemž terminologie – christologicky i trinitárně adekvátně – umožňuje jako příčinu dění

⁴¹⁴ Pojem mystický je třeba v naší souvislosti užívat obezřetně.

⁴¹⁵ Srov. Verweyen 1995. Název jeho textu „»Auferstehung«: ein Wort verstellt die Sache“, by se dal přeložit „»Vzkříšení«: slovo, jež špatně označuje pojednávanou skutečnost“.

⁴¹⁶ Srov. Kremer 2000, 144.

⁴¹⁷ Srov. tamtéž, 145.

označit Otce (pasivní vyjádření, např. byl vzkříšen), nebo učinit Ježíše subjektem této události (aktivní vyjádření – vstal z mrtvých). Toto *mysterium stricte dictum* je na jedné straně svázáno s naším světem, na straně druhé jej však překračuje. Právě pro tajemnou a dějiny transcendující povahu této události nemůže být vzkříšení dokazováno a prověřováno jako jiné vnitrosvětské procesy. Přestože kritické myšlení má k dispozici velmi závažné indicie, jež ukazují na věrohodnost svědectví o Ježíšově zmrtvýchvstání – například Ratzingerem zdůrazňovaný, již v nejranějším židokřesťanství proběhnuvší přesun bohoslužebného a shromažďovacího dne ze šabatu na den následující⁴¹⁸ – skutečnost i význam Ježíšova vzkříšení se ukazuje jen tomu, kdo je otevřen osobnímu svědectví o této převratné události.⁴¹⁹

5.5.2 Zdůvodnění velikonoční víry v realitě vzkříšení

V následujících řádcích chceme precizovat obsah pojmu vzkříšení, kolem něhož jsme ustavičně „kroužili“ v předchozích čtyřech kapitolách. Je třeba hájit stanovisko, že v Novém zákoně tento termín není pojmenováním subjektivní interpretace vnitřní zkušenosti, nýbrž označením události, jež má svůj původ vně lidské psychiky a je reálným jednáním Božím. Toto konstatování je důležité, jelikož nám umožňuje správně hermeneuticky situovat vlastní christologický, pneumatologický a eschatologický obsah velikonočního poselství. Dějinné zdůvodnění i teologická analýza tohoto dění identifikují právě *velikonoční zjevení* jakožto impulzy vedoucí k víře v Ježíšovo vzkříšení.⁴²⁰ Z povahy velikonočních zjevení pak jasně vystupuje, že učedníky nemůžeme považovat za halucinacemi či výčitkami ovládnuté jedince, kteří si zážitek posmrtného setkání s Ježíšem navodili sugescí, nebo jim je způsobilo zpracovávání smutku.⁴²¹ Rozhodně také nechápali velikonoční zjevení jako důsledek svého mentálního nastavení, kdy byli psychicky připraveni nalézat dobré důvody, proč by „Ježíšova věc“ měla pokračovat dále.⁴²² Způsob, jakým učedníci *sami* rozuměli svým setkáním se

⁴¹⁸ Srov. Ratzinger 2011, 167n.

⁴¹⁹ Srov. Kremer 2000, 146; srov. též Pospíšil 2006, 57.

⁴²⁰ V této souvislosti je vhodné opět připomenout, že Ježíšův kříž znamenal pro učedníky gnozeologický zlom. Srov. Kern 2000, 163: „Vystavení nahého umučeného k veřejné podívané platilo jako nejzazší zhanobení, jež zřetelně zpečetěovalo jeho sociální vyhoštění a náboženské zavržení.“

⁴²¹ Od konce devadesátých let opakuje G. Lüdemann své teze o neexistenci prázdného hrobu a o velikonočních vizích jakožto důsledku zpracovávání smutku nad ztrátou drahé osoby (*Trauerbewältigung*). Srov. Lüdemann 2002a. Srov. Bouma 2011, 93n.

⁴²² Srov. Marxsen 1976. Verweyen je Marxsenovi velmi blízký v tom smyslu, že vidí novozákonní zprávy jako redakčně zpracované texty, které vypovídají především o svých autorech a jejich teologických a církevních prioritách než o historii jako takové. Srov. Bouma 2011, 148.

Vzkříšeným, ukazuje jednoznačně užití zjevovací formule *opthé* (1 K 15,5; L 24,34). Z tohoto důvodu je velmi důležité provést přesnou analýzu této teofanické formule.⁴²³

Pasivní gramatická forma (pasivní aorist) naznačuje povahu fenoménu. Ježíš Kristus je *subjektem* vidění v tom smyslu, že se sám nechává spatřit a zakusit. Není k dispozici jako jiné objekty, které můžeme pozorovat či zachytit a učinit z nich součástí své přirozené zkušenosti. On sám se naopak nabízí poznání svých učedníků. Ježíš se přibližuje ze sféry Boží skutečnosti na horizont poznání svých učedníků a tato základní zkušenost, totiž že je živ u Otce, spouští *následnou snahu* ji verbálně vyjádřit a intelektuálně reflektovat. Učedníci se nedobírají velikonoční jistoty reflexí zkušenosti s pozemským Ježíšem, jak se domnívá Verweyen a částečně i Berger, nýbrž jde o dynamiku opačnou: kráčejí od ohromujícího *opthé* – setkání se Vzkříšeným – k promýšlení a pochopení Ježíšova života a smrti.⁴²⁴

