

## Nesmrtelnost duše nebo vzkříšení mrtvých?

*Svědectví Nového zákona*

Část jedna

OSCAR CULLMAN, D.Th., D.D.<sup>1</sup>

Předmluva

Tato práce je překladem studie již publikované ve Švýcarsku,<sup>2</sup> jejíž shrnutí se objevilo v různých francouzských periodikách.

Žádná jiná moje publikace nevyvolala takové nadšení ani tak zuřivé nepřátelství. Redaktoři dotčených periodik byli dost dobří, aby mi poslali některé protestní dopisy, které obdrželi od svých čtenářů. Jeden z dopisovatelů byl mým článkem podnícen, aby se trpce zamyslel, že „Francouzům, umírajícím pro nedostatek chleba života, byly nabídnuty místo chleba kameny, pokud ne hadi.“ Jiný pisatel mě považuje za jakési monstrum, které si libuje v působení duchovní úzkosti. "Má M. Cullman," píše, "kámen místo srdce?" Za třetí, moje studie byla "příčinou úžasu, zármutku a hlubokého utrpení". Přátelé, kteří se zájmem a souhlasem sledovali mou předchozí práci, mi naznačili bolest, kterou jim tato studie způsobila. U jiných jsem zjistil neklid, který se snažili skrývat výmluvným tichem.

Moji kritici patří do nejrozumnějších táborů. Protiklad, který jsem kvůli obavám o pravdu zjistil a který je nutné obnažit, mezi odvážnou a radostnou původní křesťanskou nadějí na vzkříšení mrtvých a klidným filosofickým očekáváním přežití nesmrtelné duše vzbudil nelibost nejen mnoha upřímných křesťanů ze všech společností a všech teologických názorů, ale také těch, jejichž přesvědčení, i když navenek neodcizených křesťanství, je silněji formováno filozofickými úvahami. Doposud se žádný kritik jakéhokoliv druhu nepokusil vyvrátit mě jiným výkladem toho, co je základem naší studie.

Tato pozoruhodná shoda, jak se zdá, mi ukazuje, jak rozšířený je omyl spočívající v přisuzování řecké víry v nesmrtelnost duše prvotnímu křesťanství. Lidé s tak odlišnými postoji jako ti, o nichž jsem se zmínil, jsou sjednoceni všeobecnou neschopností *naslouchat* s naprostou objektivitou tomu, co nás naučí texty o víře a naději prvotního křesťanství, aniž by míchali vlastní názory a názory těch, kterým jsou tak drahé výklady textů. Tato neschopnost naslouchat je stejně překvapující ze strany inteligentních lidí zaujatých zásadami zdravé, vědecké exegeze jakož i ze strany věřících, kteří vyznávají, že spoléhají na zjevení v Písmu svatém.

Útoky vyvolané mou prací by na mne zapůsobily více, kdyby byly založeny na exegetických argumentech. Místo toho jsem napadán velmi obecnými úvahami filozofického, psychologického a především sentimentálního druhu. Proti mně bylo řečeno: „Mohu přijmout nesmrtelnost duše, ale ne vzkříšení těla“, nebo „nemohu uvěřit, že naši milovaní jen spí neurčitou dobu a že já sám, když zemřu, budu jen spát, zatímco všichni čekáme na vzkříšení.“

Je dnes skutečně nutné připomínat inteligentním lidem, ať už křesťanům či ostatním, že existuje rozdíl mezi připustit, že takovýto postoj byl zastáván Sokratem, a uznat to, mezi poznat naději jakou měl prvotní křesťan a sdílet ji sám?

<sup>1</sup> Poprvé publikováno v The Epworth Press, 1958. Přetištěno se svolením.

<sup>2</sup> *Mélanges offerts a KARL BARTH a l'occasion de ses 70 ans* (publ. v Reinhardt, Bale, 1956) (*Theologische Zeitschrift*, N. 2, 126 a dál). Viz též *Verbum Caro*, 1956, 58 a násl.

Musíme nejprve vyslechnout, co řekli Platón a svatý Pavel. Můžeme jít dál. Můžeme respektovat a skutečně obdivovat oba názory. Proč ne, když je oba uvidíme ve vztahu k životu a smrti obou jejich autorů? To však není důvod popírat radikální rozdíl mezi křesťanským očekáváním vzkříšení mrtvých a řeckou vírou v nesmrtelnost duše. Nicméně upřímný obdiv k oběma názorům nám neumožňuje předstírat, při našem hlubokém přesvědčení a exegetických důkazech, že jsou slučitelné. V této studii jsem ukázal, že je možné objevit určité styčné body; ale to nebrání tomu, že jejich základní inspirace byla naprosto odlišná.

Skutečnost, že pozdější křesťanství uskutečnilo spojení mezi těmito dvěma vírami a že je dnes běžný křesťan prostě zaměňuje, mě nepřesvědčila, abych mlčel o tom, co já, společně s většinou exegetů, považujeme za pravdivé; a tím spíše, protože mezi očekáváním „vzkříšení mrtvých“ a vírou v „nesmrtelnost duše“ není ve skutečnosti vůbec žádné spojení, jen zřeknutí se jednoho ve prospěch druhého. 1. Korintským 15 byla obětována kvůli *Faidómu*. Žádnému dobrému účelu neslouží skrývání této skutečnosti, jak se to často dnes děje, když věci, které jsou skutečně neslučitelné, jsou kombinovány následujícím typem příliš zjednodušeného uvažování: že cokoliv v raném křesťanském učení se nám jeví neslučitelné s nesmrtelností duše, viz. vzkříšení těla, není *podstatným* tvrzením pro první křesťany, nýbrž pouze přizpůsobením k mytologickým výrazům myšlení jejich doby, a že jádrem věci je nesmrtelnost duše. Naopak musíme loajálně uznat, že právě ty věci, které odlišují křesťanské učení od řecké víry, jsou v jádru prvotního křesťanství. I když to vykladač sám nemůže přijmout jako zásadní, nemá právo dospět k závěru, že pro autory, které studuje, to zásadní nebylo.

Neměl bych kvůli negativním reakcím a „úzkosti“, jež vyvolalo zveřejnění mé téze v různých periodikách, přerušit diskusi v zájmu křesťanské shovívavosti místo vydávat tuto brožuru? Moje rozhodnutí bylo určeno přesvědčením, že „kameny úrazu“ jsou někdy prospěšné jak z vědeckého, tak křesťanského hlediska. Prostě žádám své čtenáře, aby byli dost dobří, aby se obtěžovali číst až do konce.

