

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Sokol – Dvojí polarita křesťanské eschatologie

C. V. Pospíšil – Eschatologie jako radost z bytí a „duše“ celé teologie

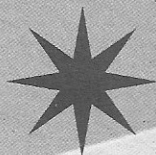
J.-P. Torrell OP – Osobní vzkříšení a budoucnost lidstva

D. Vopřada – Tři Ambrožovy texty o očišťujícím ohni u bran ráje

E. T. Oakes SJ – Katolická eschatologie a vývoj církevního učení

M. Chauveau OP – Současné umění v klášteře La Tourette

eschatologie

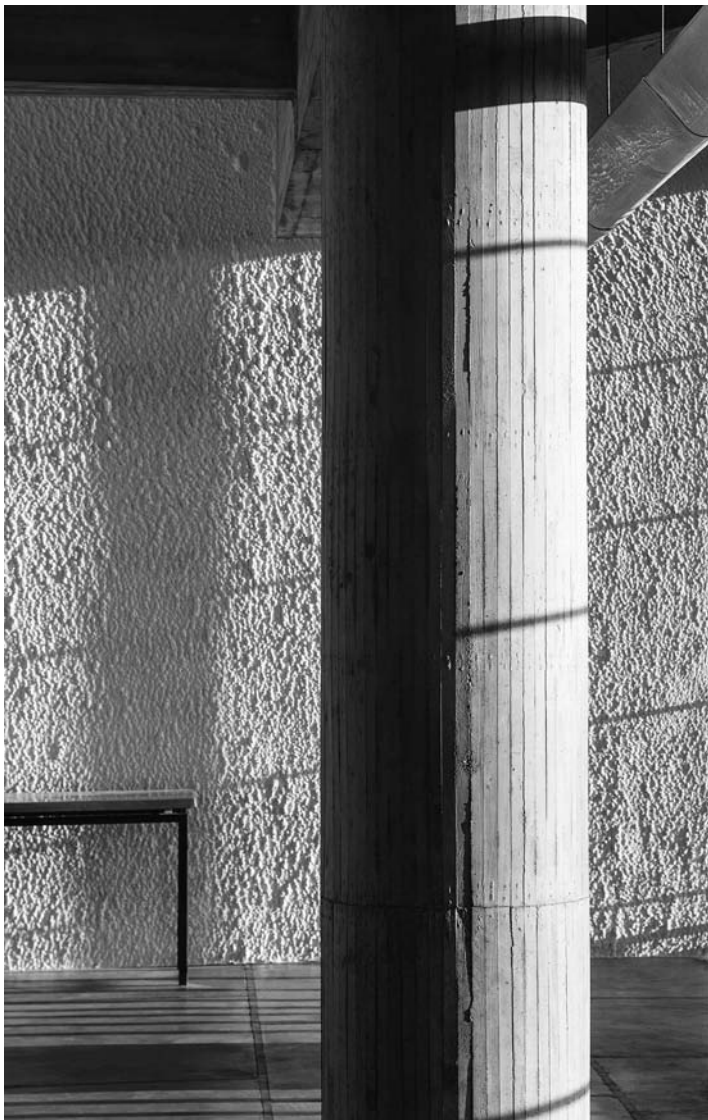


1/14











Obsah

Editorial / 7

Jan Sokol

Dvojí polarita křesťanské eschatologie / 11

Ctirad V. Pospíšil

Eschatologie jako radost z bytí a „duše“ celé teologie / 21

Jean-Pierre Torrell OP

Osobní vzkříšení a budoucnost lidstva / 47

Jaroslav Brož

Eschatologická naděje jako bytí „s Kristem“ podle apoštola Pavla / 55

David Vopřada

Tři Ambrožovy texty o očišťujícím ohni u bran ráje / 69

Robert Ombres OP

Nauka o očištění podle sv. Tomáše Akvinského / 81

Ludvík Grundman OP

Jednota lidské osoby – zásadní bod nauky o vzkříšení / 93

Edward T. Oakes SJ

Katolická eschatologie a vývoj církevního učení / 103

Ježíš na špičce minaretu

Rozhovor s Bronislavem Ostřanským o islámské eschatologii / 131

Marc Chauveau OP

Výstavy současného umění v klášteře La Tourette / 141

Legenda k obrazovému doprovodu / 147

Recenze a anotace / 149

English Summary / 163

Editorial

Vážení čtenáři,

podle některých knih, jako je např. ta od ctihodného Diviše Kartuziána *Po smrti (O posledních věcech člověka)*, kterou vydalo dominikánské nakladatelství Krystal v roce 1939, by se dalo soudit, že eschatologie – nauka o zmiňovaných posledních věcech člověka a světa – zahrnuje jen barvitá líčení pekelných hrůz. Nenechme se však mýlit! Učení o posledních věcech je v první řadě zdroj naší naděje, totiž toho, že konečným smyslem všeho je vítězství dobrého Boha nad zlem hříchu a naplněný život člověka v jeho přímé blízkosti. Pochopit toto poselství novozákonní zvěsti, jež se v žádném případě neomezuje jen na knihu Zjevení, ale je obsaženo v mnoha dalších projevech Ježíše a jeho apoštolů, znamená žít skutečně kosmický rozměr lidské existence. Naše naděje na setkání s Kristem na konci světa je naděje veškerého stvoření, jednoho každého člověka v jeho unikátní jednotě duše a těla a lidstva jako celku. Právě novověké zpochybňování buď duše ve jménu materialismu, nebo těla ve jménu individualismu, lidstva ve jménu individualismu, nebo individua ve jménu kolektivní ideologie, nás vede k stále hlubšímu doceňování moudrosti, která se skrývá ve zdravě a plně uchopené křesťanské eschatologii. Slova Karla Bartha ze 20. let 20. století o tom, že křesťanství, které není celkově a beze zbytku eschatologií, je křesťanstvím celkově a beze zbytku falešným, neztratila nic ze své důraznosti. Máme-li být nositeli naděje v tomto světě, musíme vědět nejen to, v kom je naše naděje ukotvena – a tím je Kristus –, ale i k čemu doopravdy směřuje – a to je skutečný život s ním na konci věků, život v oslaveném těle a ve společenství svatých, život nezakalený stínem hříchu, takže je pro nás v podstatě nepředstavitelný. Toto *Salve* by nám mohlo pomoci oživit náš zájem o eschatologii a prohloubit naše vědomí o ní, aby mohla inspirovat nejen naše myšlení, ale i duchovní život – vždyť co jiného je modlitba než nedokonalá anticipace patření Bohu tváří v tvář.

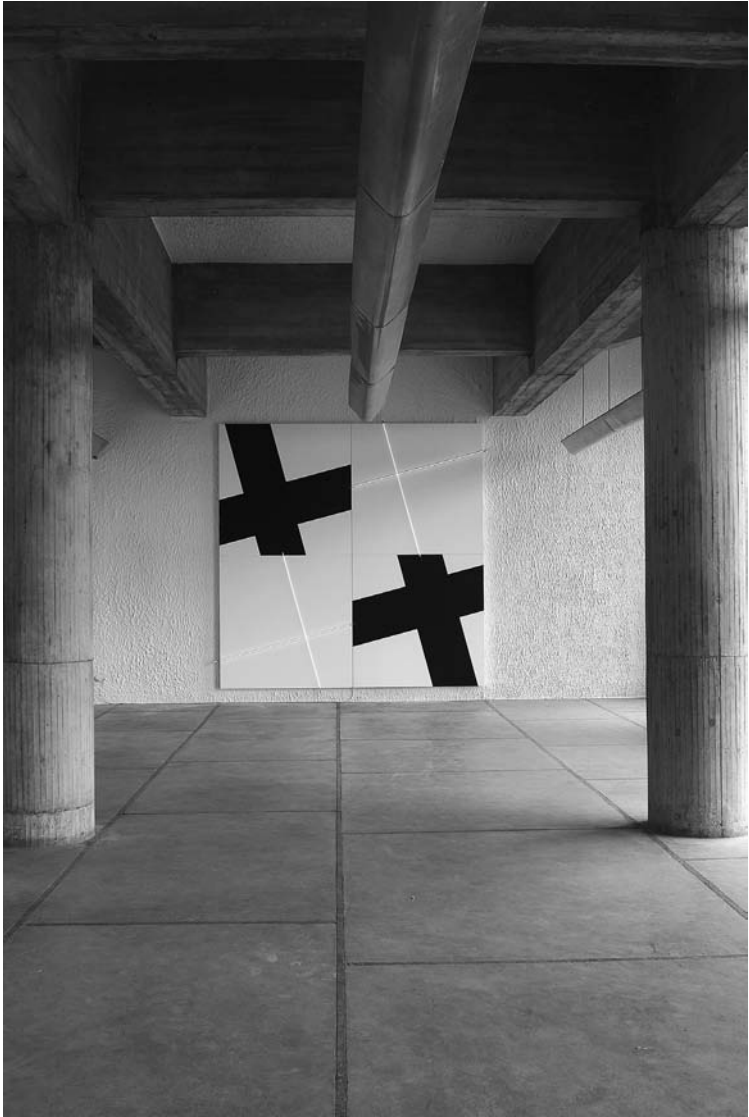
Křesťanskou eschatologii ve filozofické perspektivě přibližuje úvodní esej prof. Jana Sokola. Profesor Ctirad V. Pospíšil ve své studii upozorňuje na zásadní sapienciální a kontemplativní rozměr eschatologie, takže neváhá nazvat ji „duší“ celé teologie. To vzbuzuje přímo radost víry a obecně radost z daru bytí jako takového. Francouzský teolog Jean-Pierre Torrell OP obrací naši pozornost na kolektivní rozměr spásy a na to, že věčný život není myslitelný jinak než v rámci společenství svatých a života oslavených těl, přestože se tomuto tématu mnozí moderní teologové vyhýbají. Biblista Jaroslav Brož se zabývá pavlovským tématem křesťanské

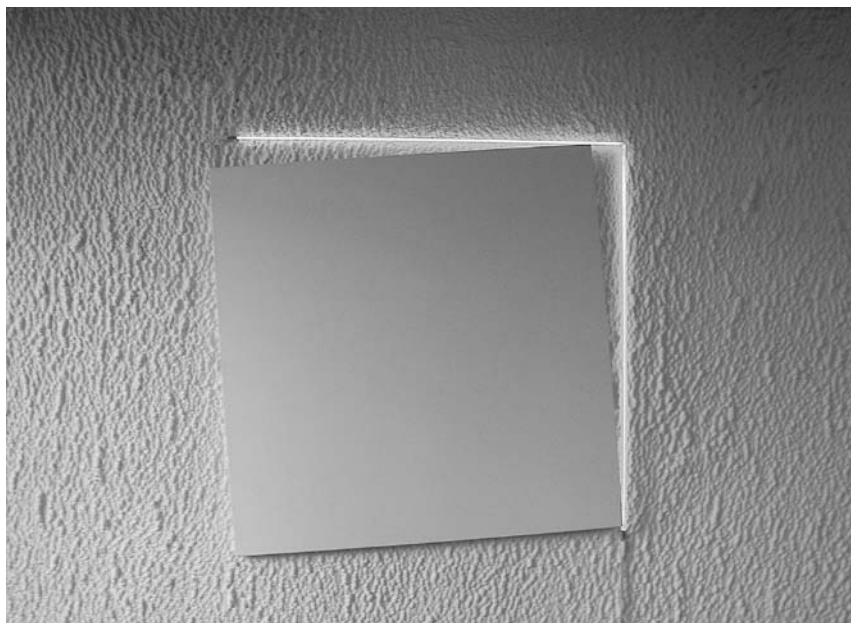
eschatologie, ve kterém je často pociťováno nesmiřitelné napětí mezi obecnou paruzií na konci času a vejítím do společenství s Kristem v okamžiku osobní smrti.

Po těchto obecných studiích následují sondy do konkrétních témat. Patrolog David Vopřada se v textu věnovaném církevnímu otci sv. Ambrožovi zabývá jeho úvahami o očišťování duše jakoby Kristovým plamenem, který zbavuje věřícího poskvrny hříchu, aby mohl do ráje vejít dokonalý a čistý. Tuto předzvěst učení o očištění dále rozvíjí Robert Ombres OP studií o nauce o očištění u sv. Tomáše Akvinského. Současnou polemiku ohledně vzkříšení ve smrti připomíná Ludvík Grundman OP a otevírá tak klíčové téma teologické reflexe statusu duše bez těla v době mezi smrtí a vzkříšením. Jezuita Edward T. Oakes na závěr připomíná, že i eschatologie jako teologická disciplína má své dějiny a určité koncepty procházejí během historie proměnami, což demonstuje na debatě ohledně limbu. Jako jakýsi kontrapunkt čísla o křesťanské eschatologii přinášíme rozhovor o eschatologii v islámu s orientalistou Bronislavem Ostřanským.

Obrazový doprovod čísla tentokrát tvoří umělecký projekt bratrů dominikánů ve francouzském klášteře La Tourette, postaveném slavným architektem Le Corbusierem v 50. letech 20. století. V posledních letech zde dávají prostor dílům současných umělců, která pozoruhodným způsobem vstupují do kontextu nejen mimořádné architektury kláštera, ale i života bratří kazatelů. Vzájemné obohacení umělců, diváků i řeholníků skrze umělecké dílo v sakrálním prostoru tak může být obrazem působení křesťanů v moderním světě. Jejich pevnost a ryzost, vycházející z radostného očekávání příchodu Božího království, by měly být pro sekulární svět nikoli podivínským gestem opovrhování světem, ale naopak svědectvím o neustávajícím okouzlení bytím, které nesměřuje k nihilistickému konci, ale skutečnému naplnění. Kéž by k tomu přispělo i toto první letošní číslo revue *Salve*!

✠ fra Dominik Duka OP





Jan Sokol

Dvojí polarita křesťanské eschatologie

Už samotný pojem eschatologie v křesťanské souvislosti poněkud zavádí. Navozuje totiž představu „toho posledního“, *eschaton*, což je pro člověka ovšem smrt. Naopak křesťanská eschatologie chce mluvit o naději, na níž všechno ostatní závisí, o níž ale skoro nic nevíme. V následujícím chci rozebrat obecný pojem eschatologie a ukázat, že přinejmenším v židovsko-křesťanské tradici se eschatologické představy pohybují v širokém poli vymezeném dvojí polaritou. Je to jednak už zmíněné napětí mezi chápáním „posledního“ jako smrti či konce světa a eschatologickou nadějí spásy, ať už individuální, nebo kosmické. Zadruhé je tu polarita mezi individuální či osobní eschatologií a eschatologií kosmickou nebo alespoň kolektivní. Stručně řečeno, je tu tedy napětí mezi eschatologií smrti a naděje a zároveň napětí mezi osobním a kosmickým viděním „posledního“. Obě dvojice nelze ovšem od sebe oddělit, a tak společně vytvářejí čtyři póly či úběžníky eschatologických představ.

Poměr mezi těmito čtyřmi krajnostmi či důrazy se v historii různě měnil, a teprve v novověku jednoznačně převážilo individuální pojetí eschatologie na úkor důrazu kosmického. Ať už se v tomto individualistickém pojetí „posledních věcí“ zdůrazňovala spíš jejich hrozivá stránka smrti a soudu duše, anebo naopak nadějná stránka vysvobození, eschatologie se výrazně posunula do „ezoterní“ oblasti duše a v poslední době jako kdyby ztrácela na přitažlivosti, jaksi vybledla. Zároveň však ve 20. století ztratila na přesvědčivosti i idea pokroku, která dosud všechny motivovala a byla nadějí pro celý novověk. Když křesťanské pokusy o sebespásení člověka – ať už v kolektivní „naději“ revoluce (Marx), či individuálního „nadčlověka“ (Nietzsche) – nakonec vyústily do masového vraždění, zůstalo po nich velké prázdno.

Z toho se sice existencialisté pokusili vydupat „z nouze ctnost“ domnělé poctivosti, ve skutečnosti se však všechny blahobytné společnosti začaly utápět v obyčejné skepsi a beznaději. Ta se dnes šíří světem až do úplně banální polohy „blbé nálady“ a hospodského hubování a začíná ohrožovat nejen budoucnost, ale i docela obyčejné lidské soužití. Domnívám se, že je nejvýš na čase oživit kosmický pól křesťanské eschatologie a vidět ji opět silněji jako obavu i naději stvořeného světa jako celku. Tam se totiž po mém soudu dá dnes najít pevnější půda pod nohama, což umožňuje vybědnout z nekonečného sebezpytování a zklamání. Začneme však tou první polaritou smrti a konce proti naději.

Když chtěl Immanuel Kant stručně shrnout „předmět“ filozofie, vyjádřil ho tázáním: „Co je člověk?“ a rozvedl je do slavných tří otázek:

- 1. Co mohu vědět?*
- 2. Jak mám žít?*
- 3. V co mohu doufat?*

Bylo mu jasné, že teprve v této trojici poznání, jednání a naděje může být otázka po člověku jakž takž položena – jenže sám se k té třetí nikdy nedostal. Druh řeči, který si pro zkoumání dvou prvních otázek zvolil, by to patrně ani nedovolil, a tak se náznaky naděje u něho dají nalézt jen v různých zlomcích a aforismech. Podobně je tomu i u dalších moderních myslitelů a někteří romantici i existencialisté se z této „naděje v deficientním modu“ pokusili vykresat dokonce jakýsi kult beznaděje: „A přece...“

Bez naděje se ovšem žádný život neobejde a i pampeliška nebo sýkorka ji dává zřetelně najevo, i když o tom sama neví. Také člověk, pokud žije, žije z nějaké naděje, jenže jakmile si toho všimne, narazí na zásadní obtíž: o jejím obsahu či „předmětu“ nedovede nic „předmětného“ říct. Může o ní buď mlčet a dávat ji najevo jen jako sýkorka, může o ní zpívat nebo básnit,¹ anebo si ji začne představovat a zpředmětňovat. To znamená vyjadřovat ji pomocí představ a slov, které má k dispozici ze své běžné zkušenosti. Z toho ovšem také plyne důležitý důsledek, že každá řeč o „posledním“ je z povahy věci symbolická a metaforická, což platí i pro to, co následuje.²

Už ta nejstarší vyjádření židovské a křesťanské naděje dávají tušit, že bude zcela přirozeně mířit dvojím směrem: na jedné straně jako poslední naděje či smysl mého jedinečného života a na druhé straně jako poslední naděje či smysl rodu, národa a celého světa. Tak se z velice určité a srozumitelné naděje Abrahamovy na nesčetné potomstvo (Gn 22,17 aj.) pozvolna rodí naděje Izraele a u proroků se také naznačuje, že skrze ni najde v Jeruzalémě naději a smysl i „pronárod nesrozumitelné řeči“ (Iz 18,7).

Jenže už Abrahám musel tuto hmatatelnou naději podrobit strašné zkoušce v oběti Izákově a později se naděje Izraele přímo polarizuje do protikladných představ soudu či zkázy a Hospodinovy záchrany. Tato dvojí tvář „poslední naděje“ jednak vyjadřuje její osudovou vážnost, jednak účinně brání naivním pokusům vrhnout se do ní teď hned, bez okolků a zbytečných odkladů. Kdo by se totiž mohl těšit na Den soudu? Právě představa soudu a viny jako kdyby odrážela zpět všechny pokusy zahlédnout „to poslední“ a obracela pozornost člověka k tomu,

co poslední není: co je teď a tady: k lidskému jednání. To je totiž to pravé místo smrtelníků a sem se má upírat jejich úsilí. Jen ve chvílích úzkosti a nouze se mohou těšit ze světélka naděje, která není z tohoto světa.