Aby bylo možné překonat katastrofu Velkého pátku, je třeba, aby se Vzkříšený nechal spatřit. Z charakteru tohoto svobodného vstupu do zkušenostní kapacity člověka vyplývá, že případná otázka, zdali je možné tyto události fotografovat a filmovat, je nepatřičná: „Co se týče fenomenologické dimenze, je vzkříšení zmizením.“⁴²⁵

Verweyenova *de iure* evidence, tedy jakási koncentrovaná rozvaha o celku a smyslu Ježíšova života, spojená s přesvědčením, že Bůh Ježíše neopustil a ve smrti jej k sobě přijal, nespouští prožívání a následné literární zpracování formy „velikonoční zjevení“. Jak upozorňuje Kessler a další, je tento postup logicky i věcně nemožný, jelikož v něm účinek předchází svou příčinu. Podle svědectví Nového zákona vzkříšený Ježíš sám aktivně jedná prostřednictvím zjevení, aby překonal zmatení, úlek, strach a pochybnosti svých učedníků a učednic a velikonočními zjeveními je přivedl ke skálopevné jistotě své blízkosti.⁴²⁶

Víra ve vzkříšení tedy kompletně závisí na christofanii Petrovi, apoštolům a dalším Ježíšovým stoupencům. Víra „učedníků druhé ruky“ se opírá o realitu jejich svědectví – a nejen o ně. Všichni pozdější věřící se setkávají s Ježíšem rovněž osobně, ale nikoliv ve formě teofanie, nýbrž ve svědectví církve a evangelia, ve slově, modlitbě a svátostech.

⁴²³ Není bez zajímavosti, že Pavel, pro něhož je fakt, že Pána viděl Petr, apoštolové i další (včetně něho samotného), klíčovým argumentem ve prospěch vzkříšení, je k náboženským vizím spíše skeptický. Srov. Ko 2,17: „Nikdo vám nesmí upírat (právo na) vítěznou odměnu, nikdo z těch, kdo si libuje v pokořování sebe, v uctívání andělů, kdo je ve viděních jako doma.“

⁴²⁴ Kessler 2000, 479: „Evangelisté neodpovídají ve vyprávěních o velikonočních zjeveních na otázku po Ježíšově zmrtnýchvstání a jeho zjevení prvotním svědkům, ale na navazující otázky již věřících společenství jejich doby.“

⁴²⁵ Sesboüé 1994, 123.

⁴²⁶ Srov. Kessler 2000, 452.

Křesťané se nesetkávají s Ježíšem díky svému vzdělání či jiné přirozené dispozici. Oni ho „vidí“, protože jejich vnímání a pochopení je očištěno a posíleno působením Ducha svatého; vždyť „nikdo nemůže říci »Ježíš je Pán«, leč v Duchu svatém.“ (1 K 12,3). Pojem a obraz Vzkříšeného není vytvořen svébytnou a samostatnou intelektuální činností jedince či komunity, nýbrž je odvozen z překvapivé a nemanipulovatelné zkušenosti sebezjevení a má charakter reakce na tyto fenomény. Tyto intimní, vnějšmu světu skryté události zahajují řetězec dynamických a věrohodných svědectví ve prospěch Ježíšova tělesného vzkříšení.⁴²⁷

Ještě jednou velmi lapidárně řečeno: „Koneckonců, není to víra, která způsobuje vzkříšení, ale obráceně.“⁴²⁸ Přesto nemůžeme dějinné události vyvolávající víru ve vzkříšení oddělovat od víry a naopak: „Dějiny představují fakta, která rozumově zdůvodňují víru, a víra jim zase dává plný smysl.“⁴²⁹

5.5.3 Velikonoční zjevení jako reálně-symbolická znamení

Domníváme se, že velikonoční zjevení není nutné chápat jako zcela mimořádné fenomény bez jakékoliv analogie v biblickém a duchovním světě.⁴³⁰ Stejným způsobem je třeba se dle našeho názoru ohradit proti sugestivním vyjádřením, že zjevení Vzkříšeného přidávají k Ježíšově pokoře a kříži nesourodá gesta demonstrující triumf a moc. Nikoliv. Velikonoční zjevení neruší kenotický charakter Božího zjevení a můžeme jim rozumět jako reálně-symbolickým znamením zvláštního druhu, jež sdělují otevřenému člověku Ježíšovu živoucí blízkost. Prožít a poznat ji mohli ovšem jen ti, kteří ji byli připraveni přijmout. Tato znamení sice nepředpokládají víru ve Vzkříšeného, ale otevřenost učedníků uzнат je jako krok živého Pána do jejich nitra, který je zve do obnoveného vztahu. „Vidění“ učedníků nebylo, jak fundamentalisté míní, jakýmsi vnějším pozorováním, do kterého může vstoupit náhodný kolemjdoucí. Nebylo však – podle chápání redukcionistů – ani pouhým vnitřním nazřením.

⁴²⁷ Srov. Müller 1995, 129.

⁴²⁸ Izquierdo 1999, 483.

⁴²⁹ Tamtéž, 483n. Španělský teolog v této souvislosti zmiňuje mistra teologie vzkříšení G. O'Collinse, který mluví o legitimitě víry v Kristovo vzkříšení, které působí zvenčí (*from the outside*) a zevnitř (*from the inside*). Srov. O'Collins 1993, 33n.

⁴³⁰ Srov. Hvidt 2007. Hvidt 1999.