Je zde vznesena otázka jejího exegetického hlediska. Pokud se obrátíme ke křesťanskému hledisku, troufám si připomenout mým kritikům, že když dávají do popředí, jak to dělají, zvláštní způsob, jakým přejí sobě a svým blízkým přežít, mimoděk dávají podklady oponentům křesťanství, kteří neustále opakují, že víra křesťanů není nic jiného než projekce jejich tužeb.

Vskutku nepatří k velikosti naší křesťanské víry, když jsem dělal, co je v mých silách, abych ji vysvětlil, že nezačneme od našich osobních tužeb, ale postavíme své vzkříšení do rámce kosmického vykoupení a nového stvoření vesmíru?

V žádném případě nepodceňuji obtíže, jež člověk může zažít při sdílení této víry, a otevřeně připouštím, že je obtížné hovořit o tomto tématu nestranným způsobem. Otevřený hrob nám okamžitě připomene, že se nejedná o záležitost akademické diskuse. Není tedy v tomto bodě důvod, proč hledat pravdu a jasno? Nejlepším způsobem, jak toho dosáhnout, není začít tím, co je nejasné, ale vysvětlovat jednoduše a tak přesně, jak je možné, všemi prostředky, které máme k dispozici, naději autorů Nového zákona, a tím ukázat samotnou podstatu této naděje a – jakkoliv se nám to může zdát – čím to je, že se to rozchází s jinými názory víry, které považujeme za tak drahé. Pokud v první řadě objektivně zkoumáme prvotní křesťanské očekávání v oněch aspektech, které se zdají být šokující pro naše běžně přijímané názory, nesledujeme jediný možný způsob, který by nám přesto možná mohl být dán, nejen abychom lépe porozuměli tomuto očekávání lépe, ale také zjistili, že přijmout je není tak nemožné, jak si představujeme?

Mám dojem, že někteří z mých čtenářů se netrápili s pročtením mého výkladu. Zdá se, že srovnání smrti Sokratovy s Ježíšovou je pohoršilo a podráždilo natolik, že nečetli dál, a nedívali se na to, co jsem řekl o víře Nového zákona, víře ve vítězství Krista nad smrtí.

Pro mnohé z těch, kteří mě napadli, příčinou „smutku a úzkosti“ bylo nejen rozlišení, které obnažujeme mezi vzkříšením mrtvých a nesmrtelností duše, nýbrž především místo, o němž věřím já se vším prvotním křesťanstvím, jež by mělo být dáno přechodnému stavu těch, kteří jsou mrtví a umírají v Kristu, před posledními dny, stavu, který autoři prvního století popsali slovem „spánek“. Myšlenka na dočasný stav čekání je o to více odporná těm, kteří by chtěli plnější informace o tomto „spánku“ mrtvých, kteří, ačkoli jsou zbaveni svých fyzických těl, jsou stále ještě zbaveni svých vzkříšených těl, i když jsou v držení Svatého Ducha. V této věci nejsou schopni respektovat úsudek autorů Nového zákona, včetně svatého Pavla, v této věci; nebo být spokojen s radostným ujistěním apoštola, když říká, že od této chvíle smrt již nemůže dál oddělit od Krista toho, kdo má svatého Ducha. "Ať žijeme nebo zemřeme, patříme Kristu."

Někteří lidé považují tuto myšlenku „spánku“ za naprosto nepřijatelnou. Jsem v pokušení odložit na chvíli exegetické metody této studie a zeptat se jich, zda nikdy nezažili sen, který je učinil šťastnějšími než jakákoli jiná zkušenost, i když jen spali. Nemohla by to být ilustrace, ač vskutku nedokonalá, stavu očekávání, ve kterém se podle svatého Pavla mrtví v Kristu nacházejí během „spaní“, když čekají na vzkříšení těla?

Ať to může být tak či onak, nezamýšlím se vyhnout „kamenu úrazu“ tím, že minimalizuji to, co jsem říkal o prozatímním a stále nedokonalém charakteru tohoto stavu. Faktem je, že podle prvních křesťanů je plný, opravdový život vzkříšení nepředstavitelný mimo nové tělo, „duchovní tělo“, jímž budou mrtví oděni, když bude znovu vytvořeno nebe a země.

V této studii jsem odkazoval více než jednou na oltář v Isenheimu od středověkého malíře Grünewalda. Bylo to vzkříšené tělo, které zobrazil, ne nesmrtelná duše. Podobně další umělec Johann Sebastian Bach nám umožnil slyšet v krédu mše v B Minor hudební interpretaci slov tohoto starodávného vyznání, které věrně reprodukuje víru Nového zákona v Kristovo vzkříšení a v naše vlastní. Jásavá hudba tohoto velkého skladatele je zamýšlena tak, aby vyjádřila ne nesmrtelnosti duše, ale událost vzkříšení těla: *Et resurrexit tertia die. ... Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*. A Händel, v poslední části Mesiáše, nám dává tušení o tom, co svatý Pavel chápal spánkem těch, kteří odpočívají v Kristu; a také, v písni triumfu, Pavlovo očekávání konečného vzkříšení, kdy „zazní poslední trubka a my budeme proměněni“.

Ať už tuto naději sdílíme nebo ne, přiznejme alespoň, že v tomto případě umělci dokázali, že jsou nejlepšími interprety Bible.

CHAMONIX

15. září 1956

## ÚVOD

Kdybychom se dnes měli zeptat běžného křesťana (ať už vzdělaného protestanta nebo katolíka, nebo ne), co by považoval za učení Nového zákona o osudu člověka po smrti, dostali bychom až na několik výjimek odpověď: „Nesmrtelnost duše.“ Tato široce přijímaná myšlenka je však jedním z největších nedorozumění křesťanství. Nemá smysl pokoušet se tuto skutečnost skrýt, nebo ji zastírat přehodnocením křesťanské víry. To je něco, o čem bychom měli hovořit zcela otevřeně. Koncept smrti a vzkříšení je zakotven v Kristově události (jak bude ukázáno na následujících stranách), a proto je neslučitelný s řeckou vírou v nesmrtelnost; protože je založen na *Heilsgeschichte*, je urážlivý pro moderní myšlení. Není to tak nedílný prvek raného

křesťanského veřejného prohlášení, že nemůže být odevzdán ani reinterpretován, aniž by okradl Nový zákon o jeho podstatu?<sup>3</sup>

Je však skutečně pravda, že víra ve vzkříšení raného křesťanství je neslučitelná s řeckým pojetím nesmrtelnosti duše? Neučí Nový zákon, a především Janovo evangelium, že již máme věčný život? Je skutečně pravda, že smrt v Novém zákoně je vždy chápána jako „poslední nepřítel“ způsobem, který je diametrálně odlišný od řeckého myšlení, které ve smrti vidí přítele? Copak Pavel neříká "Ó smrti, kde je tvůj osten?" Na konci uvidíme, že existuje přinejmenším analogie, ale nejprve musíme zdůraznit zásadní rozdíly mezi oběma hledisky.