Specificky křesťanská naděje vzniká tím, že v Ježíši Kristu přichází sám Bůh mezi lidi, a naděje tak dostává dokonce viditelnou podobu. Kristus svým životem, působením i kázáním předně potvrzuje platnost zaslíbení, zároveň je také usměrňuje a podstatně koriguje. Předmětem naděje se stává „Boží království“, které Kristus svým životem a obětí zakládá a otevírá, ale neruší tím překérní vážnost lidského života. Může každému nabídnout, aby se zbavil strachu ze všeho „posledního“ a žil v naději i proti smrti, nemůže to však udělat za něho.

Ale ani Ježíšův život, jak jej líčí evangelia, neruší obojí polaritu židovské naděje. Jistě posiluje její individuální stránku, naději jednotlivého života i proti osobní smrti. Ježíšova vlastní životní cesta od narození ve chlévě a prvního nadějného kázání na Izajášův text (Lk 4,16nn) musí projít utrpením, opuštěním a hroznou smrtí na kříži, než může dospět k oslavě Vzkříšení. Podobně i jeho žáci zakusí zklamání z jeho neúspěchu, než se jim „otevrou oči“ a než se odváží pokračovat v jeho cestě. Tato cesta jim však staví před oči společenství jeho „království“ jako poslední cíl. Tajemné texty „synoptické apokalypsy“ (Mk 13; Mt 24; Lk 21) shrnují všechny čtyři póly křesťanské eschatologie v podivuhodném zhuštění a jejich nápadná shoda svědčí o tom, jaký význam jí první církev přikládala.

Obecně helénistická představa nesmrtelné individuální duše ovšem tendenci k „privatizaci“ eschatologie dále posílila a už ve starověkých vyznáních víry je kosmický pohled zřetelně na okraji zájmu: je zde zastoupen jen ve větě o stvoření a do jisté míry i o vzkříšení těla. Pozoruhodné oživení kosmického zájmu lze naopak sledovat v raně středověkém křesťanství, zejména ve výtvarném umění. Z představ o dějinách spásy vychází zájem o Jeruzalém jako místo Posledního soudu, který vrcholí křížovými výpravami, a pozdním svědectvím této tradice je ještě spiritualita Karla IV. i milenarismus husitského hnutí.

Jenže právě zjevný neúspěch křížových výprav a jejich neslavný konec vyvolaly už v městských společnostech 12. století rozhodný obrat k vnitřní zbožnosti, která se pak dále šíří v klášterech, v mystice a v celém pozdně středověkém kultu. Křesťanský život se už u Eckharta odehrává pouze v duši, v jejím intimním a bezprostředním vztahu k Bohu, kdežto všechny stvořené věci jsou „jedno holé nic“. Vnitřní rozklad obecné – a tedy také historické – církve přirozeně vyústil jednak v reformaci, jednak v renesanční „přehodnocení hodnot“, kde má mít vlastní život zde a nyní přednost před všemi problematickými nadějemi.

Naději raně novověkého evropského lidstva lze charakterizovat třemi novými rysy. Kosmický úběžník „posledních věcí“ se zaprvé nesmírně vzdaluje, až se

ztratí v nekonečnu, a sám pojem nekonečna bude pak hrát významnou roli jak ve vědách, tak v běžném sebepochopení člověka až do 20. století. Jedním z motivů Descartova dualismu je právě ostré oddělení pomíjivého a nepomíjivého: „myslící věc“ se musí od všeho „rozlehlého“ co nejvíc oprostit, protože by to ohrožovalo její nekonečnost a věčnost. Ještě počátkem 20. století lidé samozřejmě počítali s tím, že ne-li život a svět, pak přinejmenším moje duše i vesmír jsou docela jistě věčné.

Protože si člověk – zadruhé – s posledními věcmi nemusí dělat tolik starostí, může se jeho pozornost i úsilí plně věnovat tomu, co poslední není, a v tomto světě nachází nekonečně mnoho příležitostí k uplatnění svých schopností. Od zámořských krajín a jejich pokladů přes ukázněný luxus italských vil a nekonečnou rozmanitost přírody až po závratné možnosti matematiky, vědy a filozofie. Církevní rozkol a náboženské války zdánlivě potvrdily, že Boží zjevení není dostatečně jednoznačným zdrojem poznání, a i tak hluboce zbožný člověk jako Komenský nakonec nachází naději ve vzdělávání.

Tak se – zatřetí – naděje člověka stále víc ocitají v jeho vlastních rukou. Už Dante sice člověku přisoudil „korunu i mitru, vládu nad sebou“, těžištěm jeho bytostného zájmu je však posmrtný život duše. To se u Pica z Mirandoly obrací, a i když samo povýšení člověka chápe ještě i on jako Boží úradek a dar – podobně jako Descartes „ideu nekonečnou“ –, má podle něho člověk volné ruce, aby se věnoval pozemským věcem. Následující obrovské úspěchy v zařizování lepšího života a organizování lidských společností „vlastními silami“ vzaly kosmickému pólu křesťanské eschatologie vítr z plachet a vytlačily ji do soukromí duše a očekávání smrti. Tam už mohla na člověka působit jen barokní nádherou anebo strachem z pekla – obvykle obojím zároveň.

Duchovní situaci počátkem 19. století dobře ilustruje známá příhoda Laplaceova rozhovoru s Napoleonem. Na otázku po Bohu prý autor slavné *Nebeské mechaniky* odpověděl, že takovou hypotézu nepotřebuje. Podle svědectví Aragova se však sám Laplace ostře ohradil proti nepochopení vlastního výroku a vysvětlil, oč ve skutečnosti šlo. Když Newton podrobněji zkoumal stabilitu sluneční soustavy, objevil jisté fluktuace a domníval se, že Bůh přece jen musí čas od času zasáhnout, aby rovnováhu obnovil. Laplaceova slavná věta se teda netýkala „hypotézy Boha“ jako takové, ale jen Newtonovy domněnky, že Bůh musí svými zásahy Sluneční soustavu stabilizovat. Obhajoval tedy jen deistickou představu, že chod světa se bez Božích zásahů obejde – s čímž tehdejší vzdělaná obec zřejmě souhlasila.

Ze starších kosmických představ tak zůstala už jen myšlenka stvoření, která se však v průběhu 19. století také zdiskreditovala. Přispěl k tomu patrně už Hegel, který velmi působivě představil dějiny spásy v sekularizované podobě, a po něm

téměř současně Marx a Darwin. Jak jsem se pokusil ukázat jinde, je pověstný spor stvoření versus evoluce spíše komedie plná omylů, o což se ovšem významně přičinili i pedantští biblisté, teologové a další domnělí „obhájci“ stvoření v sedmi dnech. Rámec sedmi „dnů“ není žádná kosmologická výpověď,³ nýbrž zakládá sobotní klid (Ex 20,11). Podstatné sdělení textu o stvoření spočívá v tom, že celý vesmír je dílo Hospodinovo, a je tedy „velmi dobrý“. Člověk v něm stojí na jedinečném místě a dostává určité poslání, které příběh o zahradě Eden doplňuje o podivuhodné vyjádření lidské svobody: „strom poznání“ není obehnan zdí, nýbrž je člověku volně přístupný a pouze „zakázaný“. Člověk tak může udělat i něco, co nesmí.

Na druhé straně ovšem ani důsledky, které z Darwinovy teorie vyvodili jeho pokračovatelé, nejsou bez logických vad. Předně využívají dvojznačnosti slova „náhoda“, které může znamenat, buď že k nějakému jevu neznáme příčinu, anebo že žádnou nemá. První tvrzení neříká k věci nic, kdežto druhé nelze nikdy prokázat. Zadruhé ani představa, že se nějaký stav věcí vyvinul z jiného, neznamená žádné vysvětlení, protože hádanku jen odsouvá. Pokud se člověk vyvinul z antropoidů, musí takové vysvětlení předpokládat, že i jeho evidentně nové rysy byly v předchůdcích už nějak obsaženy, jinak by nic nevysvětlovalo. V současné představě celkové evoluce se tak celá záhada buďto přesouvá do ještě záhadnějšího „pravejce“ a Velkého třesku, anebo zůstává nevysvětlena.

Během sto let po Laplaceovi se nicméně náš myšlenkový svět pozvolna, ale velmi radikálně proměnil. „Historizace“ celé skutečnosti, živé i neživé, totiž přesunula pozornost od udržování stability vesmíru ke studiu jeho soustavných a víceméně nevratných změn. Jenže co se soustavně mění, může sotva aspirovat na nekonečné trvání. Na to nejprve narazila termodynamika s pojmem entropie, následoval senzační objev rozpínání vesmíru, a když se v 60. letech potvrdila hypotéza Velkého třesku, bylo jasné, že i vesmír je obrovitá událost s počátkem a koncem. I když se odehrává v nepředstavitelném měřítku, přece tu vystává jasná představa jakéhosi „konce“. Do lidštějších měřítek tuto chmurnou představu převedl už Malthus a ve 20. století Římský klub. I když se jejich konkrétní předpovědi nenaplnily, představa nekonečného pokračování působí dnes podobně absurdně, jako zpočátku působil Velký třesk.

Vědecká eschatologie naší doby je poměrně jednoznačná: vyčerpávání zdrojů a prostředí je na dohled a kdesi v dálce leží kolaps vesmíru. Francouzský genetik Jacques Monod to v závěru slavné knihy vyjádřil s náležitým eschatologickým patosem: „Stará smlouva je v troskách. Člověk konečně ví, že je sám ve lhostejné nekonečnosti vesmíru, z něhož se vynořil čirou náhodou. Jeho osud ani úloha nejsou nikde vyjádřeny. Království nahoře nebo temnota dole – je na něm, aby

si vybral.“ V čem by tato domnělá volba měla spočívat ani jak by mohla ovlivnit determinovaný chod věcí, Monod neříká.

Vedle tohoto negativního pólu však právě vědy o živém objevily a otevřely i druhou, jakkoli méně nápadnou stránku vesmíru jako evoluce: totiž jeho nespornou a úžasnou souvislost. Postupná „historizace“ přírodních věd, která začala před dvěma stoletími v geologii a zoologii a vyvrcholila v kosmologii a fyzice částic, odhalila dosud netušené souvislosti, které dávají tušit něco jako smysl celku. Jak se tento nový náhled pozvolna a spíš tápavě šíří i do oblasti věd o člověku, vynořuje se pod povrchem chaotických fluktuací neurčitá, ale hluboká linie smyslu. Za překotnými změnami lidských společností, od způsobů obživy, technologií a komunikací přes způsoby jejich sebeorganizování a myšlení, lze zahlédnout i něco jako souvislý a nevratný pohyb, který kamsi směřuje, a to snad dokonce stále rychleji.

To je ovšem také myšlenka velice nebezpečná, jak ukazují její zřejmá zneužití. Přesněji řečeno, nebezpečné jsou právě její eschatologické extrapolace – pokusy formulovat „poslední cíl“ tohoto společenského a vesmírného pohybu. Počínaje osvícenskou myšlenkou nekonečného pokroku přes velkolepou konstrukci Hegelovu až po téměř šílené ideologie 20. století, vždycky jde o „objev“ posledního cíle a jeho „operacionalizaci“ všemi prostředky. Z jejich ztroskotání však můžeme patrně vyvodit určitá praktická poučení, tím cennější, čím strašnější byla jejich cena. Nicméně sám fakt, že ztroskotaly, by si zasloužil větší pozornost, než mu v tomto stručném příspěvku lze věnovat.

Nejnápadnějším projevem moderního vývoje je patrně „globalizace“, překotný růst vzájemných vztahů a závislostí mezi lidmi,⁴ a to po celém světě. Tím se všichni stáváme částeczkami stále mocnějšího lidstva, které bere své další osudy víc a víc do vlastních rukou – i když ani netuší, co si s nimi chce počít. Vůči této slepé a anonymní moci, kterou jaksi nikdo neřídí, se každý z nás cítí stále bezmocnější. Přesto první poučení z nedávné minulosti říká, že se takové řízení nesmí svěřit žádnému vůdci, a dokonce ani připustit, aby člověk formuloval předmětné představy „posledního cíle“. Druhé poučení říká, že riziko celkových katastrof se snad snižuje, pokud je tato globální moc nějak rozlišena či pluralizována – i když to zároveň znamená riziko nejružnějších konfliktů. Třetí poučení ukazuje, jak důležité je přísně dbát určitých sebeomezení moci, která například nesmí nikoho vylučovat ze hry.

Zhruba před sto lety se ukrajinský geochemik V. I. Vernadskij začal zabývat tehdy ještě velmi nenápadným fenoménem „globalizace“ z jiného konce. Všiml si, jak se šíří a houstne síť lidských závislostí a komunikací, pletivo myšlenek a kultur, a vytvořil pro ni pojem „noosféry“ jako jakési souvislé a svébytné „vrstvy“ nad biosférou a geosférou. Vernadského myšlenka přesně vystihla jak rostoucí význam

této globální skutečnosti, tak také její „plochou“ povahu sítě bez mocenské hierarchie.

Na Vernadského navázal francouzský geolog a jezuita Pierre Teilhard de Chardin a o padesát let později mohl konečně publikovat svůj neobyčejně odvážný pokus o celkový křesťanský pohled na svět. Protože smělost jeho pohledu vyvolala církevní cenzuru, měla posmrtná publikace jistý ohlas, který ale časem vyprchal. Hlavním důvodem byla po mém soudu nešťastná kombinace vědeckého diskurzu se samozřejmě symbolickým a mystickým viděním celku. Pro filozofické zpracování, které by snad mohlo tuto propast překlenout, chybělo Teilhardovi odborné vybavení. Přesto se jeho myšlenky od té doby jednak pozoruhodně potvrdily a na druhé straně se – obvykle anonymně – objevují u mnoha autorů, kteří se něčeho podobného odvážili. Výslovně a poměrně obsírně ho však cituje *Úvod do křesťanství* Josefa Ratzingera.

Jaký je význam Teilhardových myšlenek pro křesťanské myšlení o „posledních věcech“ dnes? Poměrně často se člověk ve filozofiích existence charakterizuje jako „smrtelník“; proti tomu ale filozofka Hannah Arendtová trefně připomněla, že každý smrtelník se nejdříve musel narodit a že tuto stránku „zrozeňce“ moderní filozofie vesměs ignorují. Obecněji řečeno, chceme-li mluvit o konci a „posledním“, nemůžeme ignorovat ani to „první“, totiž počátek. Zatímco o „posledních věcech“ mnoho vědět nemůžeme, o počátcích víme mnohem víc, a to, co o nich víme, může významně osvětlit také konec. Už Anaximandrov zlomek vysvětluje zánik jako přirozený důsledek každého vzniku a současná biologie dovede vysvětlit, proč život nemůže jen „trvat“, nýbrž musí se obnovovat. Jen tak může totiž překonávat obecnou entropii, a navíc se může i vyvíjet.

To je ovšem abstraktní pohled vědy, kdežto křesťanská eschatologie se obrací k jednotlivému člověku. Jak jsem trochu nešetrně napsal, ryze individuální eschatologie novověkého křesťanství poněkud „vybledla“. Mimo jiné proto, že se v současném světě obtížně formuluje, a tak podle různých průzkumů i mnozí křesťané místo toho žijí s problematickou „nadějí“ reinkarnace. Domnívám se, že je to důsledek jednostranného zaměření na „to poslední“. Jakkoli pokládám naději na vzkříšení za podstatnou část křesťanské víry, její přesvědčivost velmi utrpěla tím, že zanedbáváme její první článek o stvoření. Teprve člověk, který si uvědomil zázrak života a i ten svůj pochopil jako dar, má také pevný důvod, proč se spolehnout na příslib svého Stvořitele.

To ale ještě není všechno. Teilhardův pohled na člověka a svět doplňuje i ten druhý, kosmický pól lidského života i naděje. Ani můj vlastní a jedinečný život není jen „moje věc“, jak se dnes často říká. Je také součástí stvoření, od mých osobních i anonymních vztahů až po globální síť noosféry. Ta je ovšem podle

Teilharda orientována ke svému poslednímu cíli – ke Kristu jako „bodu Omega“. „Já jsem Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec.“ (Zj 22,13) Jako se Kristus, Slovo, podle sv. Jana podílel na počátku stvoření, tak je i jeho cílem, který v něm stále působí a všechny „přitáhne k sobě“ (Jan 12,32). Neznám žádný přesvědčivější pokus, jak vyjádřit celý obsah křesťanské eschatologie pro naši dobu.

POZNÁMKY:

1/ V posledních dnech před svým zhroucením se prý Nietzsche v pokoji svého hotelu v Miláně svlékal do naha a tančil.

2/ Myšlenka „demytologizace“ evangelia tak nutně – i když možná nechtěně – znamenala vyloučení jakékoli eschatologické naděje.

3/ Už proto, že Slunce a Měsíc, které mají „oddělovat den od noci“ a být „znamením časů, dnů a let“, přijdou na řadu až čtvrtý „den“ (Gn 1,14).

4/ Proto je jistě přesnější Derridův pojem „mondializace“, který se bohužel neprosadil. Je to přece jev kulturní a společenský, nikoli geografický.

Prof. Jan Sokol, Ph.D., CSc. (* 1936), je filozof, překladatel a publicista, zabývá se hlavně filozofickou antropologií, dějinami náboženství a antropologií institucí.





Ctirad V. Pospíšil

Eschatologie jako radost z bytí a „duše“ celé teologie

Ambicí této studie není nic jiného než poskytnout podněty k dalšímu promýšlení a následnému pokud možno stále intenzivnějšímu prožívání tajemství naplnění, které již nyní může zásadně proměňovat naši existenci. Následující inspirace spadají plně do *intellectus fidei*, a proto se v nich uplatňují myšlenkové postupy analogie víry, což na čtenáře klade ne právě malé nároky. Vydat se touto cestou v době, která tvůrčímu myšlení příliš nepřeje, v sobě určitě skrývá nejedno riziko. O tajemství naplnění navíc platí více než o kterémkoli jiném, že jeho adekvátní teologické intelektuální uchopování nemůže být zmocňováním se předmětu studia, nýbrž přesně naopak vydáváním sebe samého jeho transformující síle. I tohle je v křiklavém kontrastu s duchem dnešního světa, který přes všechno své rozumářství není s to dospívat k pravé moudrosti a smysluplnosti. Jaký div, že se tento svět utápí v beznaději. Jak ale komunikovat lidem ve světě pravé důvody naší naděje tak, aby to bylo srozumitelné a přesvědčivé? Tento nad lidský úkol leží před každým teologem, ovšem především před těmi, kdo se specializují v oblasti eschatologie.

V prvním oddílu se tedy nejprve společně zamyslíme nad eschatologií jako nad základní dimenzí celé teologie. Tentýž rozměr bude ve druhém bodu představen jako nefalšovaná moudrost proměňující celou naši existenci a ujednocující naše chápání nejen pravd víry, ale také ostatních vědních oborů, pokud se jejich pěstitelé otevřou transcendenci. V předposlední části poukážu jednak na přítomnost všech zásadních pravd víry v eschatologii, jednak na dynamické přebývání tohoto mystéria naplnění v nich. V celkově čtvrtém bodu se budeme potýkat s problematikou naší odpovědnosti za dějiny a paradoxem vymezeným póly: „eschatologismus – inkarnacionismus“.