S Tomášem Akvinským⁴³¹ a P. Rousselotem⁴³² můžeme říci, že velikonoční svědci viděli „darovanýma očima“ Ježíše, který se jim rozhodl ukázat, a tato tajuplná setkání mají velmi reálný obsah a dosah:

„Co se týče vyprávění o zjeveních, je svědectví Nového zákona jednohlasné. Ve všech se tvrdí, [...] že někteří viděli Pána, který se jim zjevil (srov. 1 K 15,5–8). Z vyprávění o zjeveních je možné vyvodit tři esenciální údaje: 1) Ten, kdo se zjevuje, není přízrak, ale setkání učedníků s ním se odehrává za reálných podmínek, v konkrétním čase a prostoru, i když opis vzkříšeného Pána není zachytitelný prostřednictvím čistě lidského vyprávění. 2) Vzkříšený je *tentýž Ježíš, Mistr*, s kterým předtím žili společně; zároveň však se těší *svobodě*, která svědčí o novém a odlišném způsobu života: ukazuje se, kdy chce a komu chce, a není podřízen (jako dříve) fyzikálním zákonům. 3) Rozumí se, že zkušenost se *zjevováním se Páně, byla pro učedníky reálná a fyzická*. Viděli Ježíše, jak to dosvědčuje Tomáš, »*oculata fide*«, tedy darovanou schopností, nicméně autentickým a reálným způsobem. Navíc to, že viděli vzkříšeného Ježíše, je legitimovalo pro posláním stát se svědky vzkříšení (srov. 1 K 9,1). Vlastně zjevení končí misionářským posláním (Mt 28,18–20; Mk 16,15) a příslibem (L 24,49; Sk 1,5), nebo darem Ducha (J 20,23); právě tyto skutečnosti ustanovují učedníky za svědky a dělají z nich apoštoly. Z tohoto důvodu patří k centru křesťanské zvěsti: »Tohoto Ježíše Bůh vzkřísil a my všichni to můžeme dosvědčit« (Sk 2,32).“⁴³³

Učedníci zažili Ježíšovu emblematickou, reálně symbolickou sebezprezentaci a pozvání lásky. Jejich odpovědí byla obnovená důvěra a nezničitelná jistota, jimiž se znovu plně vrátili do vztahu k Ježíši, nově poznanému jako Vzkříšený. Ony velikonoční zkušenosti byly zároveň probuzením k víře i zkušeností v ní.⁴³⁴

Co jsme řekli výše stran povahy velikonočních vizí, souvisí s ústředním a zároveň hraničním fenoménem, kterým je samo Ježíšovo vzkříšení. Ten musíme situovat mezi Skyllou čistě psychologických vnitřních procesů a Charybdis zázračných demonstrací, stejně jako je ho třeba umísťovat do průniku mezi historicky přístupnými jevy na jedné straně a nadčasovou realitou, kterou je sám Vzkříšený a jeho projevy v dějinách na straně druhé. Lapidárně vyjádřeno, vzkříšení Ježíšova mrtvého těla zanechává v historii svoje stopy (prázdny hrob a velikonoční zjevení), ale samo o sobě je skutečností, jež dějiny i kategorie přesahuje. To, co je pomíjivé, se v momentu, kdy se Ježíšův hrob stává prázdným, mění v nepomíjivé – jinak řečeno

⁴³¹ *STh III*, q. 55, a. 2 ad 1: „Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant“.

⁴³² Nelze nezpomenout Rousselotovy „Oči víry“ (*Les yeux de la foi* z roku 1910). Rousselotova myšlenka, kterou bychom mohli jednoduše vyjádřit jako přesvědčení, že v procesu intelektuálního poznání duchovních skutečností nelze oddělovat milost, vůli a rozum, je důležitá i pro tak speciální záležitost, jako jsou setkání učedníků se Vzkříšeným. I zde – abychom použili klasickou terminologii – nelze nabýt jistoty ohledně *fides quae* mimo milostí nesený akt *fides qua* (identický s *lumen fidei*).

⁴³³ Izquierdo 1999, 496n.

⁴³⁴ Srov. Kessler 2002, 498.

– v „tělo zduchovnělé“, jak Pavel poznamenává s ohledem na všeobecné vzkříšení při parusii (1 K 15,42nn).⁴³⁵

Díky kategoriální neuchopitelnosti Kristova vzkříšení se stává srozumitelným, proč mají velikonoční zjevení charakter paradoxního znamení.⁴³⁶ Odkazují totiž na realitu, jež přesahuje naši poznávací kapacitu. Vzkříšený je nejprve nepoznán (srov. L 24,16; J 20,14n; 21,4; Mk 16,12n), s jistotou však rozpoznán později. Učedníci zakoušejí radost a bázeň, pochybnosti i údiv plný prvotní nevíry (srov. L 24,37n.41; Mt 28,8.17). Marie Magdalská i emauzští učedníci s ním mluví, aniž by ho poznali, než jim to umožní Ježíš sám (srov. J 20,14n; L 24,16–19). On sám se přibližuje i odstupuje (srov. L 24,31). Této neuchopitelné transcendence se nemůžeme zmocnit, ani ji uchopit do pojmů. Když pak obsah i poselství zjevení mají být sdělovány, vznikají kvůli transcendenci vzkříšení i reálně-symbolické povaze jeho zjevení nutně určité protimluvy, jež také nacházíme v novozákonních svědectvích. Jejich paradoxnost a jistá „neučesanost“ však nic nemění na jejich věrohodnosti, zásadní významnosti a obrovské dynamičnosti, právě naopak.⁴³⁷

5.5.4 Ježíšovo oslavené tělo jako „substrát“ velikonoční víry

V této souvislosti musíme zohlednit speciální problematiku, která se týká oslaveného těla. Ježíšovo vzkříšení není návratem do pozemského života, jak se stalo podle novozákonních svědectví Lazarovi, dceři Jairově či mladému muži z Naimu. Tito tři (a případní další lidé, jež Ježíš vzkřísil během svého veřejného působení) pochopitelně později zemřeli.⁴³⁸ Ježíš není oživen ve smyslu prostého navrácení do života, což není jediné, co je třeba podtrhnout. Druhým momentem je nový způsob Ježíšovy tělesnosti, který patří k „definici“ novozákonních zpráv o Ježíšově vzkříšení.