Široké nedorozumění, že Nový zákon učí nesmrtelnost duše, bylo ve skutečnosti povzbuzeno *povelikonocním* přesvědčením prvních učedníků, že tělesné vzkříšení Krista okradlo smrt o všechnu její hrůzu,<sup>4</sup> a že od okamžiku Velikonoc, Duch svatý probudil duše věřících do života vzkříšení.

Samotná skutečnost, že je třeba podtrhnout slova „*po Velikonocích*“, ilustruje celou propast, která však odděluje pohled raných křesťanů od pohledu Řeků. Celé myšlení raných křesťanů je založeno na *Heilsgeschichte* a vše, co je řečeno o smrti a věčném životě, stojí nebo padá s vírou ve skutečný výskyt, v reálné události, které se odehrály v čase. To je radikální odlišnost od řeckého myšlení. Účelem mé knihy *Christ and Time* bylo přesně ukázat, že to patří k podstatě, k esenci raně křesťanské víry, že je to něco, co nemá být odevzdáno, u čeho nesmí být změněn smysl; často však bylo mylně myšleno, že jsem chtěl napsat esej o postoji Nového zákona k problému času a věčnosti.

Pokud si člověk uvědomuje, že smrt a věčný život jsou v Novém zákoně vždy spojeny s Kristovou událostí, pak je jasné, že pro první křesťany není duše svou podstatou nesmrtelná, ale stává se tak jen vzkříšením Ježíše Krista, a skrze víru v něj. Také je jasné, že smrt není svou podstatou přítelem, ale „bodnutím“, její moc je odebírána pouze skrze vítězství Ježíše nad ní jeho smrtí. A konečně, je jasné, že vzkříšení, které již bylo dokončeno, není stavem splnění, protože to zůstává v budoucnosti, dokud tělo nebude také vzkříšeno, a nastane až do „posledního dne“.

Je chybou vkládat do čtvrtého evangelia raný trend směrem k řeckému učení o nesmrtelnosti, protože i tam je věčný život svázán s Kristovou událostí.<sup>5</sup> V mezích Kristovy události, ovšem různé knihy Nového zákona kladou důraz na různá místa, ale všem je společně hledisko *Heilsgeschichte*.<sup>6</sup> Samozřejmě je třeba počítat s řeckým vlivem na původ křesťanství od samého počátku,<sup>7</sup> ale dokud jsou řecké myšlenky podřízeny

<sup>3</sup> Viz také následující O. Cullmann, "La foi a la résurrection et l'espérance de la' résurrection dans le Nouveau Testament," *Etudes théol. et rel.*, 1943, 3 a násl.; *Christ and Time*, 1945, 231 a násl.; Ph. H. Menoud, *Le sort des trépassés*, 1945; R. Mehl, *Der letzte Feind*, 1954.

<sup>4</sup> Sotva takovým způsobem, že by původní křesťanské společenství mohlo mluvit o „přirozeném“ umírání. Tento způsob mluvy Karla Bartha v *Die kirchliche Dogmatik*, III, 2, 1948, 776 a násl., ač se nachází v sekci, kde je jinak silně zdůrazňováno negativní hodnocení smrti jako „posledního nepřitele“, mi stále připadá, že nestojí na půdě Nového zákona. Viz 1. Korintským 11:30 (o tomto verši viz níže, 34, 37).

<sup>5</sup> Pokud je Janovo evangelium zakořeněno v *Heilsgeschichte*, není pravda, jak tvrdí Rudolf Bultmann, že v něm již má být rozpoznán proces demytologizace.

<sup>6</sup> Jak tvrdí správně Bo Reicke, "Einheitlichkeit oder verschiedene Lehrbegriffe in der neutestamentlichen Theologie," *Theol. Zeitschr.* 9, 1953, 401 a násl.

<sup>7</sup> O to více, jak kumránské texty ukazují, že judaismus, se kterým bylo embryonální křesťanství tak úzce spjato, byl již ovlivněn helenismem. Viz O. Cullmann, "The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity," *Journ. of Bibl. Lit.* 74, 1955, 213 a násl. Tak též Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1955, Vol. II, 13, pozn.

celkovému hledisku *Heilsgeschichte*, nelze mluvit o „Hellenizaci“ ve vlastním smyslu.<sup>8</sup> Ke skutečné helenizaci dochází ponejprv až později.

## I. POSLEDNÍ NEPŘÍTEL: SMRT

### Sokrates a Ježíš

Nic neukazuje jasněji, že biblický pohled na smrt je od začátku zaměřen na historii spásy, a tak se zcela odchyluje od řeckého pojetí, než kontrast (kontrast, který byl často citován, ačkoli pro jiné účely, ranými oponenty křesťanství) mezi smrtí Sokrata a Ježíše.<sup>9</sup>

V Platónově působivém popisu smrti Sokrata, ve *Faidónu*, se vyskytuje možná nejvyšší a nejvznešenější doktrína o nesmrtelnosti duše, jaká kdy byla představena. To, co dává jeho argumentu nevysvětlitelnou hodnotu, je jeho exaktní rezervovanost, jeho odmítnutí jakéhokoliv důkazu majícího matematickou platnost. Známe argumenty, které nabízí pro nesmrtelnost duše. Naše tělo je jen vnější oděv, který, pokud žijeme, brání naší duši volně se pohybovat a žít v souladu s její věčnou podstatou. To ukládá duši zákon, který pro ni není vhodný. Duše, uvězněná v těle, patří do věčného světa. Dokud žijeme, naše duše se ocitá ve vězení, tj. v těle, které je mu v podstatě cizí. Smrt je ve skutečnosti velkým osvoboditelem. Uvolňuje okovy, protože vede duši z vězení těla zpět do jejího věčného domova. Protože tělo a duše jsou navzájem radikálně odlišné a patří do různých světů, zničení těla nemůže znamenat zničení duše více, než hudební kompozice nemůže být zničena, když je zničen nástroj. I když důkazy o nesmrtelnosti duše nemají pro Sokrata stejnou hodnotu jako důkazy o matematické poučce, přesto dosahují ve své vlastní sféře nejvyšší možné míry platnosti a činí nesmrtelnost tak pravděpodobnou, že to pro člověka činí „férovou vyhlídkou“. A když velký Sokrates v proslovu ke svým učedníkům v den své smrti sledoval argumenty pro nesmrtelnost, tuto nauku pouze neučil: v té chvíli svou doktrínu prožíval. Ukázal, jak sloužíme svobodě duše, dokonce i v tomto současném životě, kdy se zabýváme věčnými pravdami filosofie. Neboť skrze filosofii pronikáme do věčného světa idejí, do kterého duše patří, a osvobozujeme duši z vězení těla. Smrt neznamena nic jiného než dokončit toto osvobození. Platón nám ukazuje, jak Sokrates jde vstříc své smrti v naprostém klidu a vyrovnanosti. Smrt Sokrata je krásná smrt. Není zde vidět nic z hrůzy smrti. Sokrates se nemůže bát smrti, protože nás skutečně osvobozuje z těla. Kdo se bojí smrti, dokazuje, že miluje svět těla, že je veskrze zapleten do světa smyslů. Smrt je velký přítel duše. Tak učí; a tak v nádherné harmonii se svým učením umírá – tento muž, který ztělesňoval řecký svět v jeho nejušlechtlejší podobě.