I. Tajemství naplnění jako metodologická dimenze a „duše“ celé teologie

O absolutní budoucnosti naplnění díla spásy se nedá hovořit bez nemalých obtíží. Svátý Pavel to vyjadřuje velmi lapidárním způsobem: „Ale jak je psáno: ‚Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.‘“ (1Kor 2,9)

V Písmu nacházíme řadu poučení o cílovém stavu stvoření a o dovršení procesu spásy, všechny příslušné výroky mají ovšem výrazně symbolickou, metaforickou či parabolickou podobu. Hlubší porozumění se přitom neodehrává pouze na rovině rozumu, nýbrž nevyhnutelně také na rovině tajuplné a v jistém slova smyslu předjímavé zkušenosti víry, která se v zásadě sice nedá sdělovat pouhými slovy, zároveň o ní ale platí, že je určitým způsobem spoluprožítelná.

Posledně zmíněný aspekt mystéria dovršení vyjadřuje opět Apoštol národů například výroky o tom, že ve křtu jsme spolu s Kristem nejenom prošli smrtí, ale také vstali k novému životu (srov. např. Řím 6,4; Kol 3,1). Uvedená zkušenost víry se odehrává v režii Ducha Svatého, jenž je garantem našeho definitivního sjednocení se Vzkříšeným (srov. např. Řím 6,11), a proto také jeho dary vnímáme jako předjímavou prvotinu eschatologické plnosti, k níž jsme v naději a touze zacílení (srov. např. 1Kor 1,22; 2Kor 5,5; Ef 1,13–14).

Ne přesvědčivost určitého typu teologie, která dělá z problematiky posledních věcí člověka a světa pouhou nauku či traktát vedle jiných pojednání, podle mého skromného soudu tkví v určité odtrženosti prezentované absolutní budoucnosti od prožívané skutečnosti a v nepřiměřeném zvěčňování toho, co má ve skutečnosti být dočasně osobní, či spíše meziosobně vztahovou povahu, jak uvidíme níže (srov. III). Mám zato, že tajemství eschatologické skutečnosti by bylo nanejvýš vhodné předkládat přednostně jako reálný, předjímavě již prožívaný rozměr naší vlastní existence.

To ale rozhodně neznamená, že bychom se měli soustředit pouze na takzvanou přítomtní eschatologii, neboť i docela běžná časová budoucnost přítomtná předjímavě v našem duchu je přece i z přirozeného hlediska normálním rozměrem našeho nyní. Neplatí snad, že cíl je první v řádu úmyslu, byť je poslední v řádu uskutečnění? Nejsme snad v přítomnosti hluboce proniknutí starostí o svou blízkou i vzdálenější budoucnost, již si chceme zajistit? Tato reálná budoucnost nás navíc transcenduje, protože nám navzdory všemu předvídaní a starostlivosti nezřídka chystá milá i nemilá překvapení. Právě tato každodenní zkušenost nás vede k tomu, že mezi budoucností předjímanou v přítomnosti a reálnou budoucností je vedle souvislosti rovněž také nemalá odlišnost. Je tedy zřejmé, že obdobný rozdíl bude analogicky platit také mezi takzvanou přítomtní eschatologií a tajemstvím absolutní budoucnosti. Proto obě složky zmíněného tajemství nesmíme ani od sebe odtrhovat, ani je směšovat, případně jednu z těchto složek opomíjet.

Je-li tomu tak, pak by eschatologie neměla být chápána pouze jako určitý víceméně izolovaný sektor teologické reflexe, nýbrž mnohem důrazněji jako veledůležitá dimenze jediného tajemství naší existence ve víře, naději a lásce. V dané souvislosti je nanejvýš vhodné připomenout ve své době ne zcela doceněný

a dodnes nedostatečně přijímaný výrok I. vatikánského koncilu o pravé povaze teologického myšlení:

Když rozum osvětlený vírou se zbožnou úctou a skromností horlivě hledá, pak dochází díky Božímu daru k určitému velice plodnému poznání tajemství buď cestou analogie s tím, co rozum poznává přirozeně; buď ozřejmováním vztahů existujících mezi jednotlivými tajemstvími navzájem, anebo mezi nimi a posledním cílem člověka. Nikdy ale rozum není schopen proniknout tato tajemství stejně jako pravdy, jež jsou jeho přirozeným objektem poznání.¹

Církevní magisterium je ve věcech týkajících se naší spásy nepochybně vždy provázeno působením Božího Ducha, nicméně intelekt osvětlený vírou nazíravě vnímá, že v některých okamžicích je tento vliv Ducha poněkud mocnější a zřejmější než v jiných případech, což podle mne platí pro právě citovanou myšlenku. Uvedený text totiž sice stručně, leč zároveň nesmírně inspirativním způsobem uchopuje základní rozměry myšlenkových postupů vlastních teologií.

Jedná se v první řadě o správně uchopenou analogii entis (podobnost jednotlivých tajemství víry s tím, co rozum poznává přirozeně). Ti, kdo by měli ve jménu určitého typu biblistu problémy s analogií entis v oblasti našeho mluvení o Bohu, a zejména o jeho království, necht' se rozpomenou kupříkladu na 13. kapitolu Matoušova evangelia, kde nacházíme jakýsi souhrn Ježíšova učení v podobenstvích, což je nejenom rozumově dokonalý, ale také umělecky fascinující příklad aplikace tohoto myšlenkového postupu. Mimochodem tyto Ježíšovy výroky nádherně propojují současnou každodenní zkušenost lidí jeho doby s výrazně eschatologickým laděním jeho zvěsti. Ježíšova eschatologie je něco přítomného jako rozměr naší existence, zároveň je ale také bytostně zaměřena k naplnění, k absolutní budoucnosti. Podle mého soudu to byla právě jednostranná, a proto také zploštělá systematicko-teologická povaha chápání eschatologie pouze jako absolutní budoucnosti, co vedlo k neporozumění Ježíšově zvěsti o blízkosti království a k výrokům o tom, že se Mistr z Nazareta mýlil, když prý očekával příchod Božího království a konec času již v době svého pozemského života. Nazaretský Mistr totiž tuto prezenci plnosti sám ve své osobě a ve svém díle uskutečňoval. Jednalo se tudíž o kvalitativní naplnění času, a proto se nemusíme bát v Gal 4,4 hovořit o opravdové plnosti času, a nikoli alibisticky komolit zjevení Boží slovo přidavkem „stanovený“, jak to dělají tlumočníci v Českém ekumenickém překladu.

Na druhém místě se hovoří o analogii víry (zkoumání vzájemných vztahů mezi jednotlivými aspekty vírou přijímané nadpřirozené skutečnosti). Dobře víme, že jde o logickou nerozpornost výpovědí na rovině *fides quae*, o hierarchii těchto

pravd, o jejich společnou vnitřní strukturu ve formě bipolárního paradoxu, o vzájemné prostupování jednotlivých pravd víry.² Tomuto aspektu myšlenkového *know-how* vlastního teologii se budeme věnovat ve třetím bodu této studie.

Není rovněž neznámo, že o myšlenkových postupech v dogmatické teologii hovoří také klíčový text II. vatikánského koncilu v *Optatam totius*, čl. 16, kde se nastiňují rysy nové metody aplikované v dogmatické teologii.³ Oba klíčové texty sice vykazují řadu podobností, zároveň se ale také v řadě jednotlivin liší. Je nesporně přínosné, že učení II. vatikánského koncilu v dané souvislosti podtrhuje historický rozměr teologického myšlení a jeho sepětí s životem a praxí. Na druhé straně zde ale evidentně schází veledůležitá přímá zmínka o korunním vztahu v rámci analogie víry, totiž o poměru každé věřené pravdy k poslednímu cíli člověka, byť implicitně je tato metodologická instance přítomna v definici předmětu teologie jako „tajemství spásy“. Není nesnadné z toho vyvodit, že se za oním posledním cílem skrývá výsostně soteriologické a v posledku také eschatologické zacílení celé teologické reflexe. Upřímně řečeno, úsilí o otevřenost vůči světu a jeho problémům mohlo v době konání koncilu vést pochopitelně nikoli k zamlžení, níméně přece jenom k poněkud menšímu důrazu na tuto eschatologickou dimenzi teologie jako takové.

Další odlišnost mezi oběma popisy metody v dogmatické teologii tkívá v tom, že zatímco otcové shromáždění na I. vatikánském koncilu hovoří o rozumu osvěceném vírou, *Optatam totius*, čl. 16, mluví výslovně o *speculatio*, což se významově blíží nařízení, tedy *intuitio* v pravém slova smyslu, a intelektuálnímu *contemplatio*. Každý, kdo se v dané záležitosti orientuje, dobře ví, že se jedná o úkony vlastní mohutnosti jménem *intellectus*,⁴ a nikoli pouhého *ratio*, jemuž jsou vlastní logické soudy o poznávaném, ovšem bez hlubšího „vhledu“. Rozum poznává, intelekt chápe do jisté míry „zevnitř“. Intelekt je proto sídlem moudrosti,⁵ která není pouze racionálním pochodem, nýbrž tajemným souzvukem porozumění a lásky, zaměřováním všeho právě k nejvyššímu a poslednímu cíli, tedy k Trojjedinému. Výhodou rozumu je, že představuje bázi srozumitelnosti i tam, kde schází hlubší zkušenost víry, jeho nevýhodou ovšem může být určitý technicismus. Předností intelektu je fascinující ponor do tajemství, a proto v oblasti eschatologie má určité přednost právě on,⁶ zatímco rozum nás může uvrhovat do rizika zvěcnělého a ne příliš strhujícího předkládání tématu posledních věcí člověka. Naproti tomu platí, že eschatologicky zaměřená moudrost nemusí být pro člověka s nerozvinutou zkušeností víry právě snadno srozumitelná. Ovšem pouze intelekt jako mohutnost, jíž přísluší hostit moudrost, či dokonce Moudrost, může dospět k vědomí, že jeho myšlenky jsou myšlenkami Kristovými (srov. 1Kor 2,12) a že díky působení Božího Ducha má účast na onom poznání, jímž Syn poznává Otce (srov.

Mt 11,27).⁷ Takto pojiímaná teologie pochopitelně není redukovatelná na pouhou jazykovou hru či lingvistickou a logickou technologii, jak jsme toho dnes bohužel často svědky.

Řekli jsme, že eschatologie určitě není pouze do sebe uzavřený pojednání v rámci dogmatické teologie, ale že to je nesmírně důležitá dimenze celého teologického myšlení, v jistém slova smyslu dokonce její základní metodologická instance. Je to rozměr po výtce sapienciální, který tkví v zaměřování všeho k poslednímu cíli. Právě tato moudrost pak propojuje dnešek s věčností, která je jakožto ustavičné *Teď* nekonečnou hlubinou každého našeho *teď* a zároveň pro nás představuje absolutní budoucnost.

Vyvstává tu však určitý problém. Jestliže architektonickým principem celé systematicko-teologické reflexe je tajemství imanentní Trojice,⁸ jejím hermeneutickým klíčem paschální tajemství coby vrchol zjevení, pak vyvstává otázka: Jak definovat výsostnou roli eschatologie v rámci analogie víry? Odlišnost mezi architektonickým principem a hermeneutickým klíčem teologické reflexe na jedné straně a eschatologickou dimenzí teologie podle mého soudu tví v tom, že paschální tajemství je jedinečná událost v dějinách spásy a že tajemství Nejsvětější Trojice je nejvyšší a řídicí pravda, eschatologický rozměr naší existence ve víře, naději a lásce však představuje spíše způsob prožívání a myšlení, který tím, že se vzpíná k blaženému patření, oduševňuje celou teologii, je tedy v jistém ohledu její „duší“, lze-li to tak vůbec vyjádřit. Ne nadarmo je tato metodologická instance teologie úzce spjata s Duchem Svatým, jak uvidíme níže.

Tento eschatologický ráz teologického myšlení se projevuje rovněž ve speciální teologické hermeneutice v podobě jasnýho vědomí nekonečné difference mezi vypovídací formou a jejím prostřednictvím „uchopovaným“ a prezentovaným tajemstvím živýho Boha Otce, Syna a Ducha Svatýho. Pokorné vědomí nedostatečnosti našich výrazových prostředků nás určitě nevede k rezignaci, či dokonce k implicitní formě agnosticizmu, protože zároveň dobře víme, že naše formulace mohou mít díky zjevení a jeho autentickému výkladu ze strany církve jako celku vektorickou pravdivostní vypovídací hodnotu. Poměr mezi o pravdu poctivě usilující teologickou výpovědí a nekonečně přesažným tajemstvím, cestu k němuž se snažíme vytyčovat, je velmi obdobný jako poměr mezi přítentní eschatologií na jedné straně a absolutní budoucností spásy na straně druhé. Platí proto, že již v samotných hermeneutických základech teologického myšlení je zakódován její bytostně eschatologický rys, díky němuž smíme být dědici Kristova díla a v jistém ohledu jeho pokračovateli na scéně lidských dějin.

Přisoudíme-li mystérium imanentní Trojice přednostně Otci, velikonoční mystérium vtělenému Synovi, pak tajemné pouto mezi naší přítomností a její

hlubinou, jíž je ustavičné Teď Boží věčnosti, přísluší Duchu Svatému, jehož můžeme mimo jiné popisovat jako toho, jenž je v ustavičném Teď věčně přítomnou Budoucností coby osoba vycházející z věčně přítomné, nezplozené Minulosti v osobě Boha Otce i z věčně přítomné zplozené a z oné Minulosti vycházející Přítomnosti v osobě Syna, což se pak projevuje na přirozené rovině vycházením budoucnosti z minulosti i přítomnosti. Eschatologická dimenze naší existence je tudíž bytostně zakotvena v tajemství Trojice.⁹

K řečenému si dovolím dodat následující. Jestliže ono ustavičné Teď Boží věčnosti koresponduje s Boží přirozeností, pak osoby Trojice zpřítomňující v onom ustavičném Teď Minulost, Přítomnost a Budoucnost,¹⁰ jejichž analogická a v jistém slova smyslu současná přítomnost v lidském duchu je prazákadem dějinnosti, můžeme z toho snadno vyvodit, že právě proto ono ustavičné Teď na scéně našich dějin spásy prezentují osoby Trojice. V těchto dějinách opravdu působící Otec, vtělený Syn a své dary uštěďující Duch,¹¹ jenž nás uchvacuje a otvírá přicházející budoucnosti jak blízké, tak především té absolutní.

II. Eschatologická dimenze jako moudrost a kontemplativní dynamismus naší existence

Výše naznačený sapienciální rozměr teologické reflexe se harmonicky snoubí s kontemplativní – v pravém slova smyslu spekulativní (nazíravou) dimenzí teologického myšlení. Jestliže jsme výše v poznámce již zmínili sv. Bonaventuru jako toho, kdo chtěl dávat své teologii formu moudrosti zaměřující vše důsledně k poslednímu cíli, s čímž je spjata jeho pověstná *reductio*, pak by nás nemělo vůbec překvapovat, že tento církevní učitel po vzoru mistrů monastické teologie vnímal teologii nejen jako porozumění, nýbrž také a přednostně jako cestu ke kontemplaci,¹² která je vnímána jako trvalý přechod od přijímání spásanosných pravd vírou k jejich prožívání a okoušení, jež usilovně kráčí po cestě směřující k blaženému patření.

Z uvedeného důvodu Serafický doktor nepřijímá do sebe uzavřenou filozofii, která by nebrala v potaz Boží zjevení,¹³ nerozlišuje tak vyhraněně jako dnešní teologové jednotlivé teologické disciplíny, a odmítá dokonce čistě akademickou teologii, která by nebyla zaměřena k duchovní zkušenosti a která by touto zkušeností nebyla do jisté míry také podmíněna.¹⁴ Zkrátka a dobře, v Bonaventurově myšlení existuje určitá vzestupná hierarchie věd, která má – jak jinak – implicitně eschatologické zaměření:

Filozofická věda není nic jiného než jisté poznání pravdy, nakolik je zkoumatelná. Teologie je zbožné poznání pravdy, nakolik je věrohodná. Věda milosti je svaté poznání pravdy, nakolik je láskyhodná. Věda slávy je věčné poznání pravdy, nakolik je hodna vši touhy.¹⁵

Dlužno podotknout, že v myšlení našeho mistra nelze hovořit pouze o ancilaritě filozofie vzhledem k teologii, ale také o ancilaritě teologie vzhledem ke zdarma dané „vědě svatých“,¹⁶ ke spiritualitě, která je opět závislá na svém cíli, jímž je věda slávy, tedy blažené patření. Věda milosti nebo také věda svatých není ničím jiným než autentickou zkušeností člověka s Trojjediným, prožíváním tajemství mystéria Otce, Syna i Ducha Svatého, spiritualitou jako dynamikou učedníkovy bytí. Upřímně řečeno, takto prezentovaný poměr mezi filozofií a teologií by bez bližšího vysvětlení dnes asi obstál jenom stěží.

V dané souvislosti je třeba podotknout, že současná věda kráčí cestou stále užší specializace, což s sebou nese pochopitelně nebezpečí roztržštěnosti vědění, kterou pak dnešní člověk prožívá i v podobě ztráty smyslu své existence. Tato roztržštěnost se projevuje bohužel i v rámci teologie jako vzájemná izolovanost jednotlivých teologických disciplín, případně traktátů v rámci dogmatiky.¹⁷ Teologii pojímané jako moudrost z toho kyne velký úkol ukazovat východisko z tohoto bolestivého marasmu jak v rámci vlastního oboru, tak v rámci univerzity.¹⁸

Z uvedených důvodů v současnosti popisujeme nejenom poměr mezi teologií a filozofií, ale také poměr mezi jednotlivými teologickými disciplínami i mezi teologií a ostatními vědními obory pomocí paradigmatu hermeneutického kruhu, což s sebou nese perichoretické prolínání těchto oblastí kognitivní aktivity. Právě na tomto základě se následně každý obor myšlení může nechat proniknout sjednocující a zároveň pluralitu přístupů respektující moudrostí. Potíž ovšem tkví v tom, že bez odvržení sebestřednosti a majetnického poměru k poznávanému, bez otevření se transcendenci, tedy bez důsledné proměny smýšlení to není možné. Na základě toho, co jsme řekli v prvním oddílu této studie, by nemělo být nesnadné uhodnout, že právě popsání lze definovat rovněž jako určitou formu eschatologizace nejen teologie, ale vědy jako takové.

Pokud jsme řekli, že by někoho mohlo pohoršovat chápání filozofie jako vědy zacílené k teologii, pak se zdá být vhodné připomenout, že někteří současní křesťanští filozofové zcela nepokrytě čerpají ze Zjevení a z kvalitního teologického myšlení, aby tak dokázali úspěšněji řešit problémy, před nimiž stojí.¹⁹ Příznávají tak, že ve své vlastní práci potřebují pomoc „vyššího“ světla, které přesahuje pouhý lidský rozum, byť toto světlo zpracovávají na rovině, která je filozofií vlastní, tedy rozumově. Teologie, aniž by se nadřazovala nebo vměšovala do kompetence filozofie či jiných vědních oborů, se tak stává perichoreticky přítomnou

v křesťanské filozofii obdobně, jako jsou perichoreticky nevyhnutelně přítomné filozofie i jiné vědní obory v teologické reflexi. Není pochyb o tom, že kontemplativně-sapienciální zaměření lidské existence k poslednímu cíli dává našemu životu i naší práci v jakémkoli oboru kvalitu tolik potřebné moudrosti a smysluplnosti. Reflektovat toto sapienciální zacílení, zpřístupňovat ho ostatním, volat po jeho zpřítomňování v ostatních vědních aktivitách je poslání, které spadá do nejvlastnější kompetence teologie.