⁴³⁵ Srov. Scheffczyk et al. 1997, 292–371.

⁴³⁶ Veškeré *revelatio* má sakramentální charakter, tedy povahu znamení. U velikonočních zjevení však toto odkazování „za sebe a nad sebe“, tedy na realitu, jež přesahuje tento svět, nabírá obzvláštní (a paradoxní) intenzity.

⁴³⁷ Srov. Bouma 2013, 32n.72n.

⁴³⁸ Srov. Dulles 2005, 30. Americký kardinál tu upozorňuje na nesmírně zajímavou zmínku u Eusebia, když cituje, co na konci první čtvrtiny 2. století píše křesťanský spisovatel Quadratus římskému imperátorovi. Text je o to významnější, jelikož do císaře Konstantina se křesťané obhajovali především poukazem na křesťanský životní styl, nikoliv na zázraky. „[...] apologetika adresovaná Quadratem císaři Hadriánovi roku 125 n. l. přežila pouze v jediné větě citované u Eusebia v *Dějínách církve* (4.3.1–2). Tento fragment mluví o Ježíšových zázracích a zmiňuje, že některé z osob, které jím byly vyléčeny nebo vzkříšeny z mrtvých, jsou stále naživu. Tento bod je zajímavý, protože Ježíšovy zázraky všeobecně zaujímají v apologetice prvních třech staletí spíše podřadné místo. Křesťané nechťeli, aby jejich víra byla zaměňována za pohanskou magii.“

„Důležité je tedy dvojí vymezení. Ježíš se jednak nevrátil do existence, kterou známe ze zkušenosti a k níž patří zákonitost smrti, nýbrž žije nově ve společenství s Bohem, navždy vymaněný ze smrti. Na druhé straně je důležité, že setkání se Zmrtvýchvstalým jsou něčím jiným než vnitřními událostmi nebo mystickou zkušeností – jsou to skutečná setkání s živým, který má novým způsobem tělo a *zůstává* tělesný. Velice naléhavě to zdůrazňuje Lukáš: Ježíš není, jak se učedníci v první chvíli bojí, »přízrak« nebo »duch«, nýbrž má »maso a kosti« (L 24,36–43).“⁴³⁹

Kvalitativní novost Ježíšovy definitivní situace dobře vystihuje Pavlova věta: „Vždyť víme, že Kristus, když byl vzkříšen z mrtvých, už neumírá, smrt nad ním už nepanuje.“ (Ř 6,9). Je to opět Apoštol národů, který v souvislosti s nadějí učedníků odlišuje tělo pomíjitelné, ponížené a slabé od těla nepomíjitelného, slavného a prostoupeného mocí. Tento rozdíl je důvodem, proč Ježíše někteří učedníci zprvu nepoznali, někteří navzdory zjevení pochybovali, či proč mohl vstoupit do jejich středu zavřenými dveřmi (srov. J 20,19.26). Oslavená tělesnost, jak nám ji představuje Nový zákon, není ani čistě duchovou, ale ani hrubě materiální realitou. Otázka, zdali se jednalo o niterné vnímání nebo smyslové vjemy, není proto přiměřená tajemství oslaveného těla. Bližší představa nám chybí, i když víme, že ke „spatření“ a „rozpoznání“ vzkříšeného Krista je třeba darovaná schopnost („oči“) a že učedníci měli vždy jasný dojem, že Ježíš je plnohodnotně a zcela realisticky a tělesně přítomen. I když jsme uvedli, že zjevení Vzkříšeného nejsou zcela bez dějinných analogií, musíme být vzhledem k jedinečnosti oslaveného těla při hledání použitelných paralel (snad u některých autentických mariánských zjevení) velmi opatrní. Jakkoliv se můžeme domnívat, že texty referující o ujišťování učedníků Ježíšem, že není duch a že má maso a kosti, i „masivní“ scény, kdy jí a pije s učedníky, nejsou novozákonními texty, které by byly prosté apologetických zájmů; vždy se tu samozřejmě předpokládá zážitek vnějšího, osobního a fyzického impulsu.

Hovoříme-li o Ježíšově vzkříšeném těle (resp. o všeobecném vzkříšení při paruzii), je na místě po *kroku tvrzení* (Ježíšovo vzkříšení se určitým způsobem týká jeho těla), silně akcentovat *krok popření* (nevíme jak). *Krok nejvyšší míry* dle našeho mínění velmi dobře učinil Klaus Berger, který s provokativností sobě vlastní hovoří o tom, že ve vzkříšení vstoupí Boží království i do konečků našich prstů.⁴⁴⁰

„Jsou věci, které člověka tak pobuňují, že se stávají zajímavými, tak bláznivé, že přece snad na nich něco bude, tak absurdní, jak se právě často v životě a v dějinách stává. Jaké by to bylo, kdyby mrtvý nezůstal mrtvým a rozpadlý rozpadlým, nýbrž kdyby tím posledním bylo proměnění, příslibení, radost a světlo? Bible však neříká nic menšího než toto: těm, kteří v Tebe věří, bude život změněn, nikoliv vzat.“⁴⁴¹

⁴³⁹ Ratzinger 2011, 173.