A teď si poslechněme, jak umírá Ježíš. V Getsemane ví, že smrt stojí před ním, stejně jako Sokrates očekával smrt ve svém posledním dni. Synoptičtí evangelisté nám celkem vzato poskytují shodnou zprávu. Ježíš začíná „se třást a být sklíčený“, píše Marek (14:33). „Má duše je ztrápena až k smrti,“ říká svým učedníkům.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Spíše by bylo přesnější hovořit o křesťanské „historizaci“ řeckých idejí (ve smyslu *Heilsgeschichte*). Pouze v tomto smyslu, nikoliv v tom, co používá Bultmann, jsou novozákonní „mýty“ již „demytologizovány“ samotným Novým zákonem.

<sup>9</sup> Materiál o tomto kontrastu v E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato im NT und in der alten Kirche*, 1950

<sup>10</sup> Přes paralelu Jonáš 4:9, která je citována v E. Klostermann, *Das Markus Evangelium*, 3rd edition, 1936, ad loc., a E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1937, ad loc., souhlasím s J. Weisssem, *Das Markus-Evangelium*, 3. vydání, 1917, ad loc., že vysvětlení: „Jsem tak sklíčený, že raději zemřu“ v této situaci, kdy Ježíš ví, že zemře (scéna Poslední večeře!) je zcela neuspokojivé; Weissův výklad: „Moje utrpení je tak velké, že se potápím pod jeho tíhou“, je podporován Markem 15:34. Také Lukáš 12:50: „Jak jsem zarmoucen, dokud se neuskuteční křest [= smrt],“ nedovoluje žádné jiné vysvětlení.

Ježíš je tak veskrze člověkem, že sdílí přirozený strach ze smrti.<sup>11</sup> Ježíš má strach, ač ne jako by byl zbabělec před muži, kteří ho zabijí, stále ještě méně bolesti a zármutku, který předchází smrt. Bojí se tváří v tvář samotné smrti. Smrt pro něj není nic božského: je něčím hrozným. Ježíš v tomto okamžiku nechce být sám. Ví ovšem, že Otec stojí, aby mu pomohl. Vzhlíží k němu v tomto rozhodujícím okamžiku, jak to dělal po celý život. Obrací se na něj se všemi svými lidskými strachy z tohoto velkého nepřítele, smrti. Bojí se smrti. Je zbytečné snažit se vysvětlit Ježíšův strach, jak podali zprávu evangelisté. Odpůrci křesťanství, kteří již v prvních stoletích vytvořili kontrast mezi smrtí Sokratovou a Ježíšovou, zde viděli jasněji než zastánci křesťanství. Opravdu se bál. Tady není nic ze Sokratovy vyrovnanosti, který se setkal se smrtí pokojně jako přítel. Jistě, Ježíš už zná úkol, který mu byl dán: vytrpět smrt; již řekl slova: „Mám křest, jímž musím být pokřtěn, a jak *jsem zarmoucen* (nebo *se bojím*), dokud není dokončen“ (Luk 12:50). Teď, když před ním stojí Boží nepřítel, pláče k Bohu, jehož všemohoucnost zná: „U Tebe je možné všechno; nechť mne mine tento kalich“ (Mar 14:36). A když končí: „Ale ne tak, jak bych chtěl já, ale jak chceš ty“, tak to neznamená, že v poslední chvíli, stejně jako Sokrates, považuje smrt za přítele, osvoboditele. Ne, míní jen toto: Pokud mě tato největší ze všech hrůz, smrt, musí podle Tvé vůle potkat, podřídím se této hrůze. Ježíš ví, že jako takové zemřít znamená být zcela opuštěn, protože smrt je nepřítelem Boha. Proto volá k Bohu; tváří v tvář tomuto nepříteli Boha nechce být sám. Chce zůstat tak úzce spjat s Bohem, jako byl po celý svůj pozemský život. Neboť kdo je v rukou smrti, již není v rukou Božích, ale v rukou Božího nepřítele. V této chvíli Ježíš hledá pomoc nejen Boha, ale i svých učedníků. Znovu a znovu přerušuje svou modlitbu a jde ke svým nejdůvěrnějším učedníkům, kteří se snaží zahnat spánek, aby byli vzhůru, když přicházejí lidé zatknout jejich Mistra. Snaží se; ale neúspěšně a Ježíš je musí znovu a znovu probouzet. Proč chce, aby byli vzhůru? Nechce být sám. Když se hrozný nepřítel, smrt, blíží, nechce být opuštěn ani učedníky, jejichž lidskou slabost zná. „Nemohli jste bdít jedinou hodinu?“ (Mar 14:37).

Může existovat větší kontrast než mezi Sokratem a Ježíšem? Podobně jako Ježíš, i Sokrates má své učedníky v den své smrti; ale rozmlouvá s nimi pokojně o nesmrtelnosti. Ježíš, několik hodin před svou smrtí, se třese a prosí své učedníky, aby ho nenechali samotného. Autor listu Hebreům, který více než kterýkoli jiný autor Nového zákona, zdůrazňuje plné božství (1:10), ale také plné lidství Ježíše, jde ještě dále než zprávy tří synoptiků ve svém popisu Ježíšova strachu ze smrti. V 5:7 píše, že Ježíš „s hlasitými výkřiky a slzami obětoval modlitby a prosby k tomu, kdo ho mohl zachránit“.<sup>12</sup> Podle listu Hebreům tedy Ježíš plakal a křičel tváří v tvář smrti. Tam, kde Sokrates klidně a vyrovnaně mluví o nesmrtelnosti duše, Ježíš pláče a křičí.