Rozhlédneme-li se kolem sebe, pak není tak nesnadné rozpoznat, že svět, který ztratil víru, navzdory kupení nezměrného množství technologických a přírodovědných poznatků i informací všeho druhu, můžeme jen těžko hodnotit jako moudrý. Ztráta smysluplnosti jednoznačně souvisí s pozbytím vědomí o posledním cíli, o ustavičném *Ted'*, k němuž je třeba vše v síle životodárné naděje zaměřovat.²⁰ Toto negativní svědectví prázdnoty, nemoudrosti, nesmyslnosti a beznaděje by v nás mělo vyvolávat vděčnost za nesmírné obdaření, jehož se nám dostalo.²¹ Na tomto základě se pak jeví jako opravdu velmi naléhavé, abychom ve své reflexi právě tuto eschatologickou dimenzi existence dokázali stále srozumitelněji a také důsledněji uplatňovat,²² a to navzdory všem, kdo by nás kvůli tomu třeba označovali za nevědce nebo hlasatele překonaných idejí. Již od počátku přece platí, že moudrost kříže byla považována za pošetilost těmi, kdo krácejí cestou zmaru. Můžeme si však být jisti, že navzdory jejich posměchu a zášti se nakonec ona Boží „pošetilost“ ukáže být moudřejší než všechna vychytralost světa (srov. 1Kor 1,18–31).

Eschatologická, sapienciální a kontemplativní dynamika našeho promýšlení a prožívání tajemství víry nám navíc dovoluje velmi intenzivně zakoušet, že to nejsme my, kdo se zmocňujeme mystéria a idejí o něm, ale že je to mystérium, které prostřednictvím našeho porozumění uchvacuje a proměňuje nás samotné. Díky tomu si uvědomujeme a zároveň prožíváme, že teologie na základě své eschatologické dimenze není jako ostatní vědy mocí, nýbrž v posledku intelektuálně uchopovaným uchycením – vytržením,²³ jemuž se otvíráme a pro něž se disponujeme. Teologie, která by chtěla být mocí nad mystériem, by se totiž nevyhnutelně zvrhávala v magii. Eschatologicky zaměřená teologie tudíž nepatří do řádu prostředků, nýbrž představuje ozřejmování přítomnosti absolutní budoucnosti v naší současnosti, a proto se v tomto světě jeví jako neužitečná. Nicméně její moc je veliká, neboť je ve své vnitrosvětské bezmoci schopna toho, co žádný pouhý prostředek nesvede, totiž poskytovat smysl a otevírat prostor pravé svobody. Vždyť jen svobodní a šťastní lidé dělají věci, jevíci se v tomto světě jako neužitečné.

III. Základní tajemství víry přítomná v eschatologii a eschatologie přítomná v nich

Eschatologie otevřená mystériu, jímž se sama zabývá, je určité primárně nikoliv pojednáním o zvěcnělém nebi, očistci a pekle, o zvěcnělé smrti pojímané jako intelektuální problém, o předaleké budoucnosti kosmu, nýbrž přednostně pojednává o Bohu, jak to mistrovsky vystihuje H. Urs von Balthasar:

Bůh je „eschatologií“ stvoření. Když je dosažen, je nebem; když je ztracen, je peklem; když odděluje, je soudem; když očišťuje, je očistcem. On je ten, v němž konečně umírá, a ten, díky němuž, pro něhož a v němž je to vzkříšeno. On je takový, jaký se obrací vůči světu, tedy ve svém Synu Ježíši Kristu, jenž je zjevením Boha a také souhrnem „eschatologických skutečností“.²⁴

Švýcarský teolog v tomto výroku razí striktní theologizaci a christologizaci našeho promýšlení eschatologie, což je i více než padesát let po vydání daného příspěvku nesmírně aktuální.

III.1. K druhé rovině výpovědi v pořadí si dovolím podotknout, že perichoretické prolnutí mezi christologií a eschatologií²⁵ se silně projevuje v několika aspektech tajemství vtělení a naší spásy, které nyní zmíním spíše heslovitě.

III.1.1. V první řadě je to výrazně eschatologické ladění Ježíšova hlásání a působení. Pochopitelně vrcholný vzájemný průnik mezi christologií a eschatologií představuje Ježíšova potupná smrt, jeho slavné vzkříšení, v christologii posledních desetiletí opomíjené tajemství nanebevstoupení, jeho intronizace po pravici Otce a konečně téma jeho druhého příchodu, v němž se oba traktáty stávají opravdu jediným bytostně nezvěcnitelným tajemstvím meziosobní vztahovosti, protože druhý Kristův příchod je či bude vrcholně specifickou formou našeho setkání s ním.

III.1.2. Jelikož Kristus zjevuje nejenom Otce, ale také člověka,²⁶ všechny tyto průniky obou traktátů mají pochopitelně také soteriologickou a antropologickou povahu. Dlužno podotknout, že eschatologická plnost není rozhodně bez bytostné souvislosti s mystériem stvoření, protože se v zásadě jedná o dovršené a zbožštěné (srov. 1Kor 15,28) stvoření.

III.1.3. S christologickým a antropologickým rozměrem eschatologie nepochybně souvisí rovněž tajemství milosti, protože prazákadem každé milosti je přece

výsostná milost sjednocení, uschopňující přijaté lidství k tomu, aby bylo skutečně osobou vtěleného Syna. Uvědomíme-li si v dané souvislosti, že zejména posvěcující milost je počátkem oslavení, které je zase dovršením milosti, máme zde jasný model vzájemného prolnutí již přítomné a ještě v našich životech nenaplněné eschatologie.

III.2. Promýšlím-li v pořadí první rovinu výroku H. Urs von Balthasara, nemohu si odpustit poznámku, že ve starších titulech pojednání o tajemství naplnění se nezřídka objevuje výraz „o Bohu odplatiteli“, což by korespondovalo s citovanou myšlenkou. Otevřeme-li takovéto eschatologie, býváme však zpravidla zklamáni, neboť název ne zcela odpovídá obsahu.

III.2.1. Zdá se být zřejmé, že prazákladní linií přímé eschatologické reflexe by mělo být promýšlení hlavních os tohoto traktátu na základě toho, co se klasicky definuje jako „esenciálíe“, tedy charakteristiky Boží esence či přirozenosti. Toto veledůležité pole, skrývající skutečný myšlenkový a spirituální poklad, leží však již řadu desetiletí ladem. Možná i to je důvodem nedostatečného vědomí teologů o eschatologickém rázu a poslání vědy, již sami pěstují. Z uvedeného důvodu se u této tematiky zastavíme poněkud déle.

V dané záležitosti určitě není od věci připomenout, že Boží přirozenost je přednostně spjata s nezplozeným Otcem. Podle mého skromného soudu platí, že překonání odděleného pojednání *De Deo uno* a jeho začlenění do *De Deo trino* by nemělo v posledním důsledku znamenat vyškrtnutí jeho podstatné části, jak jsme toho bohužel v naprosté většině současných monografií o tajemství Trojice svědky. Místo tohoto alibismu je nutné razit cestu trinitarizace uvedeného tématu, v němž se skrývají bez nadsázky všechna další témata systematické teologie, neboť kritériem každé teologické výpovědi je odpověď na otázku, jaký obraz Boha ten který výrok implikuje.²⁷ Není-li teologie o Bohu, přesněji řečeno o vztahu Boha Otce k nám a o našem vztahu k němu v Synu a Duchu,²⁸ tak o čem je? Je-li pouze o člověku, pak je to jen antropologie, možná dokonce implicitně ateistická. To se pochopitelně týká rovněž a možná dokonce především eschatologie. Východisko zmíněné trinitarizace tkví dle mého soudu v tom, že poslední nositelkou přirozenosti je osoba, jíž také příslušejí charakteristiky dotyčné přirozenosti, která přece nikdy reálně neexistuje bez své nositelky. Příslušná kapitola trinitologie by pak nesla nový titul: O společných charakteristikách Otce, Syna a Ducha Svatého.

Po tomto uvedení do problematiky se nyní zaměříme na spojitosti mezi právě jmenovanou kapitolou a eschatologií. Jestliže naše poznání imanentní Trojice je principiálně analogické, nezbyvá než vyjít z toho, co poznáváme ve stvoření,

a cestou relativní negace, tedy pomocí apofatické teologie dospívát k vymezení nevýslovnosti tajemství Otce, Syna a Ducha Svatého v poměru ke stvořené realitě. Vyjdeme-li z principu, podle něhož je vše stvořené nějak složené, a proto potenciálně rozložitelné, tudíž nikoli nutné, pak nestvořené bytí musí být absolutně nesložené, absolutně nerozložitelné, nutné vzhledem k pouhé nahodilosti stvořého. Pomocí relativní negace základních druhů fyzických i metafyzických forem složenosti pak dospíváme k uchopení různých společných charakteristik bytí Otce, Syna a Ducha Svatého. Zároveň se však musíme vyvarovat toho, abychom například věčnost a duchovost Boží nekladli do jednoznačného protikladu vůči stvořené časovosti a materialitě, protože pak bychom upadali do nepřipustného implicitního dualismu. Zároveň by to analogicky znamenalo, že přinejmenším implicitně od sebe odtrhujeme přezentní eschatologii od absolutní budoucnosti, imanenci Boha od jeho transcendence vůči světu. Jak by potom ale stvořené myšlení a stvořená slova mohla pravdivě vypovídat o Bohu? Zjevení však tvrdí pravý opak toho, co implikuje dualismus, když nám sděluje, že vše stvořené je dobré (srov. Gn 1). A právě proto to také musí mít v Bohu nějaký prazáklad. Ono „nějaký“ je třeba podtrhnout, protože od Boha opravdu „nevidíme“ (srov. 1Tm 6,16).

Zkrátka a dobře, v Trojici není pouze princip dokonalé jednoty, ale rovněž prázor každé legitimní stvořené plurality. Z uvedeného důvodu netvrdím, že v Bohu není absolutně žádná časovost, když v imanentní Trojici neguji pouze složenost z jednotlivých okamžiků, jakou prožíváme my. Zároveň ale v Trojici shledáváme onu věčně přítomnou Minulost, Přítomnost a Budoucnost, o nichž jsem hovořil výše. Podobně v Bohu neneguji prostorovost a tělesnost, ale opět pouze jejich formy složenosti, které charakterizují naši jsoucnost v tomto životě. Současně tvrdím, že Bůh není touto transcendentní a analogickou „prostorovostí“ a „tělesností“ nějak zvenku určován, protože on sám je svou vlastní „prostorovostí“ a dokonale duchovou „tělesností“. Pokud by tomu tak nebylo, nedokázal bych si vysvětlit, jak by mohlo platit, že naše tělo i materie celého kosmu jsou zaměřeny k oslavení, zbožštění, tedy k dokonalému perichoretickému průniku transcendence a imanence živého Boha v naší oslavené existenci. Nedovedl bych chápat, že vtělení není pro osobu Slova změnou. Určitě není bez významu, že přesně tyto pravdy víry také nebyli s to přijímat ti helénisticky smýšlející lidé, kteří byli nositeli výrazné dualistické koncepce skutečnosti.

Tímto způsobem se můžeme do jisté míry vyrovnávat s otázkou, kde bude me s oslaveným tělem, dojdeme-li definitivního spasení. Bude to specifická, vůči našemu trojdimenzionálnímu prostoru a času transcendentní prostorovost a časovost,²⁹ které jsou ustaveny samotným Kristovým oslaveným tělem (srov. Jan 14,2), neboť On je nyní i jako člověk svou vlastní prostorovostí a časovostí coby

prvorozený z celého stvoření. Pokud by oslavení byl pouze stav bez oné reálné transcendentní prostorovosti a časovosti specifického typu, jak bychom mohli hovořit o skutečném oslavení těla? Oslavení prostoru a času i tělesnosti v Něm tudíž nachází nejen svůj počátek, ale i záruku svého tajemného trvání.³⁰ Jako vzkříšení proto budeme reálně přebývat v prostoru ustaveném oslaveným Kristem, a tak se ve společenství svatých naplno projeví tajemství církve, která je přece Kristovým tělem již nyní na zemi. Neplatí snad, že eucharistie není tolik naším přijímáním Krista, jako spíše výrazem toho, že On nás přijal a přijímá jako součást svého tajemného těla?

Další ekleziologický aspekt eschatologie tkví rovněž v tom, že toto společenství věřících, očišťujících se a těch, kdo okoušejí blažené patření, již nyní překonává propast smrti prostřednictvím sdílení duchovních dober v Kristu a skrze Krista především ve formě přímlyvné a vyprošující modlitby.³¹ Eschatologické mystérium je tudíž bytostně osobní a meziosobně vztahovou skutečností, neboť se jedná o společenství svatých, které se již nyní navzdory naší pozemské slabosti stává dokonalou ikonou tajemství Trojice, a proto je toto společenství silnější než smrt.

Vedle fyzických a metafyzických forem nesloženosti se ale každý, kdo promýšlí témata dané kapitoly, musí zabývat vlastnostmi úzce spjatými s osobovostí, tedy Božím věděním, chtěním, svobodou, spravedlností a milosrdenstvím. Určitě není bez zajímavosti, že k odpovídajícímu pojetí Božího věděni dospějeme prostě tak, že negujeme všechny formy složenosti, které shledáváme v procesu našeho poznávání. Zejména poslední dvě zmíněné osobní charakteristiky Božích osob, tedy spravedlnost a milosrdenství, velmi úzce souvisejí s problematikou takzvaného osobního soudu ve smrti anebo posledního soudu na konci našeho času.³² Na tomto místě pochopitelně není možné předložit kompletní výklad této velmi náročné, ale také vskutku nádherné a pro toho, kdo vynakládá příslušnou míru námahy, také již nyní oblažující kapitoly teologického myšlení. Cílem předložené „ochutnávky“ je především poukázat na skutečně výraznou přítomnost eschatologie v dnes tak zanedbávané kapitole, která plnoprávně patří do pojednání o Trojici.³³

Tyto souvislosti mezi naší skutečností a životem imanentní Trojice ukazují na „již“ přítomnosti eschatologické skutečnosti v našem životě, apofatický moment však zároveň jasně podtrhuje transcendenci imanentní Trojice nejenom vůči naší realitě, ale i vůči oné nové a neskonale vyšší účasti, které se nám na tom všem dostane v plnosti spasení. Zkrátka a dobře, mezi přítomnou eschatologií a eschatologií jako absolutní budoucností existuje již nyní tajemné vzájemné prostupování, jehož prazákadem je trojiční perichoreze, což rozvedeme níže.

III.2.2. Promýšlíme-li tajemství eschatologie důsledně teologicky, tedy ve světle tajemství onoho věčně živoucího a dokonalého společenství, v němž jednotu garantuje jediné a nedělitelné božství a pluralitu zase osoby Otce, Syna a Ducha Svatého, pak není nesnadné ve světle toho, co bylo až doposud řečeno, dospět k paralelismu mezi poměrem Trojice ke tvoření, jež vyjadřujeme paradoxem transcendence – imanence, a paradoxem eschatologie, která je na jedné straně absolutní budoucností a zároveň něčím již tajemně přítomným. Není snad otevřenost přicházející budoucnosti v biblickém myšlení zároveň otevřeností transcendenci? Dobře víme, že pravá transcendence jako svoboda Trojice vůči světu implikuje imanenci v něm, protože jinak by svět Boha omezoval a vymezoval, nebylo by tudíž možno hovořit o skutečné nezávislosti – svobodě Boha vůči světu. Naproti tomu imanence Trojice vůči světu sama o sobě transcendenci neimplikuje. Imanence bez transcendence by totiž znamenala pád do panteismu a v posledním důsledku konec prazákladu svobody těch, kdo jsou stvořeni k obrazu vůči světu svrchovaně svobodného Boha Otce, Syna a Ducha Svatého, jak je to patrné v hegelianismu, byť se jeho původce tisíckrát zaklíná, že panteistou není.

Je také nepochybné, že dokonalá imanence Trojice ve světě provázená její dokonalou transcendencí – svobodou vůči němu představuje přepis mystéria trojiční perichoreze, které tkví jednak v dokonalém přebývání každé osoby Trojice v druhých dvou, jednak v tom, že hostitel přebývajících nepohlcuje a přijímá ho jako Ty, které transcenduje jeho vlastní Já. Obdobně tedy musí platit, že tajemství eschatologie coby absolutní budoucnosti a přítomní eschatologie se k sobě mají stejně jako poměr transcendence a imanence Trojice vůči světu, takže eschatologie coby absolutní budoucnost perichoreticky přebývá v přítomní eschatologii, která nyní prochází stadiem vycházení ze sebe prostřednictvím běhu času, aby nakonec dospěla ke svému definitivnímu spočinutí v absolutní Budoucnosti, tedy v Duchu Svatém, k čemuž dojde na konci časů. Pak bude naše nyní plně přítomné v oné absolutní Budoucnosti jako naše reálná minulost. Stejně jako v plnosti spásy nebude anulována naše vlastní osoba, tak také nebude anulován náš životní příběh ani velký příběh dějin spásy, který se započal okamžikem stvoření. Právě proto má čas našich životů svrchovaně posvátný charakter.

V posledním důsledku platí, že jakýkoli náš kontakt s Bohem prostřednictvím víry, naděje a lásky, prostřednictvím modlitby liturgické i osobní není nic jiného než prožívání paradoxu jednak transcendence přítomné ve stvoření a stvořením nepohlcené, jednak eschatologie jako absolutní budoucnosti přítomné na základě svobodného rozhodnutí Otce, Syna a Ducha Svatého v našem čase. Pokud by tomu tak nebylo, víra, naděje, láska a modlitba by pozbyly jakéhokoli smyslu. Právě proto také Ježíšovo hlásání a působení nemohly a nemohou mít jiný než

důsledně eschatologický ráz, neboť vtělení Syna je vskutku setkáním věčnosti s časem, ustavičného Teď věčnosti a každým naším teď, pokud se tomuto mystériu ve svobodě otvíráme.

Stavíme-li se však k této tajemné přítomnosti eschatologického tajemství zády, kráčíme cestou, která ústí k bráně, nad níž stojí nápis: Zanech vší naděje, kdo mnou procházíš! Stav věčného sebezmaření bohužel je a bude Trojicí nechtěným, leč tvorem zneužívším svou svobodu ustanoveným stavem přítomnosti našeho času v nesmyslnosti bez absolutní budoucnosti, tedy bez pravé svobody, a proto také bez lásky, která je možná pouze ve svobodě, a v posledním důsledku také bez naděje. Právě od této nejstrašnější katastrofy nás Mistr z Nazareta osvobozuje svou přítomností v našem teď jako nositel skutečné transcendence, svobody, lásky a naděje. Jak vidno, prezence absolutní budoucnosti – Ducha Svatého v našem nyní je prazákladní forma Božího sebedarování, zjevení, spásy, dovršování díla stvoření.

Díky těmto úvahám jsme s to jednak vnímat úžasný symfonický souzvuk základních pravd víry. Jejich logická a estetická, vpravdě organická a životodárná harmonie představuje totiž výsostný motiv věrohodnosti obsahu víry před soudem naší mysli. Základní efekt celého tohoto snažení tedy tkví v upevňování a v hlubším zakotvňování víry v našich srdcích a v probouzení toho, co lze definovat jako radost z víry, z daru spásy, a to vše je v posledku definovatelné jako radost z bytí, která je nefalšovanou předchutí oné plnosti, k níž díky nevýslovné štědrosti Boha Otce směřujeme prostřednictvím vděčnosti, která charakterizuje Syna, za obdaření, jímž je Duch Svatý. Smyslem našich snah není tudíž nic jiného než předjímavé okoušení nádherného světla víry, které je již nyní světlem slávy, byť to našemu duchovním zraku ještě není plně zřejmé.³⁴

III.3. Po zmínce spojitosti eschatologie s tajemstvím Syna a následně Otce jako prvního nositele Boží přirozenosti je třeba poukázat rovněž na spojitost eschatologie s tajemstvím Ducha Svatého, čímž poněkud překračujeme myšlenkový rámec výchozí myšlenky H. Urs von Balthasara, citované v úvodu tohoto oddílu. Pozornému čtenáři ovšem neuniklo, že o tomto Duchu jsme se prostě na základě principu analogie víry prostě nemohli již mnohokrát nezmínit. Následující bod je tudíž pouze souhrnem a doplněním toho, co bylo řečeno.