⁴⁴⁰ Srov. Bouma 2013, 39.

⁴⁴¹ Berger 2004, 629.

Právě novozákoník Klaus Berger na současné německé a evropské exegetické scéně až polemicky hájí realnost a historičnost Ježíšových zázraků, exorcismů a v neposlední řadě proměněnou tělesnost Vzkříšeného. Zkoumání zážitkové a světonázorové struktury příslušných novozákonických pasáží umožňuje podle tohoto autora vyloučit, že se jedná o privátní, subjektivní či patologické zkušenosti. Spíše máme v těchto případech podle Bergera co do činění se samostatnou oblastí skutečnosti, která se může projevit v prostoru a čase.⁴⁴²

5.5.5 Kříž a vzkříšení jako rozlišitelná jednota

Můžeme tedy shrnout, že vzkříšení není jen jakýmsi noetickým rubem kříže a pouhým poznáním, že Ježíšova smrt na kříži je spásná. Ježíš rovněž nevstal jen do praxe věřících, do společenství, do kérygmatu. Pokud je v těchto segmentech života církve přítomen, je to proto, že on sám je živý. Zmrtvýchvstání je tedy nové reálné dění založené na Kristu, jež místo smrti přináší něco zásadně nového, je děním, jež má vlastní a zcela radikální obsah. Ačkoliv zůstává nepatrným a nenápadným, je nejdůležitějším aktem zjevení Boha v dějinách. Joseph Ratzinger rozpoznává v Ježíšově vzkříšení hořčičné zrnko, nejmenší semínko dějin, a přesto ryzí nový počátek, na který vše čekalo. Zmrtvýchvstání podle něj vstupuje do světa pouze v několika tajuplných zjeveních vyvoleným, ale zároveň je mocným dotekem, událostí převratnou a reálnou, protože přináší novou odvahu a svědectví: Kristus vpravdě vstal z mrtvých.⁴⁴³

Kdyby zůstal kříž bez zmrtvýchvstání, byl by jen znamením Ježíšovy prohry se zaslepeností a násilím. Jen proto, že je Synem Božím, je kříž něčím mnohem větším. Jen díky Velikonocím je kříž znamením vítězství nad lží, nespravedlností, násilím a smrtí. Pro křesťany je obojí skutečné: kříž i zmrtvýchvstání. Právě kvůli realitě obojího by měla být křesťanům cizí fascinace utrpením i Verweyem tak obávaný triumfalismus. Kristův učedník není přitahován utrpením, ale umí je přijmout, protože za temnotami probleskuje vítězství života. Teologie kříže nesmí pohltit vzkříšení, zmrtvýchvstání naopak kříž neruší. Dotýkáme se diferencované jednoty obou pólů velikonočního tajemství, jež má danou následnost, s níž nelze manipulovat. Cesta Ježíšova i cesta jeho následovníků vede stejným směrem: skrze kříž ke světlu.⁴⁴⁴

⁴⁴² Srov. Bouma 2011, 93.

⁴⁴³ Srov. Ratzinger 2011, 160n.

⁴⁴⁴ Srov. Kessler 2002, 504.

Nikdo z našich autorů by jistě nic nenamítal proti tvrzení, že pro první generaci a stejně pro všechny další generace křesťanů nebyl vztah k nazaretskému Mistru jen podnětnou historickou vzpomínkou, ani pouhým inspirativním příkladem, ale v první řadě vztahem k živé a milující osobě, bytostným vztahem k Ježíšovu výsostnému, plně lidskému a plně božskému Ty:

„[...] neboť novost »teofanie« Zmrtvýchvstalého spočívá v tom, že Ježíš je skutečně člověk: že trpěl a umřel jako člověk; že nyní žije nově v dimenzi živého Boha a zjevuje se jako pravý člověk, a přesto od Boha – sám je Bůh.“⁴⁴⁵

Právě proto, že z dimenze živého Boha ve svém Duchu provází Ježíš své učedníky po všechny generace a staletí, může být překonán Lessingův „škaredý široký příkop“ skepse a pochybností.

⁴⁴⁵ Ratzinger 2011, 173.

Seznam zkratek

- CCL Corpus Christianorum. Series Latina
DV Věřoučná konstituce o Božím Zjevení *Dei Verbum*
GS Věřoučná konstituce o církvi *Gaudium et spes*
HFTh Handbuch der Fundamentaltheologie
HThG Handbuch theologischer Grundbegriffe
IkaZ Communio Internationale Katholische Zeitschrift Communio
JRGS Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften
KKC Katechismus katolické církve
KTM Knihy tajemství a moudrosti
LG Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*
LThK Lexikon für Theologie und Kirche
MIPB Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.
MTK Mezinárodní teologická komise
NHTG Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe
NTSt New Testament Studies
PBK Papežská biblická komise
PG Patrologia Graeca
SC Sources chrétiennes
ThQ Theologische Quartalschrift
TThZ Trierer Theologische Zeitschrift
TT Teologické texty
TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VBC *Výklad Bible v církvi*, dokument Papežské biblické komise z 15. dubna 1993
VD *Verbum Domini*, apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve
WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKTh Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Zkratky biblických knih a citace jsou převzaty z ekumenického překladu

Seznam použité literatury

Prameny, dokumenty magisteria

1 Hen = 1. kniha Henochova In: Soušek, Zdeněk (ed.). *KTM*, svazek I. Praha: Vyšehrad, 1998, 81–184.

4 Ezd = 4. kniha Ezdrášova. In: Soušek, Zdeněk (ed.). *KTM*, svazek II. Praha: Vyšehrad, 1998, 210–263.

Benedikt XVI. *Verbum Domini: posynodní apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011.