A pak samotná scéna smrti. Se vznešeným klidem Sokrates pije bolehlav; ale Ježíš (takto říká evangelista, Marek 15:34 – neodvažujeme se to zamluvit), křičí: „Můj Bože, můj Bože, proč jsi mě opustil?“ A s dalším nesrozumitelným výkřikem umírá (Marek 15:37). To není „smrt jako přítel“. Toto je smrt ve vší své děsivé hrůze. To je opravdu „*poslední nepřítel*“ Boha. To je jméno, které jí dává Pavel v 1. Korintským 15:26, kde je odhalen celý kontrast mezi řeckým myšlením a křesťanstvím.<sup>13</sup> S použitím různých slov autor Janovy Apokalypsy také považuje smrt za posledního nepřítele, když popisuje, jak bude na konci smrt vržena do

<sup>11</sup> Staří i noví komentátoři (J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 2. vydání, 1909, *ad loc.*, J. Schniewind v *New Testament Deutsch*, 1934, *ad loc.*, E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1937, *ad loc.*) se marně snaží se tomuto závěru vyhnout, což je podpořeno silnými řeckými výrazy „chvět se a schoulit se“ tím, že podávají vysvětlení, která neodpovídají situaci, v níž Ježíš už ví, že musí trpět za hříchy svého lidu (Poslední večeře). V Lukášovi 12:50 je zcela nemožné odůvodnit „úzkost“ tváří v tvář smrti a také s ohledem na skutečnost, že Ježíš je opuštěn Bohem na kříži (Marek 15:34), není možné vysvětlit scénu v Getsemane a vyjmout tuto úzkost v perspektivě být opuštěn Bohem, opuštění, které bude dílem Smrti, Božího velkého nepřítele.

<sup>12</sup> Zdá se mi, že odkaz na Getsemane je neklamný. J. Héring, *L'Épître aux Hébreux*, 1954, *ad loc.* s tím souhlasí.

<sup>13</sup> Problém je představen ve zcela falešném pohledu v J. Leiboldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1942. Je pravda, že správně ostře rozlišuje mezi řeckým pohledem na smrt a židovským. Leiboldtova snaha však vždy srovnávat křesťanské s řeckým a oponovat židovskému se stává srozumitelnou pouze tehdy, když si jeden všimne roku, ve kterém byla tato kniha vydána, a série (*Germanentum, Christentum und Judentum*), jejíž je součástí.

jezera ohně (20:14). Protože je Božím nepřítelem, odděluje nás od Boha, který je životem a Stvořitelem všeho života. Ježíš, který je tak úzce svázán s Bohem, svázán tak, jak žádný jiný člověk nikdy nebyl, neboť právě z tohoto důvodu musí zažít smrt mnohem hrozněji než kterýkoli jiný člověk. Být v rukou velkého nepřítele Boha znamená být opuštěn Bohem. Způsobem, který je zcela odlišný od ostatních, musí Ježíš toto opuštění snést, toto odloučení od Boha, jedinou podmínku, které se opravdu bál. Proto volá k Bohu: „Proč jsi mě opustil?“ Nyní je skutečně v rukou Božího velkého nepřítele.

Musíme být evangelistům vděční za to, že v tomto bodě nic nepřikrášlili. Později (již počátkem druhého století, a pravděpodobně ještě dříve) existovali lidé, kteří se kvůli tomu pohoršovali – lidé řeckého původu. V raně křesťanských dějinách je nazýváme gnostiky. Položil jsem vedle sebe smrt Sokrata a smrt Ježíše. Neboť nic neukazuje lépe radikální rozdíl mezi řeckou doktrínou nesmrtelnosti duše a křesťanskou doktrínou vzkříšení. Protože Ježíš podstoupil smrt v celé její hrůze, nejen na svém těle, ale i na své duši („Můj Bože, proč jsi mě opustil?“), a když ho první křesťané považují za prostředníka spásy, musí být vskutku tím, kdo svou smrtí vítězí nad samotnou smrtí. Toto vítězství nemůže získat pouhým životem jako nesmrtelná duše a tak v podstatě *neumírající*. Může zdolat smrt jen tím, že skutečně zemře, tím, že se odebere do sféry smrti, ničitele života, do sféry „nicoty“, opuštění Bohem. Když chce někdo přemoci někoho jiného, musí vstoupit na jeho území. Kdo chce zdolat smrt, musí zemřít; musí skutečně přestat žít – ne prostě přežívat jako nesmrtelná duše, ale zemřít tělem a duší, ztratit život sám, nejvzácnější dobro, které nám Bůh dal. Kvůli tomu se evangelisté, kteří zamýšleli představit Ježíše jako Božího syna, přesto nesnažili zjemnit hrůznost jeho veskrze lidské smrti.

Navíc, pokud má život vycházet z takové pravé smrti, je nutný nový božský čin stvoření. A tento skutek stvoření volá zpět k životu nejen část člověka, ale celého člověka – vše, co Bůh stvořil a smrt zničila. Pro Sokrata a Platóna není nutný žádný nový akt stvoření. Neboť tělo je vskutku špatné a nemělo by žít dál. A ta část, která má žít, duše, ta neumírá vůbec.

Chceme-li pochopit křesťanskou víru ve vzkříšení, musíme zcela ignorovat řeckou myšlenku, že hmota, tělo, tělesné je špatné a musí být zničeno, takže smrt těla by nebyla v žádném případě zničením skutečného života. Pro křesťanské (a židovské) myšlení je smrt těla také zničením života stvořeného Bohem. Nedělá se žádný rozdíl: i život našeho těla je skutečným životem; smrt je zničením *veškerého* života stvořeného Bohem. Proto je to smrt, ne tělo, co musí být přemoženo vzkříšením.

Pouze ten, kdo s prvními křesťany vnímá hrůzy smrti, kdo bere smrt vážně jako smrt, může pochopit velkonoční jásání prvotního křesťanského společenství a porozumět, že celé myšlení Nového zákona je ovládáno vírou ve vzkříšení. Víra v nesmrtelnost duše není vírou v revoluční událost. Nesmrtelnost je ve skutečnosti jen *negativním* tvrzením: duše neumírá, ale prostě žije dál. Vzkříšení je *pozitivní* tvrzení: celý člověk, který skutečně zemřel, je vzkříšen k životu novým aktem stvoření od Boha. Stalo se něco – zázrak stvoření! Něco se také stalo dříve, něco strašného: život vytvořený Bohem byl zničen.