Tento Duch bývá mimo jiné často definován jako Pouto, jako Osoba v jiných osobách, jako tajemné My Otce, Syna a nyní i všech, kdo byli křtem ponořeni do Kristovy smrti a spolu s ním také předjímavě vstali k novému životu.³⁵ Toto vitální sjednocování protikladů ve společenství osob se projevuje i na rovině organické složenosti našeho těla, a právě proto je Duch Svatý Dárcem života, přesněji

Působitelem života. Touto cestou, byť nyní děláme vpravdě „sedmimílové“ kroky, dospíváme k nařízení toho, že On sám bude v nás věčným životem. Eschatologie jako absolutní budoucnost tudíž přísluší povýtce Jemu. Jemu jakožto Poutu mezi námi a Otcem i Synem, mezi transcendencí absolutní budoucnosti a její přítomností v našem teď přísluší také to, co definujeme jako přítomní eschatologie. Výše jsme rovněž konstatovali, že jeho dary jsou vlastně nynější předjímkou oné plnosti, která se projeví při dovršení našeho spodobení s Oslaveným Kristem. Celá pneumatologie je tudíž přítomna v eschatologii a eschatologie zase v pneumatologii. Dalo by se dokonce konstatovat, že příběh Ducha Svatého přítomného v našich příbězích a ve velkém příběhu dějin spásy je zatím ještě v běhu, a proto Jeho plné poznání nám bude k dispozici až po dovršení tohoto příběhu právě v eschatologické plnosti.

K právě nastíněnému si dovolím nyní podotknout, že jedině Trojice může garantovat člověku věčný, osobní život. Kdyby byl Bůh hypoteticky čirou a striktní jednotou, pak by každá pluralita musela být nakonec odstraněna jako diskreditace této totální jednoty. Jinými slovy, sjednocení s hypoteticky jednoosobovým Bohem by muselo nakonec vyústit do našeho odosobnění, tedy do toho, že bychom jako individuality byli pohlceni onou všeobjímající totální jednotou. Jenomže milující milovaného nepohlčuje. Otec, jenž daruje vše Synovi, je nakonec víc v Synu než sám v sobě. Syn, který Otcí vše v nekonečném úkonu dikůvzdání (eucharistie) vrací, je v posledku víc v Otcí nežli sám v sobě. Toto extatické přebývání v druhém je také formou našeho budoucího života. Stejně jako Otec nepohlčí Syna, nebudeme ani my pohlceni. Po smrti budeme v Otcí, a nikoli sami v sobě. Až nastane vzkříšení a oslavení kosmu, bude Bůh Otec skrze Syna a v síle Ducha perichoreticky všechno ve všem (srov. 1Kor 15,28). Právě v tomto smyslu Syn předá vládu nad světem Otcí, jeho panování však bude bez konce, protože se v daném smyslu perichoreticky naplní. Jelikož ani my, ani oslavený kosmos Ho nikdy nepohlčíme, protože nabudeme dokonalé podoby s věčným Synem, dojde k definitivnímu vzájemnému prostoupení Boží transcendence i jeho imanence vůči stvoření. Skutečně kontemplativní osoby však tuto Boží přítomnost ve tvorech dokážou vnímat předjímavě již nyní jako cosi úchvatně přítomného.

III.4. Další témata prostupující se s tajemstvím naplnění pouze naznačíme.

III.4.1. Bezesporu sem patří tajemství Mariina tělesného nanebevzetí, protože pokud by ve slávě nebyla i ženská forma lidství, jen obtížně bychom mohli hovořit o definitivním Kristově vítězství nad smrtí, o úplnosti nyní přítomné eschatologie.

III.4.2. O překonání propasti smrti díky společenství a o ekleziálnímu rázu našeho vzkříšení a oslavení v Kristu jsme již hovořili výše (srov. III.2.1.).

III.4.3. Nejsou svátosti mimo jiné také prorockým znamením a předjímkou eschatologické plnosti? Bezesporu, protože například jíst Kristovo Tělo a pít jeho Krev je podmínkou našeho budoucího života. Ve svátostech nám navíc Otec, Syn a Duch udělují specifické druhy milosti, které jsou přece počátkem našeho oslavení. Není svátostné znamení, které je prodloužením vtělení, zpřítomněním oné věčné absolutní budoucnosti v našem nyní, jak to platí o Kristově lidství?

III.4.4. Eschatologie je navíc vcelku snadno patrná rovněž ve spiritualitě a morální teologii, jejímž cílovým zaměřením přece není pouze to, abychom byli dobří lidé, ale zejména to, abychom dosáhli svého naplnění, perichoretického sjednocení s naším posledním cílem, s Otcem skrze Syna v Duchu Svatém.

O úzkém sepětí mezi kontemplací a tajemstvím naplnění bylo řečeno mnohé již v prvních dvou oddílech této studie. Totéž platí také o tajemství ctnosti naděje, bez níž není možný vpravdě důstojný lidský život na této zemi. A právě naší odpovědnosti za dějiny se chci ve světle toho, co bylo řečeno až doposud, věnovat v posledním bodu této studie.

IV. Naše odpovědnost v dějinách a za dějiny ve světle tajemně přítomné absolutní budoucnosti

V nadpisu nastolené téma evidentně patří do ne právě snadného pojednání o teologii dějin. Základní otázkou je, jak se vlastně máme stavět k právě probíhajícím dějinám. Dějiny jsou v jistém slova smyslu sice konstitutivním prvkem judaistického a následně také křesťanského zjevení, nicméně představují také určité trauma, jednak proto, že teologie od patristické doby pracovala s řeckým filozofickým odkazem, který je, jak dobře známo, soustředěn mnohem více na to neproměnné než na ono časově proměnlivé, historické, jednak proto, že důsledná historizace myšlení je záležitost velmi komplexní, zahrnující nejen proměnu metody, nýbrž také postoje ke skutečnosti. Jedná se tudíž o přerod mentality a v posledním důsledku také spirituality. Není tedy divu, že zhruba kolem poloviny 20. století mezi katolickými teology vykrystalizovaly dva protichůdné myšlenkové směry:

Teologie dějin odpovídá především na první otázku: Mají dějiny pozitivní hodnotu? „Ne, žádnou,“ odpovídají ti teologové, kteří se řadí k proudu definovanému jako eschatologismus.

„Ano,“ *odpovídají ti teologové, kteří jsou velmi často označováni jako inkarnacionisté.*³⁶

Inkarnacionisté a eschatologisté ve skutečnosti v církvi existovali vždy. Jako příklad určité inklinace k inkarnacionismu lze uvést Justina Mučedníka a jeho učení o semenech Slova. Jistým typem inklinace k eschatologismu by v tomto kontextu byl zase Tertulian se svým striktně odmítavým postojem vůči řecké filozofii. Obecně platí, že před rokem 313 zaujímal antická církev vůči Římskému impériu a světu sice nikoli výlučně, leč ve značné míře převážně eschatologický postoj, zatímco po roce 313 jsme svědky nebývalého obratu k reálným dějinám a impériu, což bychom mohli hodnotit v jistém slova smyslu jako příklon k určitému druhu inkarnacionismu.

Jestliže inkarnacionismus riskuje zesvětštění, pak vyhraněný eschatologismus rozhodně není bez nebezpečí. Idealizace tohoto postoje se na základě mnoha-setletých zkušeností církve jeví jako riskantní romantismus. Stačí připomenout, že prakticky všechna středověká hnutí zaměřená proti církevní instituci, přičemž kritika některých jejích praktik nemusela být tak docela neoprávněná, se vyznačovala vyhraněným eschatologismem, který nakonec vedl k tragickým kolapsům reálných dějin. Východiskem pak byl vznik nové instituce, která byla více či méně odtržena od katolické církve.³⁷ Tolik kritizované staré pořádky se však nevyhnutelně objevily i v nově vzniklé instituci, takže nesmírné oběti nepřinesly příchod Božího království na zemi, jak se halasně slibovalo, nýbrž pouhopouhou křesťanství v posledním důsledku diskreditující ztrátu jednoty církve. Právě toto ponaučení je bez stínu pochybnosti trvale aktuální. Zakládat nové církve je podnik, jehož smysluplnost tomu, kdo se učí z dějin, opravdu uniká. Jedním dechem je však třeba dodat, že na vině pošlapání jednoty církve byli výrazně rovněž ti, kteří jako příslušníci oficiálních církevních struktur propadli opačné nevyváženosti či dokonce jednostrannosti. Řeceno jinak, inkarnacionismus stojí na straně instituce, zatímco eschatologismus je až magicky přitažlivý pro duchy laděné utopicky, prorocky a charizmaticky.

Ten, kdo čte evangelia povrchně, by mohl namítnout, že Ježíš byl přece eschatolog. Je pravdou, že jeho hlásání a působení mělo a má výrazně prorocký, a proto také eschatologický ráz. Ačkoliv kritizoval mnohé představitele oficiálních náboženských struktur, nikdy nevybízel k jejich likvidaci a k destrukci judaistických náboženských institucí. V určité situaci tuto destrukci s bolestí srdce pouze prorocky předpovídal, a to je rozhodně něco docela jiného než k něčemu takovému vybízet. Jeho postoj k dobovým představám o Mesiáši – politickém osvoboditeli před Velikonocemi jasně dokládá odpovědnost za národ i judaistické

náboženské instituce. Místo revoluce a násilí na druhých snesl potupu kříže. Není to všechno projev vrcholné odpovědnosti za reálné dějiny, které jsou ovšem vnímány zcela po právu velmi kriticky? Vše shrnuje hlásání království, které je sice již v tomto světě a mezi jeho posluchači (srov. Lk 17,21), rozhodně ale není z tohoto světa (srov. Jan 18,36). Dané výroky pochopitelně plně odpovídají paradoxu imanence a transcendence, věčnosti přítomné v našem teď a zároveň vůči němu transcendentní jako absolutní budoucnost či Budoucnost.

Žijeme v dějinách, za něž do určité míry neseme odpovědnost, zároveň se ale dějinami nesmíme nechat pohltit, protože věříme v transcendenci, která před námi otvírá prostor pravé a zodpovědné svobody. Právě proto máme povinnost usilovat o lidštější svět, zároveň ale nesmíme podléhat dojmu, jako bychom mohli Boží království na zemi uskutečnit jen našimi silami, protože ono zůstane vždy výrazně transcendentní skutečností,³⁸ která se jako souběh Božího obdarování a našeho úsilí naplno uskuteční až v absolutní budoucnosti. Naše naděje se tudíž, opravdu Bohu díky, nevyčerpává uvnitř těchto dějin a hledí v jistém slova smyslu nad jejich rámec, což však nesmí implikovat jejich přehlížení. Křesťan by tedy měl být eschatologista i inkarnacionista zároveň, což v jistém ohledu odpovídá paradoxní dvojici výrazů *contemplativus in actione*, přičemž *contemplativus* by ladilo spíše s eschatologickým zaměřením, zatímco ono *in actione* by odpovídalo spíše inkarnacionistickému názorovému pólu. Koneckonců okřídlený koncilní výrok shrnující základní rysy našeho postoje k dějinám má přesně tuto paradoxální povahu:

*Křesťané jako poutníci do nebeského města musejí hledat a mít na mysli to, co je shůry (srov. Kol 3,1–2); tím se však nezmenšuje, nýbrž spíše vzrůstá význam jejich úkolu: usilovat se všemi lidmi o vybudování lidštějšího světa.*³⁹

Právě uvedená myšlenka v první části jasně podtrhuje otevřenost transcendenci, tedy absolutní budoucnosti, což odpovídá eschatologickému prvku, a zároveň kontemplativní dimenzi křesťanské spirituality. Druhá část výpovědi jasně ukazuje na povinnost podílet se na zlidšťování tohoto světa, což ukazuje na inkarnacionistický pól téže duchovnosti.

Vracíme se tedy v jistém ohledu na počátek této studie, kde jsme hovořili o kontemplaci jako eschatologické dimenzi naší existence a reflexe, jak to vyjadřuje pisatel listu Kolosanům: „Protože jste byli vzkříšeni s Kristem, hleďte to, co je nad vámi, kde Kristus sedí na pravici Boží. K tomu směřujte, a ne k pozemským věcem.“ (Kol 3,1–2) Aby kvůli povrchní lektuře nedošlo k nedorozumění: V daném výroku jde o zásadní směřování k absolutní budoucnosti, nikoliv o nějaké

pohrdání pozemskými záležitostmi. Proto nás Nový zákon zároveň učí, že jako křesťané máme respektovat, pokud to není v rozporu s naší vírou a svědomím, stávající uspořádání společnosti (srov. 1Petr 2,17–18), že máme usilovat o všechno, co je čestné a spořádané (srov. Flp 4,8). Boží zjevení nás tedy staví – jak jinak – před svízelný paradox, jež jsme definovali jako *contemplativus in actione* a eschatologický inkarnacionismus, který je jen další obdobou paradoxu přítomního rozměru tajemství naplnění v absolutní budoucnosti i paradoxu transcendence a imanence Trojice vůči stvoření.

Usilovat o překročení dějin a o realizaci eschatologické utopie teď a nyní je hrubý omyl, stejně jako deeschatologizovaná a zesvětštělá forma samoúčelného církevního institucionalismu. Jakým způsobem však v konkrétních situacích otvírat bránu přicházející budoucnosti a nekonečné hlubiny ustavičného Teď, přítomné v každém našem teď, toť umění, jemuž je třeba se učit od svatých⁴⁰ ve škole Ducha Svatého.

Aby právě řečené nezůstalo jen na obecné rovině, zdá se být vhodné aplikovat to na palčivou otázku dneška, kdy stojíme před problémem, jaký postoj zaujímat k problematice církevních restitucí. Stavět se striktně odmítavě k spravedlivému nároku jednotlivých právnických osob v rámci křesťanských církví v naší vlasti se jeví jako romantický, líbivý a dějinně ne zcela odpovědný eschatologismus. Nutno zároveň uvážit, jaké síly by se v naší společnosti takového naší naivity chopily. Naproti tomu podléhat bezbřehému nadšení a optimismu se jeví jako jednostranný, a proto také zhoubný institucionalismus jednostranně inkarnacionistického ražení. Podle mého soudu je tudíž třeba se zasazovat jak za uplatnění spravedlivého principu o navrácení ukradeného, anebo tomuto úsilí alespoň nepřehrazovat cestu, tak za to, aby tyto prostředky nakonec byly zaměřovány opravdu k poslednímu cíli naší existence, což určitě nebude snadné, protože majetek je nejenom dar, ale také nemalé pokušení. Přinejmenším je tu velké riziko rozdělení jak uvnitř společenství věřících, tak vyvolávání nepřejících nálad ve společnosti. Je na každém z nás a na jeho svědomí, na který z právě představených pólů tohoto palčivého paradoxu položí větší důraz. Všichni si musíme uvědomovat, že pokud chceme být se svým vlastním postojem tolerantovány, musíme také na základě zlatého pravidla poskytovat totéž těm druhým. Přinejmenším bychom měli prosit Pána, aby nám v této nesnadné situaci přispěl na pomoc a aby také ochraňoval před pokušením ty, kdo budou onen majetek spravovat. Na nich totiž v mnohém závisí, jaký bude obraz křesťanství v očích běžných věřících i lidí mimo církev. Rizika, jimž jsme nyní vystaveni, bychom rozhodně neměli brát na lehkou váhu.

V. Závěr

Nyní vyvstává otázka, jak uspořádat traktát věnovaný eschatologii. Možná by bylo vhodné uvažovat o schématu trojjediného paradoxu: transcendence – imance Trojice vůči světu spolu s jeho zakotvením v trojiční perichorezi; plnost spásy jako absolutní budoucnost – přítomnost tohoto tajemství v našem nyní; eschatologismus – inkarnacionismu. Tomu všemu by měly předcházet úvahy o eschatologické sapienciální a kontemplativní metodologické dimenzi celé teologie, o mystériu naplnění jako duši teologie a základní instanci teologické hermeneutiky. V tomto světle by pak bylo možno na základě společných charakteristik Boha Otce, Syna i Ducha Svatého přistoupit k nástinu klasických témat eschatologie, tedy k hlubšímu promýšlení a prezentaci tajemství naplněné spásy, tajemství dozrávání a očišťování, tajemství stavu definitivního sebezmaření. Tato reflexe by se však měla odehrávat důsledně ve světle tajemství Nejsvětější Trojice, a proto by měla být laděna dialogicko-personalisticky. Z uvedených důvodů by se eschatologie již neměla utvářet na bázi vztahu jediný Bůh – svět, ale důsledně na bázi trojičního mystéria.

Zásadní příspěvek obsažený v této studii tkví v upozornění na povahu tajemství dovršení, které je jakoby jednou ze zářných ploch skvostného diamantu, jediného pokladu naší víry a naděje. Skrze tuto průzračnou plochu pomyslného diamantu nahlížíme celou svoji existenci z hlediska posledního cíle, a tak překračujeme hranice pouhé vědy a vstupujeme do hájemství moudrosti, která nám dopřává okoušet tajemnou přítomnost toho, v co doufáme již teď a tady.