Ignác z Antiochie. *Eph = List Efezským.* In: Camelot, SC 10. Paris: Cerf, 1958, 66–93.

Irenej z Lyonu. *AH = Adversus haereses.* In: Rousseau, Adelin et al. (ed.). SC 152–153. Paris: Cerf, 1969.

Jub. = Kniha jubileí. In: Soušek, Zdeněk (ed.). *KTM*, svazek II. Praha: Vyšehrad, 1998, 15–152.

Justin. *Apol. = Apologie.* In: Munier, Charles (ed.). SC 507. Paris: Cerf, 2006.

List Rheginovi neboli Slovo o zmrtvýchvstání. In: Kratochvíl, Zdeněk (ed.). *Evangelium pravdy.* Praha: Herrmann a synové, 2003.

Mikuláš Kusánský. *De docta ignorantia.* In: Guth, Karl-Maria (ed.). *Von der Wissenschaft des Nichtwissens.* Berlin Contumax Hofenberg 2013.

MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie.* Olomouc: Refugium 2008.

PBK. *Výklad Bible v církvi.* Praha: Zvon, 1996.

PetrEv = Petrovo evangelium. In: Dus, Jan Amos – Pokorný, Petr (eds.). *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy,* svazek I. Praha: Vyšehrad, 2001, 229–233.

(Ps.-) Filón. *LAB = Liber Antiquitatum Biblicarum.* In: Perrot, Charles – Bogaert, Pierre-Maurice (eds.). SC 229–230. Paris: Cerf, 1976.

(Ps.-) Justin. *De resurrectione mortuorum.* In: Migne, Jacques-Paul (ed.). PG 6. Paris, 1857, 973–1024.

(Ps.-) Klement. *Periodoi Petrou*. In: Jones, Stanley F. (ed.). *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel*. Turnhout: Brepols, 2014.

Tomáš Akvinský. *STh = Summa theologiae*. Caramello, Pietro (ed.). *Summa theologiae: cum textu et recensione Leonina, svazek III*, Taurini: Marietti, 1956.

Tertulián. *De resurrectione mortuorum*. In: Borleffs, Janus Guilielmus Philippus (ed.). CCL 2. Turnhout: Brepols, 1954, 909–1012.

Závěť Jobova. In: Kraft, Peter (ed.). *The testament of Job*. Missoula, Mont: distributed by Scholars' Press, 1974.

Spisy Klause Bergera

Berger 1976

Berger, Klaus. *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Berger 1994

—. *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. UTB für Wissen, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 1994.

Berger 1997

—. *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. 2. vydání, Stuttgart: Quell, 1997.

Berger 2002

—. *Sind die Berichte des Neuen Testaments Wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*. Gütersloh: Chr.Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, 2002.

Berger 2003

—. *Das Evangelium nach Johannes und die Jesustradition*. In: Söding Thomas (ed.). *Johannesevangelium – Rand oder Mitte des Kanons? Neue Standortbestimmungen*. Freiburg in Br.: Herder, 2003.

Berger 2004

—. *Jesus*. München: Pattloch, 2004.

Berger/Nord 2005

Berger, Klaus – Nord, Christine (eds.). *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften [vollständige Sammlung aller ältesten Schriften des Urchristentums]*. Frankfurt am Main Leipzig Insel-Verl. 2005.

Berger 2007

—. Kant sowie ältere protestantische Systematik. In: Lehmann, Karl (ed.). „Jesus von Nazareth“ *kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger*. Berlin: Lit Verlag, 2007, 27–40.

Berger 2008

—. *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*. München: Pattloch, 2008.

Berger 2013

—. *Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden*, München: Pattloch, 2013.

Berger 2017a

—. *Kommentar zu Neuem Testament*. 3. upravené a doplnené vydání, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2017.

Berger 2017b

—. *Die Apokalypse des Johannes. Kommentar*. 2 svazky. Freiburg i. Breisgau: Herder, 2017.

Spisy Hanse Kesslera

Kessler 1984

Kessler, Hans. Erlösung/Soteriologie. In: Eicher, Peter (ed.). *NHTG 1* (1984). München: KöselVerlag, 1984–1991, 251n.

Kessler 1985

—. Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie. In: Brachel, Hans Ulrich von – Mette, Norbert (eds.). *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von H. Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*. Freiburg Schweiz/ Münster 1985, 117–130.

Kessler 1990

—. Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung. In: Christen, Eduard – Pfammater, Josef (eds.). *Hoffnung über den Tod hinaus: Antworten auf Fragen der Eschatologie*. Zürich: Benzinger Verlag, 1990.

Kessler 1996

—. Gott, der kosmische Prozeß und die Freiheit. In: Kessler, Hans – Fuchs, Gotthard (ed.). *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*. Würzburg 1996, 189–232.

Kessler 1998

—. *Zmrtvýchvstání Ukřižovaného*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998; orig. *Die Auferstehung des Gekreuzigten*. Konstanz: Kanisius Verlag, 1988.

Kessler 2002

—. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Erweiterte Neuausgabe, Würzburg: Echter Verlag, 2002.