Smrt sama o sobě není krásná, ani Ježíšova smrt. Smrt před Velikonocemi je opravdu ostřím smrti obklopeným zápachem rozkladu. A Ježíšova smrt je stejně odporná, jak ji vylicil velký malíř Grünewald ve středověku. Ale právě z tohoto důvodu tentýž malíř chápal, jak namalovat, spolu s tím, nedostizným způsobem, velké vítězství, vzkříšení Krista: Krista v novém těle, v těle Vzkříšení. Ten, kdo maluje pěknou smrt, nemůže namalovat žádné vzkříšení. Každý, koho nezasáhla hrůza smrti, se nemůže připojit k Pavlovi v hymnu vítězství: „Smrt je pohcena ve vítězství! Ó smrti, kde je tvé vítězství? Ó smrti, kde je tvůj osten?“ (1 Kor 15:54, 55).

## II. MZDA HŘÍCHU: SMRT

### Tělo a duše – masité tělo a duch

Kontrast mezi řeckou představou o nesmrtelnosti duše a křesťanskou vírou ve vzkříšení je však ještě hlubší. Víra ve vzkříšení předpokládá židovské spojení mezi smrtí a *hříchem*. Smrt není něco přirozeného, stanoveného Bohem, jako v myšlení řeckých filozofů; je něčím nepřirozeným, abnormálním, vzdorujícím Bohu.<sup>14</sup> Příběh Genesis nás učí, že přišla na svět pouze hříchem člověka. Smrt je prokletí a všechno stvoření se zapletlo do prokletí. Hřích člověka si vynutil celou řadu událostí, které Bible zaznamenává a které nazýváme příběhem vykoupení. Smrt může být podmaněna jen do té míry, jak je hřích odstraněn. Neboť „smrt je mzdou hříchu“. Pavel říká totéž (Řím 6:23), a to je pohled na smrt, kterého se drží celé prvotní křesťanství. Stejně jako hřích je něco odporujícího Bohu, tak i jeho důsledek, smrt. Jistě, Bůh může využít smrt (1 Kor 15:35 a dál; Jan 12:24), jako může použít Satana na člověka.

Nicméně smrt *jako taková* je nepřitelem Boha. Neboť Bůh je život a Stvořitel života. Boží vůlí není, že existuje chřadnutí a rozklad, umírání a nemoc, vedlejší produkty smrti působící v našem životě. To vše, podle křesťanského a židovského myšlení, pochází z lidského hříchu. Proto každé uzdravení, které uskutečňuje Ježíš, není jen potlačením smrti, ale také vpádu působení hříchu; a proto při každé příležitosti Ježíš říká: „Tvé hříchy jsou odpuštěny.“ Ne jako kdyby existoval odpovídající hřích pro každou jednotlivou nemoc; ale spíše jako přítomnost smrti, skutečnost, že nemoc vůbec existuje, jsou důsledkem hříšného stavu celého lidstva. Každé uzdravení je částečné vzkříšení, částečné vítězství života nad smrtí. To je křesťanské hledisko. Podle řeckého výkladu je naopak tělesná nemoc důsledkem skutečnosti, že tělo je samo o sobě špatné a je určeno ke zničení. Pro křesťana se očekávání vzkříšení již může stát viditelným, dokonce i v pozemském těle.

To nám připomíná, že tělo není samo o sobě špatné, ale je, jako duše, darem našeho Stvořitele. Proto podle Pavla máme povinnosti vůči svému tělu. Bůh je *Stvořitelem* všech věcí. Řecká doktrína nesmrtelnosti a křesťanská naděje na vzkříšení se tak radikálně liší, protože řecké myšlení má tak zcela odlišný výklad stvoření. Židovská a křesťanská interpretace stvoření vylučuje celý řecký dualismus těla a duše. Viditelné, tělesné je totiž stejně tak Božím stvořením jako neviditelné. Bůh je tvůrcem těla. Tělo není vězením duše, ale spíše chrámem, jak říká Pavel (1 Kor 6:19): chrámem Ducha svatého! Základní rozdíl je zde. Tělo a duše nejsou protiklady. Bůh zjišťuje tělesné „dobro“ poté, co je stvořil. Příběh Genesis tento důraz výslovně vyjadřuje. Naopak, hřích navíc také zahrnuje celého člověka, nejen tělo, ale i duši; a jeho následek, smrt, se šíří po celém zbytku stvoření. Smrt je tedy něco hrozného, protože celé viditelné stvoření, včetně našeho těla, je něco úžasného, i když je zkaženo hříchem a smrtí. Za pesimistickou interpretací smrti stojí optimistický pohled na stvoření. Tam kde je, jako v platonismu, smrt považována za osvobození, tam není viditelný svět přímo uznáván za Boží stvoření.

Nyní musí být přiznáno, že v řeckém myšlení je také velmi pozitivní ocenění těla. Ale u Platóna nejsou dobro a krása tělesného dobrem a krásou následkem tělesnosti, ale spíše tak řečeno, navzdory tělesnosti: duše, věčná a jediná podstatná realita bytí září slabě skrze hmotu. Tělesný není skutečný, věčný, božský. Je jen tím, skrze co se objevuje skutečná situace – a pak pouze v poničené podobě. Tělesné má vést nás k rozjímání o čistém archetypu, osvobozeném od vši tělesnosti, o neviditelné Ideji.

Jistě, židovská a křesťanská hlediska také vidí něco jiného kromě tělesnosti. Neboť celé stvoření je zkaženo hříchem a smrtí. Stvoření, které vidíme, není tak, jak ho Bůh chtěl, jak ho stvořil; ani tělo, které máme. Smrt

<sup>14</sup> Uvidíme, že Smrt s ohledem na své podmanění Kristem ztratila veškerou hrůzu. Ale pořád bych si netroufal, jak činí Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III, 2, 1948, 777 a násl. (na základě „druhé smrti“ odlišené ve Zjevení 21:8), mluvit jménem Nového zákona o „přirozené smrti“ (viz 1. Korintským 11:30!).

vládne nad všemi; a není nutné, aby zničení vykonalo své dílo zkázy dříve, než se tato skutečnost stane zjevnou – je to již zřejmé v celé vnější podobě všech věcí. Všechno, i to nejkrásnější, je poznamenáno smrtí. Mohlo by se zdát, jako by rozdíl mezi řeckou a křesťanskou interpretací koneckonců nebyl tak velký. A přesto zůstává radikální. Za tělesným zjevem Platón vnímá nehmotnou, transcendentní, čistou Ideu. Za pokazeným stvořením pod rozsudkem smrti křesťan vidí budoucí stvoření přivedené k bytí vzkříšením, právě jak to Bůh chtěl. Kontrast, pro křesťana, není mezi tělem a duší, nikoliv mezi vnější formou a Ideou, ale spíše mezi stvořením vydaným hříchem smrti a novým stvořením; mezi porušitelným, masitým tělem a neporušitelným vzkříšeným tělem.