Právě zmíněná dimenze, která je jakoby „duší celé systematické teologie i naší spirituality“, perichoreticky proniká celým oborem teologie a může naplňovat moudrostí a smysluplností veškeré lidské snažení v jakémkoli oboru početné činnosti. Tajemství eschatologie jako poslední cíl rovněž dokáže v jistém slova smyslu harmonizovat a ujednocovat jak celek teologie, tak také všech našich kognitivních aktivit v oboru vědy. Z druhé strany viděno platí, že rovněž všechna velká témata dogmatické, morální a spirituální teologie jsou zase perichoreticky přítomna v adekvátně koncipované eschatologii. Úchvatná harmonie, kterou smíme předjímavě zahlížet a okoušet díky vyvážené eschatologizaci celé naší teologické reflexe, nás pak může přivádět k tomu, co lze definovat jako nefalšovanou radost z bytí, což je v tomto našem nesnadném pozemském putování tolik potřebné vyzařování naděje vlévané člověku Bohem.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ PRVNÍ Vatikánský koncil: *Dei Filius*, kap. 4; DSH, č. 3016.
- 2/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: *Hermeneutika mystéria, struktury myšlení v dogmatické teologii*. 2. vyd. Praha – Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 106–135.
- 3/ „V dogmatické teologii ať se postupuje takto: nejprve se předloží *biblická témata*, nato se bohoslovcům ukáže, jak přispěli k věrnému předávání a vysvětlování zjevených pravd *otcové východní i západní církve* a jak probíhaly *další dějiny dogmat*, a to ve vztahu ke všeobecným církevním dějinám. Potom se mají bohoslovci učit hlouběji pronikat do tajemství spásy pomocí *spekulace* pod vedením sv. Tomáše a objevovat jejich *vzájemnou souvislost*, aby se dospělo k jejich dosažitelně nejlepšímu objasnění. Ať jsou také vedeni k tomu, aby vnímali stálou přítomnost a působení těchto tajemství v liturgických úkonech a v celém životě církve. Ať se také učí *hledat řešení lidských problémů ve světle zjevení*, promítat jeho věčné pravdy do proměnlivých podmínek lidského bytí a *sdělovat je současníkům způsobem jim přiměřeným*.“
- 4/ V dané souvislosti není bez významu, že pokoncilní magisterium hovoří výslovně o *intellectus fidei*. Srov. JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*, encyklika ze dne 14. září 1998, česky: Praha, Zvon 1999, čl. 65, s. 66.
- 5/ Srov. Sv. BONAVENTURA: *Putování myslí do Boha*. Praha, Krystal OP 1997, s. 104–106.
- 6/ Je-li intelekt sídlem moudrosti, pak je moudrý ten, kdo vše zaměřuje k poslednímu a nejvyššímu cíli, tedy ten, jehož veškeré intelektuální úsilí má již nyní bytostně eschatologický charakter: „Písmo svaté si přisvojuje rozličné podoby tvorů, aby nás tak jejich prostřednictvím učilo moudrosti, která zaměřuje k věčným záležitostem.“ BONAVENTURA: *Breviloquium. Compendium scholastické teologie*. Praha, Vyšehrad 2004, prolog § 4, 5; s. 64. Srov. dále Sv. BONAVENTURA: *Sent. III*, d. XXIII, a. I, q. III, resp. 3; III, 480a; *Christus mag.*, 18–19; V, 572a–b.
- 7/ „Svatý Pavel tvrdí: ‚My jsme však nepřijali ducha světa, ale Ducha, který vychází z Boha. Tak můžeme poznat, co všechno nám Bůh dal darem.‘ (1Kor 2,12) Dále platí, že prostřednictvím tohoto daru jsme přiváděni dokonce k porozumění samotnému Bohu, ‚Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží‘ (1Kor 2,10). Když svatý Pavel učí, že ‚naše myšlenky jsou myšlenky Kristovy‘ (1Kor 2,16), implicitně tím tvrdí, že prostřednictvím Boží milosti máme jistou účast dokonce na tom, jak sám Kristus poznává Otce, a tudíž na onom poznání, které má Bůh sám o sobě.“ MTK: *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, čl. 17; český překlad: Olomouc, CMTF UP 2013, s. 19–20.
- 8/ Srov. KKC, čl. 234.
- 9/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 51–58.
- 10/ „Bůh vložil do konečného času proměnlivost a překvapivost, protože se jedná o obraz jeho vlastního nekonečného času.“ H. URS VON BALTHASAR: „Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit“. IN: *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V. Einsiedeln*, Joh. Verlag 1986, s. 38–51, zde 43.
- 11/ Sluší se připomenout, že v dějinách české trojiční teologie to byl velký historik Antonín Podlaha, kdo tuto analogii uchopil dávno přede mnou. I on přisuzoval přednostně minulost Otci, přítomnost

Synu a budoucnost Duchu Svatému. Srov. A. PODLAHA: *Výklad katechismu*. Praha, Arcibiskupská knihtiskárna 1900, s. 82–83.

12/ „Z řečeného tedy vyplývá, díky komu a podle jakého pořádku se dochází k moudrosti. Tomuto řádu tedy odpovídá, aby se vyšlo z pevnosti víry a pokračovalo přes jasnost rozumu, aby se tak dospělo ke sladkosti nazírání.“ Sv. BONAVENTURA: *Chr. mag.*, 15; *Opera omnia* V, s. 571b.

13/ „Filozofie je cestou vedoucí k dalším vědám, kdo se ale chce zastavit pouze u ní, upadá do temnot.“ Sv. BONAVENTURA: *De donis*, coll. IV, 12; *Opera omnia* V, s. 476a. Srov. *Decem praec.*, coll. II, 25; *Opera omnia* V, s. 514a; *De donis*, coll. VIII, 16; *Opera omnia* V, s. 497b; *Hex.*, coll. VI, 2–4; *Opera omnia* V, s. 360b–361b.

14/ „Je tedy třeba jiného jasu, totiž zdarma darované vědy, která je formou jasnosti dvou předešlých věd.“ Sv. BONAVENTURA: *De donis*, coll. IV, 19; *Opera omnia* V, s. 477b. Předešlými dvěma vědami jsou míněny filozofie a teologie.

15/ Sv. BONAVENTURA: *De donis*, coll. IV, 5; *Opera omnia* V, s. 474b.

16/ Srov. Sv. BONAVENTURA, *De donis*, coll. IV, 19; *Opera omnia* V, s. 477b.

17/ Srov. MTK: *Teologie dnes*, čl. 1, s. 10; čl. 68, s. 52–53.

18/ Tamtéž, čl. 84, s. 61–62.

19/ V dané souvislosti si dovolím upozornit na následující monografie: R. SCHAEFFLER: *Filosofo náboženství*. Praha, Academia 2002; T. DE BOER: *Bůh filosofů a Bůh Pascalův, na pomezí filosofie a teologie*. Benešov, Eman 2003.

20/ „Je důležité brát zřetel na pocit prázdnoty a nepřítomnosti Boha, který dnes mnozí lidé zakoušejí a který pronikl velkou částí moderní kultury.“ MTK: *Teologie dnes*, čl. 98, s. 69.

21/ „Potíž naší současné politiky tkví v tom, že to celé nikam nesměřuje, jen se bojíme, aby se to celé nesesypalo.“ Zhruba to mi osobně sdělil v době svého dálkového studia teologie na KTF UK při jednom rozhovoru tehdejší poslanec Jan Kasal. Není divu, že toto nesměřování se pak projevuje ideovou prázdnotou, nepřesvědčivostí, bezduchostí a také strachem z budoucnosti, který se jako pach šíří celou společností. Není tato situace vskutku děsivou předjímku definitivní nespasenosti?

22/ Nemělo by nás proto překvapovat, když MTK vypovídá o úloze teologie ve světě a na univerzitě velmi podobně jako před bezmála osmi staletími sv. Bonaventura: „Teologie není pouze věda, ale také moudrost, která hraje důležitou roli ohledně poměru mezi celkovým lidským poznáním a Božím Tajemstvím. Lidská osoba se neuspokojuje částečnými pravdami, a proto usiluje o sjednocování různých prvků a oblastí poznání v porozumění poslední pravdy a všech věcí i samotného lidského života. Toto hledání moudrosti nepochybně oduševňuje samu teologii a klade ji do přímého vztahu s duchovním zkušeností a s moudrostí svatých. V širším slova smyslu však katolická teologie vybízí každého k tomu, aby uznal transcendenci poslední Pravdy, která nemůže být nikdy plně pochopena či poznána. Teologie není moudrostí pro sebe samu, nýbrž také představuje pozvání k moudrosti pro ostatní obory. Přítomnost teologie ve vědecké rozpravě v rámci univerzitního života má potenciálně blahodárný účinek, který spočívá v tom, že každému připomíná sapienciální a spirituální povolání lidské inteligence.“ MTK: *Teologie dnes*, čl. 86, s. 62–63.

23/ Není jistě bez významu, že sám Pavel definuje své poznání eschatologické skutečnosti jako vytržení do třetího nebe. „Vím o člověku v Kristu, který byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe; zda to bylo v těle či mimo tělo, nevím – Bůh to ví.“ 2Kor 12,2.

24/ H. URS VON BALTHASAR: „Eschatologie“. IN: J. FEINER – M. LÖHRER (eds.): *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln, Benzinger 1957, s. 403–421, zde s. 407–408.

25/ K. Barth tuto spojitost vystihuje ve svém slavném *Komentáři listu Římanům*. Křesťanství, které není proniknuto eschatologickým směřováním, podle něho nemá nic co do činění s Kristem. Srov. K. BARTH: *L'epistola ai Romani*. Milano, Feltrinelli 1989, s. 295.

26/ Srov. GS, čl. 22.

27/ Nikoho by proto nemělo překvapovat, že v dané souvislosti se budeme dotýkat i jiných témat systematické teologie. Nezapomínejme, že se nacházíme na poli analogie víry, kde dospíváme k hlubšímu nazření pravdy právě pomocí zkoumání a ozřejmování vzájemných vztahů mezi pravdami a skutečnostmi víry. Jednotlivá témata proto není možné striktně vzájemně od sebe oddělovat.

28/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: „Inspirace obsažené v dokumentu MTK *Téologie dnes*“. IN: *Studia theologica* XV, 2013, č. 1, s. 74–90. V textu vyjádřená formulace pojetí vlastního primárního zájmu teologie je moje. V tomto smyslu si dovoluji trinitarizovat klasické pojetí, podle něhož „předmětem teologie je Bůh“, které připomíná uvedený dokument MTK.

29/ „Nelze totiž prohlašovat za pravé tělo to, které je vyloučeno z jakékoli podoby časovosti. Také na duše blažených nelze pohlížet tak, že by byly zcela vyloučeny z jakékoli spojitosti s časem, protože jsou ve společenství s opravdu tělesně vzkříšeným Kristem.“ MTK: *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Olomouc, Refugium 2008, č. 2.2.

30/ „Slavné vzkříšení na konci časů bude tedy dokonalým společenstvím, a to i tělesným, mezi těmi, kdo jsou Kristovi a kdo budou vzkříšeni, a oslaveným Pánem. Z toho všeho vyplývá, že vzkříšení Páně je jakoby prostorem našeho budoucího slavného zmrtvýchvstání a že naše budoucí vzkříšení je nutno interpretovat jako církevní událost.“ MTK: *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, č. 1.1.

31/ „Ekleziologie společenství, která představuje zásadní charakteristiku učení II. vatikánského koncilu, implikuje mínění, že společenství svatých, čili sjednocení bratří v Kristu spočívající ve vazbách lásky, se smrtí nepřerušuje, ba podle stále víry církve se ještě posiluje vzájemným sdílením duchovních hodnot“ (LG, čl. 49). Víra dává křesťanům, kteří žijí na zemi, „možnost být v Kristu spojeni s milovanými bratry, kteří již zemřeli“ (GS, čl. I; 18). Zmíněná komunikace se uskutečňuje prostřednictvím různých forem modlitby.“ MTK: *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Olomouc, Refugium 2008, č. 7.1.

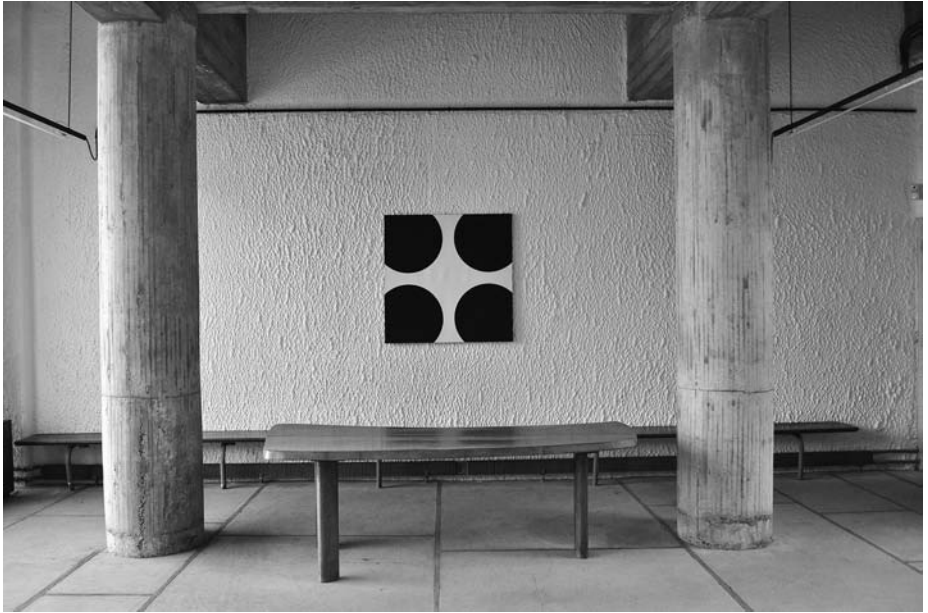
32/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: „Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti“. IN: *Téologické texty* 1997, vol. 8, s. 201–202.

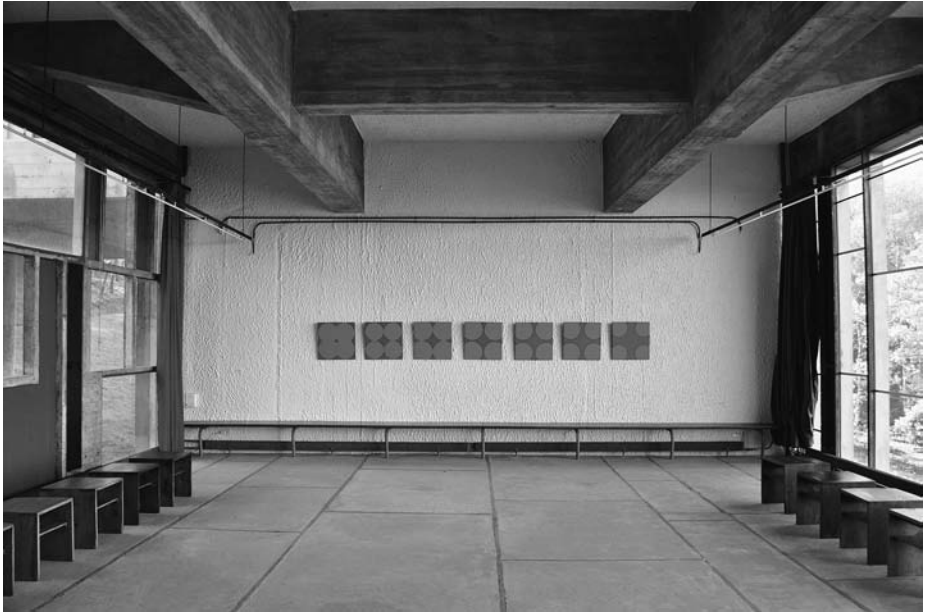
33/ Zájemce o danou tematiku odkazují na: C. V. POSPÍŠIL: *Jako v nebi, tak i na zemi...*, s. 428–507.

34/ „Toto tajemné sjednocení duše s Bohem, jež se nazývá přebývání, se liší pouze stupněm nebo stavem od toho, jak blažené nebešťany naplňuje sám Bůh. Ačkoli se toto sjednocení opravdu uskutečňuje díky mocnému působení celé Trojice: „Přijďme k němu a učiníme si u něho příbytek“ (Jan

- 14, 23), přece se zvláštním způsobem připisuje Duchu Svatému jako jeho vlastní dílo.“ LEV XIII.: *Divinum illud munus*, encyklika z roku 1897, čl. 17, český překlad: Praha, Krystal OP 1998, s. 29.
- 35/ Srov. H. Mühlen: *Der heilige Geist als Person – Ich – Du – Wir*. Münster, Verlag Aschendorff 1963.
- 36/ G. THILS: *Théologie de l'histoire*. Bruges–Paris, DDB 1949, s. 63. Totéž dělení ve stejné době razil: L. MALEVEZ: „Deux théologies catholiques de l'histoire“. IN: *Bijdragen* 10, 1949, s. 225–240.
- 37/ Srov. např. A. PATSCHOWSKY – F. ŠMAHEL (eds.): *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1.–4. 9. 1993*. Prag, Historický institut 1996; V. HLINKA: *Erunt duo luminaria. „Restitutio“ a jeho apokalyptičtí vyslanci ve františkánské a husitské perspektivě*. Strojopis disertační práce – Katedra církevních dějin a dějin křesťanského umění. Olomouc, CMTF UP 2013, 348 stran.
- 38/ Srov. např. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR: *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 58; český překlad: Kostelní Vydří, Karmelitánské nakl. 2008, s. 49–50.
- 39/ GS, čl. 57.
- 40/ V dané souvislosti není bez významu, že sv. František z Assisi jako muž kontemplace i práce a apoštolské akce, jako muž hluboké vnitřní reformy sebe a v mnohém i života církve nikdy neprojevil sebemenší známku vyhraněného eschatologismu. Srov. C. V. POSPÍŠIL: „Petr Chelčický a svatý František“. IN: *Poutník* 2005, č. 7, s. 20–22.

Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D. (* 1958), je český katolický teolog, profesor systematické teologie. Vyučuje na KTF UK v Praze. Je spoluzakladatelem České christologické a mariologické akademie a autorem řady knih.





Jean-Pierre Torrell OP

Osobní vzkříšení a budoucnost lidstva

O vzkříšení nelze hovořit jen v relativně abstraktní rovině, jako by se týkalo pouze jediné osoby. Ve skutečnosti se vzkříšení z mrtvých na konci věků týká každého člověka. Je tedy svrchovaně osobní a přitom se o něm v Písmu vždy hovoří jako o události, jež se vztahuje na celé lidstvo a svět v jeho úplnosti. Pokusme se nyní upřesnit osobní rozměr vzkříšení.

1. Naplnění člověka

Už před dávnou dobou Aristotelés definoval člověka jako „politického“ živočicha, bytost určenou k životu v „polis“, tedy v obci, ve společnosti lidí. Bez ohledu na to, jak úzce je tento pojem v jeho myšlení vymezen, jasně znamená, že lidská osoba se v plnosti stává sama sebou až skrze svůj společenský rozměr, skrze vztah k jiným osobám v rámci lidského společenství. Od nich získává to, co jí chybí k plnému rozvinutí, a naopak jim sama dává, co potřebují. Tyto věci jsou všeobecně uznávány, neboť tvoří součást lidské přirozenosti. Není tedy divu, že se s nimi setkáváme také v okamžiku všeobecného vzkříšení na konci věků. Zmrtvýchvstání, jež lidi uvede do nebeského života, se svým společenským charakterem bude podobat pozemskému uspořádání. Fra Angelikův kruh vykoupených jedinečným způsobem vyjadřuje radost oslavených těl, která se společně setkávají před tváří Otce se svým starším bratrem Ježíšem uprostřed.

Také popisy vzkříšení, jež nastane při paruzii (druhém příchodu vzkříšeného Krista), vyznívají podobně, když zdůrazňují, že se tato událost odehraje současně pro celé lidstvo: „Až přijde Syn člověka ve své slávě [...], budou před něho shromážděny všechny národy.“ (Mt 25,31–32) Už v předchozí kapitole Ježíš zmiňuje „všechny rody země“ a anděly, kteří shromáždí „jeho vyvolené od jednoho konce nebes k druhému“ (Mt 24,30–31). Svatý Pavel, který se domnívá, že se osobně dočká tohoto druhého příchodu, upřesňuje: „My živí, kteří tu ještě budeme při příchodu Páně, nepředstihneme zesnulé.“ (1Sol 4,15) Ačkoli si byl Tomáš dobře vědom, že Pavel mezi těmito dvěma kategoriemi spatřuje rozdíl, zdůraznil ve svém komentáři k tomuto verši: „Všichni budou vzkříšení, a to současně.“ Na jiném místě je výřečnější, ovšem neméně kategorický:

Jako pro nás [Kristus] zemřel, ve slávě vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, tak také svou mocí vzkřísí naše ubohá těla, takže se budou podobat jeho tělu oslavenému, a vezme je s sebou do nebe, kam nás svým nanebevstoupením předešel, aby nám otevřel cestu, jak předpověděl prorok Micheáš (2,13). Vzkříšení všech lidí se uskuteční současně na konci věků. (Kompendium teologie, I, 185)

Myšlenku současnosti Tomáš nepodtrhuje pouze proto, že ji přejímá z Písma, ale také se chce vyhnout individualistickému pojetí vzkříšení. Věčný život podle něj není myslitelný jinak než v rámci společenství svatých, jež má svůj počátek zde na zemi prostřednictvím Těla Kristova. V *Sumě proti pohanům* to vyjadřuje velmi jasně. Blaženost člověka bude završena teprve v království Božím, které je „uspořádanou společností těch, kdo zakoušejí patření na Boha“ (IV, 50). Toto „současné“ postupuje i dokládá existenci společenství, které sdílí stejný osud a spojuje lidský rod za hranicemi pozemského života. Nacházíme to také ve Zjevení Janově (7,9), kde se popisuje „obrovský zástup, který nikdo nemohl spočítat, z každého národa, rodu, lidu i jazyka“, stojící před Beránkovým trůnem, aby mu vzdal chválu.