Kessler 2004

—. *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Kessler 2006

—. Auferstehung Christi II./III. In: *LThK* 1. Sonderausgabe, 2006, 1185–1190.

Kessler 2007

—. *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott* (= Topos-plus-Taschenbücher. Sv. 631). Würzburg: Echter. 2007.

Kessler 2009

—. *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*. 5. vyd. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2017 (1. vyd. 2009).

Kessler 2015

—. *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*. 3. vydání, Kevelaer: Butzon & Becker, 2015.

Kessler 2017

—. *Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Auferstehung heute*. Herder Korrespondenz S2/2017, 40–43.

Spisy Josepha Ratzingera

Ratzinger 1976

—. Ratzinger, Joseph. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München: Kösel Verlag, 1976.

Ratzinger 1982a

—. *Úvod do křesťanství*. Řím: Křesťanská akademie, 1982. [orig. *Einführung in das Christentum (Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis)*. München: KöselVerlag, 1968.]

Ratzinger 1982b

—. *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine der Fundamentaltheologie*. München: Erich Wewel Verlag, 1982.

Ratzinger 1984

—. *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984.

Ratzinger 1996

—. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 1996.

Ratzinger 2007

—. *Ježíš Nazaretský I.*, Brno: Barrister & Principal, 2007.

Ratzinger 2009

—. *Apoštol Ježíše Krista. Promluvy o svatém Pavlovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

Ratzinger 2011

—. *Ježíš Nazaretský II.*, Brno: Barrister & Principal, 2011.

Spisy Hansjürgena Verweyena

Verweyen 1981a

Verweyen, Hansjürgen. Die Ostererscheinung in fundamentaltheologischer Sicht. In: *ZKTh* 103 (1981), 426–445.

Verweyen 1981b

—. Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu. In: *TThZ* 90 (1981), 41–58.

Verweyen 1983

—. Aufgaben der Fundamentaltheologie. In: *TThZ* 92 (1983), 204–215.

Verweyen 1985

—. *Christologische Brennpunkte*. Essen: Ludgerus, 1977. Zweite, erweiterte Auflage, Essen: Ludgerus, 1985.

Verweyen 1986

—. Die „Logik der Tat“. Ein Durchblick durch M. Blondels „L`Action“ (1893). In: *ZKTh* 108 (1986), 311–320.

Verweyen 1988

—. Die Sache mit den Ostererscheinungen. In: Broer, Ingo – Werbick, Jürgen (eds.). *‘Der Herr ist wahrhaft auferstanden’*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1988, 63–80.

Verweyen 1993

—. *Der Weltkatechismus: Therapie oder Symptom einer kranken Kirche*. Düsseldorf: Patmos, 1993.

Verweyen 1995

—. „Auferstehung“: ein Wort versellt die Sache. In: Týž (ed.). *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*. Herder: Freiburg, 1995, 105–144.

Verweyen 1997

—. *Botschaft eines Toten*. Regensburg: Pustet, 1997.

Verweyen 2000

—. *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Regensburg: Pustet, 2000.

Verweyen 2002

—. *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. 4. vydání, Regensburg: Friedrich Pustet 2002.

Verweyen 2007

—. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

Verweyen 2008

—. *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Verweyen 2019

—. *War das Wort BEI Gott? Zur Soteriologie des Johannesevangeliums*. Regensburg: Pustet 2019.

Ostatní literatura

Bauckham 1980

Bauckham, Richard. The worship of Jesus in apokalyptik Christianity, in: *NTSt* 27 (1980–1981), 322–341.

Blažek, Holubová 2008

Blažek, Jiří – Holubová, Markéta (eds.). *Sidur Adir ba-marom. Modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem*. Praha: Nakladatelství Bergman Tomáš, 2008.

Bouma 2011

Bouma, David. *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.

Bouma 2013

—. *Zjevení, víra, církev. Teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013.

Bouma 2015

—. *Problémy se Vzkříšeným: potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

Böttigheimer 2009

Böttigheimer, Christophe. *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. B.: Herder, 2009.

Bultmann 1919

Bultmann, Richard. Die Frage nach dem messianischem Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis, in: *ZNW* 19 (1919/1920), 165–174.

Drewermann 1988

Drewermann, Eugen. *Das Markusevangelium II*. Freiburg i. B.: Olten, 1988.

Dulles 2005

Dulles, Avery. *A history of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Essen 1995

Essen, Georg. *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*. Mainz: Grünewald, 1995.

Fitzmyer 2000

Fitzmyer, Joseph A. *Co říká Nový zákon o Kristu. Otázky a odpovědi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. [=A *Christological Catechism: New Testament Answers*. 2. doplněné a přepracované vydání. New York: Mahwah Paulist Press, 1991].

Fryvaldský 2020

Fryvaldský, Pavel. „Hledání Boží tváře“: *Ježíš Nazaretský v pohledu Josepha Ratzingera – Benedikta XVI*. Brno: Barrister&Principal, 2020.

Galvin 1989

Galvin, John P. The Origin of Faith in the Resurrection of Jesus: Two Recent Perspectives. *Theological Studies* 49 (1988) 25–44. [=Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: Zwei neuere Perspektiven. *Theologie der Gegenwart* 32 (1989) 203–218.]

Gnilka 1999

Gnilka, Joachim. *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*. Freiburg: Herder, 1999.

Guardini 1937

Guardini, Romano. *Der Herr. Betrachtung über die Person und das Leben Jesu Christi*. Würzburg: Werkbund Verlag, 1937.