To nás vede k dalšímu bodu: ke křesťanskému výkladu člověka. Antropologie Nového zákona není řecká, ale je spojena s židovskými představami. Pro pojmy těla, duše, masitého těla a ducha (abychom jmenovali pouze tyto), Nový zákon skutečně používá stejná slova jako řecký filozof. Ale znamenají něco zcela jiného, a celý Nový zákon chápeme chybně, když tyto pojmy vykládáme pouze z hlediska řeckého myšlení. Vzniká tak mnoho nedorozumění. Nemohu zde podrobně představit biblickou antropologii. Na toto téma jsou dobré monografie,<sup>15</sup> nemluvě o příslušných článcích v *Theologisches Wörterbuch*. Kompletní studie by musela zacházet odděleně s antropologií různých autorů Nového zákona, protože v tomto bodě existují rozdíly, které nejsou v žádném případě nedůležité.<sup>16</sup> Z nutnosti se zde mohou zabývat jen několika kardinálními body, které se týkají našeho problému, a dokonce i to musí být provedeno poněkud schematicky, aniž by byly vzaty v úvahu nuance, které by bylo třeba projednat ve správné antropologii. Při tom se musíme přirozeně spoléhat především na Pavla, protože jen v jeho spisech najdeme antropologii, která je podrobně definovatelná, i když i on sám nepoužívá různé myšlenky s úplnou soudržností.<sup>17</sup>

Nový zákon jistě zná rozdíl mezi tělem a duší, přesněji mezi vnitřním a vnějším člověkem. Toto rozlišení však neznamená protiklad, jako by jedno bylo povahou dobré, jiné podle povahy špatné.<sup>18</sup> Obojí patří k sobě, oboje je stvořeno Bohem. Vnitřní člověk bez vnějšího nemá žádnou vlastní, plnou existenci. Vyžaduje tělo. Jistě, může nějak vést stinnou existenci bez těla, jako mrtví v šeuolu podle Starého zákona, ale to není *skutečný život*. Kontrast s řeckou duší je jasný: je zcela oddělená od těla, když řecká duše dosahuje plného rozvoje svého života. Podle křesťanského pohledu však přirozenost vnitřního člověka vyžaduje tělo.

A jakou teď hraje roli masité tělo (σάρχ) a duch (πνεύμα)? Zde je obzvláště důležité, abychom nebyli oklamáni světským užíváním řeckých slov, ačkoliv se nacházejí na různých místech i v Novém zákoně, a dokonce ani jednotlivými pisateli, jejichž použití terminologie není nikdy zcela jednotné. S těmito výhradami můžeme říci, že podle použití, které je charakteristické, říkám, pro Pavlovu teologii, masité tělo a duch v Novém zákoně jsou dvě *přesahující* síly, které mohou vstoupit do člověka zvenčí; ale *žádná z nich není dána lidskou existencí jako takovou*. Celkově je pravda, že Pavlova antropologie, na rozdíl od řecké, je založena na *Heilsgeschichte*.<sup>19</sup> „Tělo“ je moc hříchu nebo moc smrti. Uchvacuje vnějšího a vnitřního člověka *společně*. Duch (πνεύμα) je jeho velkým protivníkem: mocí stvoření. To také uchvacuje vnějšího a vnitřního člověka *společně*. Tělo a duch jsou aktivní síly a jako takové pracují uvnitř nás. Tělo, moc smrti, vstoupila

<sup>15</sup> W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, 1948.

<sup>16</sup> Zde by měly být zmíněny také různé teologie Nového zákona.

<sup>17</sup> W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, 1934; W. G. Kümmel, *Romer 7 und die Bekehrung des Paulus*, 1929; E. Schweitzer, „*Romans 1:3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*,“ *Evang. Theol.*, 15, 1955, 563 a násl.; a zejména příslušná kapitola v R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1955.

<sup>18</sup> Též Ježíšova slova u Marka 8:36, Matouše 6:25, a Matouše 10:28 (ψυχή=život) nehovoří o „nekonečné hodnotě nesmrtelné duše“ a nepředpokládají žádné vyšší ocenění vnitřního člověka. (také *re* Marek 14:38) Kümmel, *Das Bild des Menschen*, 16 a násl.

<sup>19</sup> To je, co Kümmel, *Das Bild des Menschen*, míní, když tvrdí, že v Novém zákoně, včetně janovské teologie, člověk je vždy pojímán jako *historická* bytost.

do člověka Adamovým hříchem; vskutku vstoupila do celého člověka, vnitřního i vnějšího; tak, že je velmi úzce spjata s tělem. Vnitřní člověk je méně těsně spjat s tělem;<sup>20</sup> ačkoli skrze vinu se tato moc smrti stále více zmocňovala vnitřního člověka. Duch je na druhé straně velkou silou života, prvkem vzkříšení; Boží moc stvoření je nám dána skrze Ducha svatého. Ve Starém zákoně je Duch v činnosti jen čas od času v prorocích. V době konce, ve které žijeme – to znamená od té doby, kdy Kristus zlomil moc smrti svou vlastní smrtí a vstal – je tato síla života v činnosti ve všech členech společenství (Skutky 2:17: „v posledních dnech“). Stejně jako tělo, také se zmocňuje celého člověka, vnitřního i vnějšího. Ale zatímco v tomto věku se masité tělo do značné míry nastolilo v těle, i když nevládne vnitřnímu člověku stejným osudovým způsobem, oživující moc Ducha svatého se již zmocňuje vnitřního člověka tak rozhodně, že vnitřní člověk je „obnovován ze dne na den“, jak říká Pavel (2 Kor 4:16). Celé Janovo evangelium tento bod zdůrazňuje. Jsme již ve stavu vzkříšení, věčného života – ne nesmrtelnosti duše: nová éra je již zahájena. Tělo, také, je již v moci Ducha svatého.

Tam, kde působí svatý Duch, máme to, co se v podstatě rovná momentálnímu ústupu moci smrti, určité předzvěsti konce.<sup>21</sup> To platí i v těle, tedy uzdravení nemocného. Zde je to však jen otázka ústupu, nikoli konečné proměny smrtelného těla ve vzkříšené tělo. Dokonce i ti, které Ježíš vzkřísil během svého života, znovu zemřeli, protože neobdrželi vzkříšené tělo, proměna masitého těla v duchovní tělo se neuskuteční až do Konce. Teprve pak se síla svatého Ducha ve vzkříšení zmocní tak úplně těla, že ho promění způsobem, jakým již proměňuje vnitřního člověka. Je důležité vidět, jak odlišná je antropologie Nového zákona od řecké. Tělo i duše jsou původně dobré, pokud je smrtelná moc nad tělem zadržena. Obojí může a musí být osvobozeno oživující mocí svatého Ducha.