Vzkříšení ovšem není cílem samo o sobě. Uvede nás do nového života a my máme něco mnohem lepšího než obrazy „vnější“ soudržnosti, můžeme-li to tak říci, abychom popsali naplnění, jehož v něm dosáhneme. Spravedliví, kteří žili v milosti, už od křtu duchovně náleželi k Tělu Kristovu. Vzkříšení těla ukončí onen nepřírozený stav, v němž se jejich duše nachází po smrti. Nepředstavitelným a nevýslovným způsobem, a dokonce na vlastním těle zakusí, co znamená být jedno s Kristem a žít s ním a v něm navěky: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“ (Gal 2,20) Spojení s Kristem a v Kristu se všemi, které milovali a kteří milovali je, se všemi, kdo se během svého pozemského života spolu s nimi podíleli na vytváření „dokonalého člověka“, jenž je všechny spojuje, aniž by se mezi ně stavěly překážky živočišného těla, budou v údivu hledět na bezbřehost těla Prvního, který povstal mezi mrtvými.

Teologové byli v minulosti schopni dlouze rozkládat o životě oslavených těl v nebi. Ne vše z toho, co bylo řečeno, bychom měli přejít, nicméně je nutno uznat, že mnohé z jejich závěrů a domněnek je překonáno. Současní teologové jsou ustrašenější, či snad opatrnější, a magisterium církve jim dává za pravdu, když zastává moudře rezervovaný postoj: „Ani Písmo, ani teologie nám nepřinášejí dostatečné objasnění posmrtného života.“ (Kongregace pro nauku víry) Jakmile se biblické verše zbaví všech apokalyptických varování o konci věků, do nichž jsou mnohdy zahaleny, jedna věc zůstane jistá, totiž že „budeme s Pánem navždy“ (1Sol 4,17), abychom „žili ve spojení s ním“ (1Sol 5,10). A dále se neméně pravdivě říká: „Víme, že až se zjeví, budeme se mu podobat, protože ho uvidíme takového,

jaký je.“ (1Jan 3,2) Patření tváří v tvář završí dokonalé spojení, které pro nás bylo do této chvíle nemožné, a odhalí nám, „co oko nevidělo, co ucho neslyšelo, co nevěšlo do srdce člověka, vše, co Bůh připravil pro ty, kdo ho milují“ (1Kor 2,9).

2. Budoucnost světa

Není třeba zdůrazňovat, že abychom překonali individualistické pojetí vzkříšení, bylo nutno nejdříve promluvit o osudu osob a lidského rodu chápaného jako celek. Ovšem Písmo svaté nás vybízí, abychom také na svět, jehož se obnovení všech věcí v Kristu na konci věků týká, pohlíželi v jeho materiální celistvosti. „Nové nebe“ a „nová země“ zaujímají v učení proroků a Apokalypsy natolik význačné místo, že je není možné opomenout. Chceme-li tomu lépe porozumět a propojit tyto závěrečné úvahy s tělesným aspektem vzkříšení, musíme vykročit z příliš úzkého pohledu na tělo člověka. Je tu samozřejmě živočišné tělo, jež je jedinečné u každého člověka, ale existuje také tělo, které bychom mohli nazvat univerzálním. Je to tělo celého lidského rodu, které dokonce určitým způsobem přesahuje do materiálního světa. Místo našeho duchovního a fyzického žití, jednání, setkávání se s ostatními lidmi, uskutečňování naší spásy či zatracení není v žádném případě bez souvislosti s tím, co jsme jako lidská osoba. Také světa v jeho materiální podstatě se tajemně dotýká vzkříšení, jež nastane při slavném završení věků. V jistém smyslu je „rozšířeným tělem člověka“, neboť sdílí jeho konečnost i osud, jímž je návrat k Bohu, který je Alfou a Omegou všech věcí. Když tedy Tomáš Akvinský pojednává o závěrečné obnově světa, dává ji do přímé souvislosti se společenským rozměrem lidské osoby: „Člověk ze své přirozenosti nemá starost pouze sám o sebe, nýbrž také o společenství, do něhož patří, ať je to rodina, obec nebo celý svět.“ (*De Potentia*, q. 5, a. 6, s. 3) Díky tomu může prohlásit, že „člověk bude oslaven v okamžiku, kdy bude celý svět obnoven“ (*Scriptum super Sentenciis*, IV, d. 48, q. 2, a. 1). Druhý vatikánský koncil tomu jasně přizvukuje, když hovoří o eschatologickém charakteru pozemské církve a o jejím spojení s církví nebeskou: „Pak bude s lidským pokolením dokonale v Kristu obnoven celý svět, který je těsně spojen s člověkem a jeho prostřednictvím dosahuje svého cíle.“ (*Lumen gentium*, 48)

Koncil zde tedy nepřináší žádnou novinku podezřelého filozofického původu. Oprávněně cituje několik úryvků z Písma, mimo jiné text, ve kterém Pavel mluví o tajemném *plérómatu*, tj. naplnění či završení, vztaženém na celý svět, jenž vzkříšený Kristus zahrne do svého církevního těla (srov. Ef 1,10; Kol 1,20; 2Petr 3,10–13). Zmiňuje také významný úryvek, ve kterém se Pavel dostává k otázkám, jimiž se zde zabýváme:

Soudím totiž, že utrpení nynějšího času jsou nesrovnatelná se slávou, která na nás má být zjevena. Vždyť tvorstvo v očekávání touží po zjevení Božích synů: bylo-li podrobeno marnosti – ne proto, že by si to bylo přálo, ale kvůli tomu, který jí je podrobil –, stalo se to s nadějí, že i ono bude osvobozeno od poroby porušenosti a vejde pak do svobody a slávy Božích dětí. Víme přece, že až dodnes veškeré tvorstvo sténá v porodních bolestech. A není samo: i my, kteří máme prvotiny Ducha, také my v nitru sténáme v očekávání vykoupení svého těla. Neboť naše spása je předmětem naděje. (Řím 8,18–24)

Tato pasáž je stejnou měrou záhadná, jako je slavná. My se nicméně nebudeme pouštět do detailů její obtížné interpretace, neboť v ní zcela jasně zaznívá, že se úzce dotýká našeho tématu. Stvoření, které v důsledku lidského hříchu podléhá porušenosti, očekává vysvobození a dočká se ho ve chvíli, kdy dojdou spásy sami lidé. Poznámka k francouzskému ekumenickému překladu Bible (k Řím 8,21) to jasně ukazuje: „Již Starý zákon ohlašoval, že materiální svět bude mít podíl na eschatologické slávě Božího lidu (Iz 55,13; 65,17). Zde se toto ujištění vysvětluje jako důsledek oslavení křesťanského těla (verše 17 a 23), jež je samo plodem kříže a Ježíšova vzkříšení (Kol 1,18–20).“

I v jiných textech formuluje sv. Pavel eschatologické propojení osudu člověka a světa: „My máme svou vlast v nebesích, odkud dychtivě očekáváme jako spasiatele Pána Ježíše Krista, jenž promění naše bedné tělo a učiní je podobným svému tělu oslavenému onou silou, kterou si dokonce může všechno podřídit.“ (Fpl 3,20–21) Jinými slovy, ačkoliv také přejatými z Písma, dojde k naplnění dávného Izaiášova proroctví (Iz 65,17; 66,22), které přebírá Nový zákon: „My očekáváme podle jeho zaslíbení nová nebesa a novou zemi, kde bude přebývat spravedlnost.“ (2Petr 3,13) A toto jsou takřka poslední slova Bible: „Potom jsem viděl nové nebe, novou zemi – neboť první nebe a první země zmizely a už není moře.“ (Zj 21,1) Moře, sídlo mocností zla, už nemá místo v novém stvoření. Musí ustoupit novému řádu, který ustaví Boží všemohoucnost.

O příchodu nového stvoření tedy není žádná pochybnost. Je ovšem nutno přiznat totéž, co zaznělo výše v souvislosti s otázkou života ve slávě. Nevíme vůbec nic o tom, jak se tyto věci uskuteční. V minulosti teologové včetně sv. Tomáše nepočítávali současné obavy, když hovořili o budoucím světě, a mnozí z nich nepochybně překročili míru. Nicméně některá z jimi předložených řešení mohou ještě dnes přinést mnohý užitek. Když například texty, které jsme právě citovali, mluví nerozlišeně o trvání všech věcí v novém proměněném světě, vnáší do nich Tomáš nikoli zanedbatelnou nuanci: „V onom posledním stavu světa pozůstane dle podstaty to, co jakkoli má příhodnost k trvalosti. [...] Avšak ty, které jsou docela porušitelné, nezůstanou žádným způsobem v onom samotném stavu

neporušitelnosti.“ (srov. *Suma proti pohanům*, IV, 97) Zbývá rozlišit jedny od druhých, přičemž mnozí by jistě postupovali jinak než Mistr Akvinský. Prostý zdravý rozum by měl být dostačující, aby se neprosadily zcestné interpretace. Jestliže se v budoucím světě lidé nebudou ženit ani vdávat, použijeme-li Ježíšova slova, pak je zřejmé, že i u věcí čistě materiálních, byť by byly sebeužitečnější pro náš stávající život, nebude žádný důvod, aby přetrvaly.

Druhý vatikánský koncil v textu sestávajícím především z biblických odkazů bez okolků přiznává svou nevědomost stran posledních věcí, avšak současně ji propojuje s velikou nadějí:

Neznáme čas, kdy dospěje k svému konci země a lidstvo, ani způsob přeměny vesmíru. Tento viditelný svět zohyzděný hříchem sice pomine, ale dostává se nám poučení, že Bůh připravuje nový příbytek, novou zemi, ve které přebývá spravedlnost a jejíž blaženost naplní a převyšší všechny touhy lidského srdce po pokoji. Tehdy bude přemožena smrt, Boží synové budou v Kristu vzkříšení a to, co bylo zaseto ve slabosti a porušitelnosti, obleče neporušitelnost; zůstane však láska a její dílo, a veškeré tvorstvo, které Bůh stvořil pro člověka, bude osvobozeno z otročení nicotnosti. (Gaudium et spes, 39)

3. Osud zlých lidí

Prozatím jsme mluvili pouze o „vydařené“ eschatologii, té, kterou Bůh zamýšlel, když stvořil člověka v milosti, aby žil ve společenství s ním, a když mu zároveň svěříl harmonickou vládu nad světem. Bohužel víme až příliš dobře, že tato harmonie netrvala dlouho a dějiny spásy se brzy staly také dějinami hříchu, který začal zatvrzele mařit Boží plán. Dokonce ani vtělení Slova, Ježíšův příchod, nedokázalo učinit přítrž nepřátelství zla vůči dobru a souboj temnot se světlem pokračuje i po jeho smrti a zmrtvýchvstání. Hrůzy genocid našeho věku jsou dostatečným důkazem. Je tedy logické a tragické současně, že se s tím vším setkáváme také na konci času.

Texty Nového zákona jen zřídka mluví o završení světa v poklidném tónu. Naopak jej nejčastěji zmiňují v rámci Posledního soudu. Dokonce bychom mohli bez přehánění přehánění říci, že více než naplnění je zajímavá definitivní rozřazení lidí. Evangelium podle Matouše (25,31–46) v tomto směru nepřipouští žádnou pochybnost. Oddělení ovcí od kozlů, pravých od levých, spravedlivých určených k věčnému životu od zlých, které čeká věčné souzení, mluví zcela jasně. Ani čtvrté evangelium nemluví jinak: „přichází hodina, kdy všichni, kdo jsou v hrobech, uslyší jeho hlas, a vyjdou: ti, kteří konali dobro, pro vzkříšení k životu, ti, kteří konali zlo, pro vzkříšení k soudu.“ (Jan 5,28–29; srov. Zj 20,11–13)

To znamená, že všichni budou vzkříšeni, ale ne všichni budou sdílet stejný osud. Když jde o osud zlých lidí, biblický jazyk nepostrádá výmluvnost a ochotně evokuje oheň, síru a všelijaké utrpení... Teologové na tyto obrazy dříve rádi navazovali a se značnou výřečností hovořili o pekle i tom, jak se tělesná muka budou moci dotknout vzkříšených těl zbavených smyslových vjemů, díky nimž by je mohly ucítit. Také sv. Tomáš Akvinský se snažil zjistit, co je možné převzít z metaforického jazyka Bible, ale došel k závěru, že „nic nebrání tomu, abychom chápali v duchovním a přeneseném významu to, co Písmo popisuje jako tělesný trest zavržených. Tak je tomu s červem, o němž mluví Izaiáš (66,24) [...]. Je možno jej vyložit jako výčitky svědomí, jíž budou mučeni také bezbožní. [...] Také pláč a skřípení zubů (Mt 8,12) se nemůže u duchovních podstat rozumět jinak než přeneseně.“ (*Suma proti pohanům*, IV, 90)

I já sdílím tuto rezervovanost. Nicméně v tom nespočívá to podstatné. Stejně jako nebe, nelze ani peklo pojímat jako místo, ale spíše jako stav. Jestliže spravedliví budou především odměněni patřením na Boha a jeho přítomností navěky, pak skutečným utrpením bezbožných musí být opak:

Největší neštěstí člověka tedy bude spočívat v tom, že jeho rozum bude naprosto zbaven božského světla a jeho touha bude zatvrzele odvrácená od Božího dobra. A to je největší neštěstí ztracených, které se nazývá trest ztráty Boha. (Kompéndium teologie, I, kap. 174)

Křesťanské vědomí se často bouřilo proti tomuto pohledu na poslední věci. Láska, kterou máme projevovat i vůči svým nepřítelům, nemůže strpět představu, že by se Bůh ve své dobrotě „těšil“ z něčího věčného utrpení. Ostatně existuje vůbec lidský čin, ohraničený a zakotvený v čase i se všemi omezeními z toho vyplývajících, který by si zasloužil věčné utrpení? Už od počátku se našli myslitelé (Klément Alexandrijský, Órigenés, Řehoř z Nyssy, aniž bychom počítali různé pozdější sekty), kteří tvrdili, že zatracení musí být dočasné a na konci věků dojde k všeobecné obnově (apokatastáze), jež otevře všemu, tedy i démonům, přístup ke smíření a podílu na spáse, kterou přinesl Kristus. Tento názor byl jak známo odsouzen na II. konstantinopolském koncilu a věčné trvání trestu pro zatracené bylo potvrzeno IV. lateránským koncilem v roce 1215.

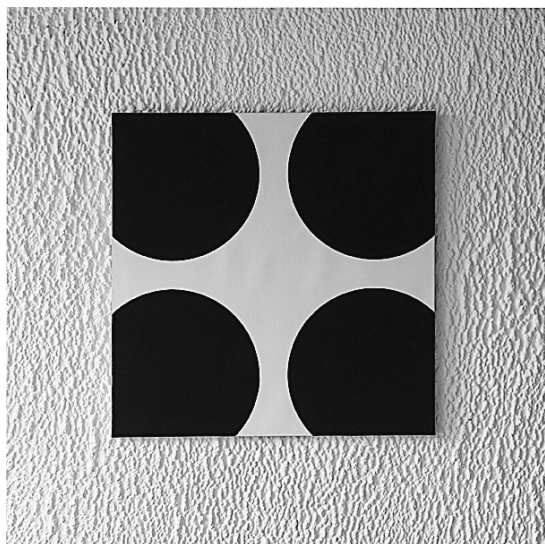
Přidržíme-li se Písma a učení církve, není žádná pochybnost o skutečném a věčném trvání utrpení zatracených. Ovšem kromě toho, že nikomu kromě Boha samého, jenž zkoumá srdce a ledví, nepřísluší soudit, kdo tento úděl zasluhuje, je třeba, abychom tyto texty nečetli příliš zkratkovitě. Nejedná se o prostý trest z příkazu zarmouceného pána, a ještě méně o pomstu, jíž by Všemohoucí stíhal ty, kdo se na zemi chovali špatně. Jde tu o Boží spravedlnost, která není menší

než jeho dobrota, a proto nemůže s viníkem zacházet stejně jako s nevinným. Slyšíme to již v Abrahamově výkřiku vzpoury, když „smlouvá“ s Bohem: „Zahubíš skutečně spravedlivého s hříšníkem? [...] Taková věc ti ani nepřijde na mysl, abys usmrtil spravedlivého s hříšníkem, aby se tak spravedlivému dařilo stejně jako hříšníkově. To ti ani nepřijde na mysl! Což soudce vši země nečiní po právu?“ (Gn 18,22–26) Zaznívá to též v nářku Joba, spravedlivého, který byl stíhán nespravedlivě, a mnoha dalších nešťastníků, jež jsou nejrozumnějšími způsoby poškozování, zatímco tolik hanebníků si drze žije bez starostí. Zcela konkrétně by to znamenalo, že ti nejhorší trýznitelé našeho věku by se dočkali stejného zacházení jako bezbranný prostáček z Assisi... Znamenalo by to, že v dějinách světa, které už od počátku nesou nerozlišeně dobro i zlo, bychom uznali konečné vítězství zla. Znovu opakují, že nám nepřísluší soudit. My víme, že Boží soud je svrchované spravedlivý. Nesmíme ovšem zaměňovat lítost vycházející z pokřiveného pohledu s křesťanskou nadějí a láskou. To není představa, kterou mají křesťané o Bohu.

Z knihy *Résurrection de Jésus et résurrection des morts*.
Paris, Cerf 2012, s. 134–145, přeložila Věra Vejrychová.

Tento překlad byl lektorován.

Jean-Pierre Torrell OP (* 1927) je francouzský dominikán provincie Toulouse, teolog a znalec díla sv. Tomáše Akvinského. Vyučoval dogmatickou teologii na univerzitě ve švýcarském Fribourgu. V nakladatelství Krystal OP vyšla v roce 2013 jeho knihy *Fenomén „katolická teologie“*.



Jaroslav Brož

Eschatologická naděje jako bytí „s Kristem“ podle apoštola Pavla

Úvod

Obnova člověka po pádu do hříchu má ráz Boží záchrany, která se uskutečňuje v dějinách. Odpovídá to charakteru pozemského přebývání člověka, jež je výrazně určeno rozměrem času. V něm se spása odehrává jako ustavičně rostoucí veličina, i když ne mechanicky lineárním způsobem. Dějiny Izraele mají své vrcholy a své propady, doby rozkvětu a slávy a potom zase dlouhá období úpadku, ponížení a pohany. Tento rytmus je podstatně určován na jedné straně věrností lidu a jeho představitelů Hospodinovu slovu a jeho zákonu a na straně druhé neposlušností, vzpourou a odpadlictvím. Přes tuto proměnlivost a nestálost izraelského lidu tu ale stále září Boží přísliby, které vyplývají z Hospodinovy věrnosti smlouvě a které jsou stále aktualizovány především v prorockých výrocích. Lid má tedy stále životní perspektivu, která se před ním rozkládá jako neochvějná jistota, protože je garantována Boží stálostí, věrností a láskou k němu. Z časového charakteru díla spásy vyplývá, že významným prvkem v něm je konečné, definitivní naplnění. Proto eschatologie a témata s ní spojená představují podstatný obsah biblické víry.¹

Zatímco základní starozákonní náboženský postoj lze charakterizovat jako chudobu srdce, která vede člověka k tomu, aby upíral svou tvář stále do budoucnosti, s příchodem Ježíše Krista se eschatologická perspektiva podstatně změnila. Tento přechod z jedné éry do druhé dobře vyjadřuje životní příběh starce Simeóna z Lukášova evangelia. Až do svého pokročilého stáří, tedy prakticky celý svůj život, „očekával útěchu Izraele“ (Lk 2,25).² Na samém závěru, když se setká s dítětem Ježíšem v jeruzalémském chrámě, může prohlásit: „mé oči uviděly tvou spásu“ (Lk 2,30), když současně vezme nedávno narozeného Spasitele do náruče (Lk 2,28). Boží přísliby se naplnily, v Kristu se spása stává přítomností.