Hercsik 2001

Hercsik, Donath. *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*. Frankfurt a. Main: Josef Knecht, 2001.

Hvidt 1999

Hvidt, Niels Christian. Das Problem der christlichen Prophetie: Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger. In: *IkaZ Communio* 28 (1999), 177–188.

Hvidt 2007

—. *Christian Prophecy. The Post-Biblical Tradition*. (Oxford University Press, 2007).

Izquierdo 1999

Izquierdo, César (ed.). *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*. 3. vyd. Pamplona: Eunsa, 1999.

Kern 2000

Kern, Walter. Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes. In: *HFTh* 2. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2002, 161–182.

Kremer 2000

Kremer, Jacob. Die Auferstehung Christi. In: *HFTh* 2. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2002, 141–159.

Lehmann 1968

Lehmann, Karl. *Auferweckt am dritten tag nach der Schrift*. Freiburg, 1968.

Lessing 1989

Lessing, Gotthold Ephraim. *Werke und Briefe. Band 8. Werke 1774–1778*. Frankfurt a. M.: Bibliothek deutscher Klassiker, 1989.

Lüdemann 2002a

Lüdemann, Gert. *Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2002.

Lüdemann 2002b

—. *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat.* Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2002.

Lüdemann 2011

—. *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat.* 5. vyd. Springe: zu Klampen Verlag, 2011.

Mareček 2011

Mareček, Petr. *Ježíšovo vzkříšení v evangeliích.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011.

Marxsen 1976

Marxsen, Willi. *Die Sache Jesu geht weiter.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976.

Merklein 2000

Merklein, Helmut. *Stuttgarter Neues Testament: Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen.* Stuttgart Kath. Bibelanst. 2000.

Müller 1995

Müller, Gerhard Ludwig (ed.). *Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus.* Paderborn: Schöningh, 1995.

Neuhaus 2013

Neuhaus, Gerd. *Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch.* Regensburg: Friedrich Pustet, 2013.

Nickelsburg 1972

Nickelsburg, George W. E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism.* Harvard University Press, 1972.

Nietzsche 1995

Nietzsche, Friedrich. *Antikrist. Pokus o kritiku křesťanství.* Olomouc: Votobia, 1995.
[=Praha: Alois Srdce, 1929.]

O'Collins 1993

O'Collins, Gerald. *The resurrection of Jesus Christ. Some contemporary issues.* Milwaukee: Marquette University Press, 1993.

O'Donnell 2004

- O'Donnell, John. *Karl Rahner – Life in the Spirit*. Roma: Gregorian University Press, 2004.
- Pannenberg 1991
Pannenberg, Wolfhart. *Systematische Theologie*, 2. svazek. Göttingen, 1991.
- Pié-Ninot 2002
Pié-Ninot, Salvador. *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza”*. Brescia: Queriniana, 2002.
- Pesch 1970
Pesch, Rudolf. *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*. Freiburg: Herder, Quaestiones Disputatae 52, 1970.
- Pesch 1977
— . *Das Markusevangelium 2*, Freiburg: Herder, 1977, 560–567.
- Pospíšil 2004
Pospíšil, Ctirad Václav. *Maria – mateřská tvář Boha*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- Pospíšil 2006
— . *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. dopl. vyd. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- Pospíšil 2007
— . *Jako v nebi tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. 3. vyd. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- Pospíšil 2016
— . David Bouma. Problémy se vzkříšeným (recenze). In: *AUC Theologica* 6 (2016), 208–210.
- Pröpper 1993
Pröpper, Thomas. Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen in Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik. In: Schockenhoff, Eberhard – Walter, Peter (eds.). *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre: [FS Walter Kasper]*. Mainz: Matthias Grünewald 1993, 165–192.

Pröpper 1994

—. Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? *ThQ* 174 (1994), 272–287.

Remenyi 2016

Remenyi, Matthias. *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.

Scheffczyk et al. 1997

Scheffczyk, Leo – Ziegenaus, Anton (eds.). *Katholische Dogmatik I-IV*. Aachen: MM-Verl., 1997.

Sesboüé 1994

Sesboüé, Bernard. *Pédagogie du Christ: éléments de christologie fondamentale*. Paris: Cerf, 1994.

Stemberger 1972

Stemberger, Günter. *Der Leib Der Auferstehung: Studien Zur Anthropologie Des Palastinischen Judentums Im Neutestamentlichen Zeitalter (CA 170 V. Chr. 100 N. Chr.)*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1972.

Thiede 2005

Thiede, Carsten Peter. *The Emmaus Mystery. Discovering Evidence of the Risen Christ*. Continuum, 2005 (Taschenbuch 2006).

Theißen/Merz 2001

Theißen, Gerd – Merz, Annette. *Der historische Jesus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3, 2001.

Vögtle et al. 1975

Vögtle, Anton. Wie kam es zur Osterglauben? In: Vögtle, Anton. – Pesch, Rudolf. *Wie kam es zur Osterglauben?* Düsseldorf: Patmos, 1975.

Vögtle et al. 1999

Vögtle, Anton – Hoppe, Rudolf – Lohse, Eduard (eds.). *Biblischer Osterglaube. Hintergründe – Deutungen – Herausforderungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1999.

Waldenfels 2000

Waldenfels, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000.

Wiedenhofer 2016

Wiedenhofer, Siegfried. *Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze*. Regensburg: Pustet 2016 (Ratzinger-Studien Band 10), 732.

Wilkens 1970

Wilkens, Ulrich. *Auferstehung: Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*. Berlin et al.: Kreuz Verlag, 1970.