Tedy vysvobození spočívá ne v uvolnění duše z těla, ale v uvolnění obou z masitého těla. Nejsme propuštěni z těla; spíše je tělo samo osvobozeno. To je obzvláště jasné v Pavlových epištolách, ale je to výklad celého Nového zákona. V této souvislosti nenajdeme takové rozdíly, jaké se vyskytují mezi různými knihami v jiných bodech. Dokonce ani citované Ježíšovo rčení v Matouši 10:28 v žádném případě nepředpokládá řecké pojetí. „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, ale nemohou zabít duši.“ Zdálo by se, že předpokládá, že duše nepotřebuje tělo, ale kontext pasáže ukazuje, že tomu tak není. Ježíš nepokračuje: „Bojte se toho, kdo zabíjí duši“; spíše: „Bojte se toho, kdo může zabít duši i tělo v Gehenně“. To znamená, bojte se Boha, který je schopen vás zcela odevzdat smrti; zvítězit, kdy vás On nevzkřísí k životu. Uvidíme, je pravda, že duše je výchozím bodem vzkříšení, protože, jak jsme řekli, již může být ovládnuta Svatým Duchem způsobem, který je zcela odlišný od těla. Svatý Duch již žije v našem vnitřním člověku. „Duchem svatým, který ve vás přebývá,“ říká Pavel v Římanům 8:11: „Bůh také oživí vaše smrtelná těla.“ Proto se těch, kdo zabíjejí jen tělo, nemusí bát. Může být vzkříšeno z mrtvých. Navíc musí být vzkříšeno. Duše nemůže stále zůstat bez těla. A na druhé straně slyšíme v Ježíšově rčení v Matouši 10:28, že duše může být zabita. Duše není nesmrtelná. Musí existovat vzkříšení pro obě; neboť od Pádu je celý člověk „zasažen zkázou“. Pro vnitřního člověka, díky proměně oživující silou Ducha svatého, může vzkříšení probíhat již v tomto současném životě: skrze „obnovu ze dne na den“. Masité tělo však stále drží své místo v našem těle. Proměna těla neprobíhá až do konce, kdy celé stvoření bude Duchem svatým učiněno novým, kdy už nebude existovat ani smrt, ani zkaženost.

<sup>20</sup> Tělo je, tak řečeno, jeho místem, z kterého působí na celého člověka. To vysvětluje, proč je Pavel schopen hovořit o „těle“ namísto o „masitém těle“, nebo naopak o „masitém těle“ místo o „těle“, což je v rozporu s jeho základním pojetím, i když se to vyskytuje ve velmi malém počtu pasáží. Tyto terminologické výjimky nemění jeho celkový pohled, který je charakterizován ostrým rozlišením mezi tělem a masitým tělem.

<sup>21</sup> Viz můj článek, „*La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*,“ *Hommage et Reconnaissance*, 60e anniversaire de K. Barth, 1946, 31 a násled.

Vzkříšení těla, jehož materiálem<sup>22</sup> již nebude tělo masité, ale tělo svatého Ducha, je pouze částí celého nového stvoření. „Čekáme na nové nebe a novou zemi,“ říká 2 Petr 3:13. Křesťanská naděje se týká nejen mého individuálního osudu, ale *celého nového stvoření*. Skrze hřích se celé stvoření zapojilo do smrti. To slyšíme nejen v Genesis, ale také v Římanům 8:19 a dále, kde Pavel píše, že celé stvoření<sup>23</sup> od nynějška čeká toužebně na vysvobození. Toto vysvobození přijde, až moc Svatého Ducha promění veškerou hmotu, když Bůh v novém skutku stvoření nezničí hmotu, ale vysvobodí ji z masitého těla, od zkaženosti. Ne věčné Ideje, ale konkrétní objekty se pak znovu objeví v nové, neporušitelné životní podstatě svatého Ducha; a mezi tyto objekty patří i naše tělo.

Protože vzkříšení těla je novým aktem stvoření, který zahrnuje vše, není to událost, která začíná každou jednotlivou smrtí, ale pouze při Konci. Není to přechod z tohoto světa do jiného, jako je tomu v případě nesmrtelné duše zbavené těla; spíše je to přechod ze současného věku do budoucího. Je vázán na celý proces vykoupení.

Protože existuje hřích, musí být včas nařízen proces vykoupení. Tam, kde je hřích považován za zdroj panství smrti nad Božím stvořením, musí být tento hřích a smrt přemoženy společně, a tam musí Duch svatý, jediná moc, která může přemoci smrt, získat všechna stvoření zpět do života nepřetržitým procesem..

Proto je křesťanská víra ve vzkříšení, jak odlišná od řecké víry v nesmrtelnost, tak svázána s *božským úplným procesem* zahrnujícím vysvobození. Hřích a smrt musí být přemoženy. To nemůžeme udělat *my*. *Jiný* to udělal za nás; a byl schopen to udělat pouze tím, že se sám odebral do provincie smrti – to znamená, že on sám zemřel a odčinil hřích, aby byla přemožena smrt jako mzda hříchu. Křesťanská víra prohlašuje, že to udělal Ježíš, a že vstal s tělem a duší poté, co byl úplně a opravdu mrtvý. Zde Bůh dovršil zázrak nového stvoření očekávaný při Konci. Znovu vytvořil život jako na počátku. V tomto bodě, v Ježíši Kristu, se to již stalo! Vzkříšení, a to nejen ve smyslu toho, že se svatý Duch zmocnil *vnitřního* člověka, ale také vzkříšení *těla*. To je novým stvořením substance, neporušitelné substance. Nikde jinde na světě neexistuje tato nová duchovní substance. Nikde jinde neexistuje duchovní tělo – jen zde v Kristu.

<sup>22</sup> Používám tento spíše nešťastný termín pro nedostatek lepšího. To, co tím myslím, bude jasné z předchozí diskuse.

<sup>23</sup> Narážka ve verši 20 na slova „kvůli tobě“ z Genesis 3:17 vylučuje překlad κτιστος jako „stvoření“ ve smyslu člověka, překlad obhajovaný E. Brünnerem a A. Schlatterem. Viz O. Cullmann, *Christ and Time*, 1950, 103