Tuto plnost času Ježíšovi učedníci zakoušejí především po ukřižování, smrti a vzkříšení svého Pána. Plnost Kristova života, na které dostávají účast v Duchu Svatém, s sebou přináší nelehký úkol tuto novou skutečnost pojmenovat a teologicky vysvětlit. Novozákonní autoři na jedné straně nahlízejí na Kristovo dílo

v perspektivě „finální eschatologie“, která navazuje na tradiční prorocké a apokalyptické pojmosloví a představy Hospodinova dne, dne konečného soudu a radikální proměny celého stvoření. Současně ale vidí, že v Kristově osobě je již vše naplněno. A tak je třeba doplnit tradiční perspektivu o křesťanský svátostný pohled, v němž nás Bůh Otec spolu s Kristem „vzkřísil a posadil na nebesích“ (Ef 2,6), abychom uvedli alespoň jeden příklad této „přítomnostní“ neboli „realizované eschatologie“.

Prolínání obou perspektiv mělo významný dopad na formulování křesťanské nauky o posmrtném životě. Tato studie chce k eschatologické tematice přistoupit z hlediska Pavlovy touhy „být s Kristem“, vyslovené za poměrně dramatických okolností v listě Filipánům (1,23). Nelze přitom přehlédnout první písemně doloženou zmínku o křesťanské naději na vzkříšení v povzbuzení soluňských křesťanů, které se týká Pánovy paruzie (1Sol 4,13–18). Z dalších dokladů Pavlovy křesťanské naděje na posmrtný život je třeba si všimnout zejména 15. kapitoly 1. listu Korintánům, 5. kapitoly 2. listu Korintánům a některých pasáží z 8. kapitoly listu Římanům.

Různost použité terminologie a úhlů pohledu na lidskou a křesťanskou smrt v uvedených listech vede mnohé komentátory k názoru, že apoštol své rané eschatologické představy postupně rozvíjel a případně nahrazoval novými. Dnes už zřejmě nikdo nezastává starou zjednodušující a dosti naivní tezi z konce 19. a začátku 20. století, že na počátku křesťanského hlásání byla víra ve vzkříšení výlučně spojena s očekáváním paruzie a že později byla vytěsněna a nahrazena naukou o nesmrtnosti duše. Stále se ale setkáváme s častým pojetím, že vedle víry ve spojení živých i mrtvých s Kristem při jeho paruzii byla dodatečně zavedena myšlenka blaženého společenství s Kristem, kterého spravedliví požívají již mezi osobní smrtí a paruzií (v němčině označované jako *Žwischenzustand*, v angličtině *interim state* nebo *intermediate state*). Vývoj těchto idejí je prý dokumentován posloupností Pavlových listů od 1Sol 4 a 1Kor 15 přes 2Kor 5 až k Flp 1. Argumenty pro toto křesťanské eschatologické řešení antropologie se příliš nemění a lze je shrnout následovně. Na začátku šíření evangelia křesťanské komunity, včetně Pavla samého, živě očekávaly brzkou paruzii. Mezi tím byli někteří křesťané vystaveni vážnému ohrožení života kvůli víře. Pro Pavla je takové období dokumentováno v době mezi prvním a druhým listem do Korintu. Skutečnost nebo možnost vlastní smrti před příchodem Krista na konci věků vedla apoštola k reflexi víry o údělu těch, kdo zemřeli, s částečným uplatněním helénistických myšlenkových soustav. Vedle toho tu byla silná duchovní zkušenost Kristova nového života, která dávala apoštolovi jistotu, že se od svého Pána ani po smrti neodloučí. Udržitelnost takového řešení bude možno potvrdit nebo vyvrátit až po jazykovém a exegetickém prozkoumání základních textů, s nimiž tato hypotéza pracuje.

Pavel ve vězení s výhledem na smrt (Flp 1,20–24)

V současné době asi převažují názory, které umísťují Pavlovo věznění, dosvědčené v listě Filipánům, do Efezu, zatímco tradiční římská teorie nebo o něco novější cesarejská ustupují do pozadí.³ Apoštol tváří v tvář možné smrti otevírá dokořán svou apoštolskou duši.

Joachim Gnilk upozornil na rétorickou strukturu veršů 21–24, v níž je patrné pravidelné střídání pojmů život a smrt.⁴

v. 21a: *Pro mne je životem samozřejmě Kristus* (souhrnná teze celého odstavce) – ŽIVOT

v. 21b: *a smrt znamená zisk* – SMRT

v. 22: *Pokud mi nicméně život má umožnit...* – ŽIVOT

v. 23: *jednak toužím odejít a být s Kristem...* – SMRT

v. 24: *abych zůstal v těle* – ŽIVOT

Pavel tu osciluje mezi dvěma pro něj lákavými nabídkami, což mu znesnadňuje volbu. Téma smrti jako zisku není nové. Komentáře citují mnoho poetických, dramatických, filozofických a rétorických textů z řecké a latinské literatury v rozmezí několika staletí, aby apoštolovo počínání ukázali jako kulturně adekvátní.⁵ Filozofie podle pojetí starověkých mudrců měla jako hlavní praktický cíl připravit člověka na dobrou smrt, a to nezávisle na různých východiscích a postojích filozofických škol a směrů.⁶ Pavel ale vzhlíží ke smrti jako „zisku“ (*kerdos*) s jinou motivací. Pro něj není únikem z neúnosné a bezvýchodné reality pozemského bytí, ale završením účasti na Kristu. Účast na Kristově spáse má už v pozemských podmínkách ráz „života“, který vykazuje kontinuitu až za pozemskou smrt, kde učedníka očekává účast na Pánově slávě. Tento proces ale nemá příčinu v přirozené vitalitě lidské duše, nýbrž je děním spásy.

V úvodní větě „Pro mne je životem samozřejmě Kristus“ (v. 21) apoštol nemluví o obsahu a vnitřní povaze pozemského života, ale o jeho hlavní motivaci: „žiji pro Krista“ – ve srovnání s ním „na vše pohlížím jako na brak“ (3,8). Smyslem Pavlovy výpovědi tedy není, že Kristus je zdrojem jeho fyzického života (srov. Sk 17,28), nebo dokonce života duchovního (Řím 8,2–11; 2 Kor 5,17). Ani nechce apoštol říct, že Kristus je jeho životem (takto interpretuje např. Luther nebo Tynale) v tom smyslu, že Kristus žije v něm (srov. Gal 2,20).⁷ Pavel dobře rozlišuje tvrzení „žít je pro mě Kristus“ (Flp 1,21) a „být s Kristem“ (Flp 1,23); druhý výraz vyhrazuje až stavu, do kterého vstupuje skrze fyzickou smrt. Třebaže tedy život v Kristu pro něj začal už na zemi a vykazuje kontinuitu až k eschatologickému

završení, smrt je tu významným předělem. Jí apoštol vstoupí do nového stavu onoho jediného souvislého života. A to je pro něj „být s Kristem“.

„Být s Kristem“: sémantický přehled a teologické důsledky

Spojení *syn Christó einai* („být s Kristem“) je v celém pavlovském korpusu ojedinělý. Jeho smyslu lze porozumět v porovnání s podobnými výrazy, jako „budeme s Pánem“ (1Sol 4,17) a „abychom žili s ním“ (1Sol 5,10). Obdobná vazba, být s jinými slovesy, se vyskytuje u Pavla ještě pětkrát: „odvede Bůh spolu s ním“ (1Sol 4,14); „vzkřísí i nás spolu s Ježíšem“ (2Kor 4,14); „budeme s ním mocí Boží žít“ (2Kor 13,4); „zemřeli jsme spolu s Kristem“ (Řím 6,8); „což On [...] nám spolu s ním nedá veškeré dary?“ (Řím 8,32)⁸ Z rozmanitosti uvedených výrazů je zřejmé, že spojení „být s Kristem“ nebylo užíváno jako ustálená tradiční formule, a tudíž je lze považovat za Pavlem příležitostně vytvořené. Jeho význam lze lépe pochopit v kontextu řady sloves s předponou *syn-* („s“, „spolu s“), z nichž nejdůležitější jsou: „starý člověk v nás byl spolu s ním ukřižován“ (*synestauróthé*, Řím 6,6; srov. Gal 2,19); „křtem jsme tedy byli spolu s ním pohřbeni“ (*synetafémén*, Řím 6,4; srov. Kol 2,12); „s Kristem jsme sjednoceni smrtí podobnou jeho smrti“ (doslova „stali jsme se srostlými v podobnosti jeho smrti“, řec. *symfytoi*, Řím 6,5); „s ním budeme také žít“ (*syzésomen*, Řím 6,8); „spoludědici Kristovými“ (*sygkléronomoi*, Řím 8,17); „vždyť spolu s ním trpíme, abychom spolu s ním byli také oslaveni“ (*sympaschomen – syndoxasthómen*, Řím 8,17); „aby byli ve shodě s obrazem jeho Syna“ (*symmorfous*, Řím 8,29; srov. Flp 3,21); „připodobnit se mu ve smrti“ (*symmorfómenos tó thanatō autou*, Flp 3,10).⁹

Některé z uvedených výrazů mají eschatologické určení, jiné vyjadřují proces a stav, který je spojený se svátostným připojením ke Kristu a s etickými požadavky z něj vyplývajícími. S eschatologickým významem je spojeno Pavlovo poučení o paruzii v 1Sol 4,13–18. V tomto úryvku s trojím výskytem předložkové vazby *syn-* se představuje živými apokalyptickými barvami Kristova paruzie s cílem utěšit soluňské křesťany, truchlící nad svými zemřelými blízkými. Jediným apoštolským záměrem je ukázat, že ti, kdo zemřeli, nebudou při paruzii v nevýhodě vůči těm, kdo ještě žijí. Obavy z diskriminace zemřelých byly zřejmě živěny dobovými představami, jak je dokumentuje například čtvrtá kniha Ezdrášova:

„Jak se v duchu domnívám, běda těm, kteří budou do těch dnů ponecháni naživu, a ještě více běda těm, kteří naživu ponecháni nebudou. Kterí nebudou ponecháni, budou truchlit. Teď rozumím, co je uloženo pro poslední dny: Půjdou jim vstříc oni i ti, kteří jsou

ponecháni. Neboť proto přišli do velkých nebezpečí a soužení, jak ukazují tyto sny. Přece však je snazší být v nebezpečí a k tomuto dni přijít, než přejít světem jako mrak a teprve potom vidět, co se stane v posledním čase.“ Odpověděl mi: „Podám ti výklad tohoto vidění. Odhalím ti věci, o kterých jsi mluvil. Co se týče těch, kteří jsou ponecháni, výklad je takový: Kdo si dá pozor na nebezpečí v onom čase, ten se mu vyhne; kdo upadl do nebezpečí, jsou ti, kdo mají dobré skutky a víru v Nejsilnějšího. Věř tedy, že blaženější jsou ti, kdo byli ponecháni naživu, než ti, kdo zemřeli.“ (4Ezd 13,16–24)¹⁰

Pavel v křesťanské perspektivě učí, že Bůh ty, kdo zesnuli, přivede (řec. *axei*, v. 14) spolu s Kristem. To znamená, že jim dá účast na jeho slávě, což je podstatou věčného života.¹¹ K nim budou připojeni ti, kdo se paruzie dočkali ještě na zemi.¹² Nakonec bude všechny, živé i zemřelé, spojovat jedno společenství s Kristem: „Tak budeme s Pánem vždy.“ (v. 17) Konečný rovný úděl živých i mrtvých potvrzuje apoštol ještě jednou v následující parenetické části: „abychom [...] at bdíme či spíme, žili ve spojení s ním.“ (5,10)

Totéž Pavel tvrdí v Řím 6,8b: „věříme, že s ním také budeme žít.“ Křestní kontext napovídá, že eschatologická naděje se reálně zakládá na připojení jednotlivce ke Kristu skrze víru a svátostné začlenění do církve. A tak, třebaže akcent leží na osobní angažovanosti každého křesťana, je věta v množném čísle. Připomíná tím, že úsilí o růst v Kristu není možné bez zapojení se do korporativní osoby Pánova mystického těla – církve.

Ke dni Posledního soudu vzhlíží apoštol také v 2Kor 4,14 ve vyznání, „že Ten, jenž vzkřísil Pána Ježíše, vzkřísí i nás spolu s Ježíšem a postaví nás vedle něho spolu s vámi“. Mluví-li o našem vzkříšení „spolu s Ježíšem“, neznamená to, že by popíral jakýkoli časový odstup mezi Kristovým zmrtvýchvstáním a naším vzkříšením. Smyslem uvedené formulace je potvrdit konečný účinek Kristova spásného díla.

Některé další formulace podtrhují, že ve stavu konečného spočinutí v Boží přítomnosti budou oslavení proměněni do Kristovy podoby. Tak podle Flp 3,21 Ježíš „promění naše bedné tělo a učiní je podobným svému tělu oslavenému“, aby všichni vyvolení „byli ve shodě s obrazem jeho Syna“ (Řím 8,29). K tomu se připojuje také ujištění o společném dědictví s Kristem a o společné účasti na jeho slávě (Řím 8,17).

Flp 1,23 má mezi těmito eschatologickými výpověďmi výjimečné postavení. Apoštol totiž svou touhu „být s Kristem“ nespojuje přímo s Pánovou paruzií, ale s okamžikem své smrti. Přitom tu není ani náznak toho, že by jeho blaženost po smrti byla něčím menším než společenství s Kristem na konci věků.¹³

Uvedené výrazy, vyjadřující společenství s Kristem eschatologického rázu, je třeba doplnit těmi, které odkazují na kontext svátostný, zejména křestní, a na

pozemský rozměr křesťanského života: Řím 6; 8,17a („spolu s ním trpíme“); Gal 2,19; Flp 3,10. V těchto textech se zdůrazňuje především účast na Kristově utrpení. Tím eschatologický výhled ustupuje do pozadí, ale nevymizí úplně. Stále je tu přítomen jako smysl všech křesťanských zkoušek a utrpení. Jen v jeho světle mají stinné pozemské stránky jako účast na Kristově kříži smysl. Tam, kde křesťané na svátostné a etické rovině „zemřeli spolu s Kristem“ (Řím 6,5), jsou už spojeni s tím, který je nyní ve slávě. Tak i tyto výpovědi v jádru obsahují eschatologický rozměr. Když podle Flp 3,21 Ježíš promění tělo ostatních lidí a „učiní je podobným (*symmorfon*) svému tělu oslavenému“, pak to předpokládá, že on sám je jeho nositelem, sám má jeho podobu (*morfé*).

V odborné literatuře se vede diskuze o tom, v jakém časovém a teologickém sledu se rozvíjela křesťanská eschatologická koncepce v apoštolském období, totiž zda eschatologický rozměr určoval jakožto princip svátostnou nauku a poskytoval etickou motivaci, nebo zda tomu bylo naopak.¹⁴ Jedno je jisté: základním východiskem pro každý rozvoj teologických témat v Novém zákoně je fakticita Ježíšovy smrti a vzkříšení spolu s vyznáním, že Ježíš zemřel „za nás“ (*hyper hémón*). Odtud se rozvíjejí jak eschatologické výpovědi, tak výpovědi o svátostném společenství s Kristem jako rozšíření Kristova údělu na ty, kteří jsou účastníky jeho spásy. Důležitou roli v tomto procesu zřejmě hrála představa korporativní osoby. Tak bylo možno objasnit, proč všichni lidé mohou mít účast na Kristově údělu, přičemž jeho dějinné i teologické prvenství zůstává nedotčeno.

Otázka vývoje Pavlova učení o posmrtném životě

Nyní se otevírá prostor pro otázku, zda a jak se vyvíjely Pavlovy představy a jeho učení o posmrtném životě. Otázku lze jednoduše formulovat takto: Byl na počátku Pavel přesvědčen pouze o brzké paruzii a teprve s jejím „oddálením“ na základě osobní zkušenosti blízkého ohrožení života přijal možnost osobního setkání s Pánem ihned po smrti? Tento problém je třeba nahlížet ve světle Pavlových listů, ale také na pozadí možných židovských a helénistických myšlenkových a náboženských směrů.

Problém lze vzhledem k Flp 1,23 formulovat také takto: počítal Pavel od svého začátku s možností „mezistavu“ (*Zwischenzustand*) mezi osobní smrtí a paruzií? Někteří autoři vzhledem k možné blízké paruzii na tuto možnost u Pavla rezignují. Jiní s odkazem na jeho židovskou formaci předpokládají vliv představ spánku smrti a přebývání v šeólu, říši mrtvých. Např. podle W. Grundmanna¹⁵ Pavel zpočátku mluví o zemřelých v Kristu jako o těch, kdo „usnuli“, jak dokládá

1Sol a 1Kor. Později prý ale tento pojem nahradil slovem „odejít“ (*analsai*, Flp 1,23). Z toho je podle něj zřejmé, že apoštol ustoupil od původní představy spánku a vírou dospěl ke společenství s Kristem, které začíná osobní smrtí.

Proti takovému pojetí vyvoje eschatologie u Pavla je možno uvést několik argumentů. V chronologii Pavlových listů je dnes list Filipanům řazen velmi často do období jeho efezského pobytu,¹⁶ tedy velmi blízko sepsání prvního a druhého listu do Korintu. Je tedy dost pravděpodobné, že apoštol necítil jako nedůslednost na jedné straně počítat s paruzií a vzkříšením těla a na straně druhé toužit po „bytí s Pánem“ (Flp 1,23) hned, jakmile zemře. Obě ideje byly pro něj slučitelné. Ostatně také v listu Filipanům se počítá s paruzií jako s posledním horizontem křesťanské existence (1,6.10; 2,16).

Jestliže v 1Sol 4,13–18 mluví o „zesnutí“, nelze tomuto výrazu přičítat hlubší teologický smysl. S touto metaforou pro pozemskou smrt se setkáváme v Novém zákoně i jinde než u Pavla (např. Mt 27,52; Mk 5,39; Sk 7,60; 13,36).¹⁷ A protože komunita v Soluni byla zcela zaujata obavami, jaké postavení budou mít zemřelí při paruzii, apoštol se nezmiňuje vůbec o tom, co se děje s člověkem po smrti, nýbrž se zabývá výlučně otázkou paruzie.¹⁸ Podobně v 1Kor 15 se apoštol zabývá otázkou vzkříšení těla, která souvisí s příchodem Páně na konci časů. Proto asi vynechává jakoukoli zmínku o podobě existence člověka bezprostředně po smrti.

V této souvislosti je ještě pozoruhodný text 2Kor 5,1–10. Někteří komentátoři ho chápou vzhledem k paruzii, jiní k osobní smrti člověka dřív, než nastane paruzie.¹⁹ Verše 6–10 jsou v základní výpovědi dost jasné. Ukazují kontrast mezi pozemským životem („v tomto těle“) a přebýváním u Pána, ať už v souvislosti s osobní smrtí, nebo paruzií. Zato verše 1–5 jsou problematičtější. Mluví totiž o tom, jak je pro člověka obtížné se „svléci“, tj. odložit smrtelné tělo, a o nutnosti být znovu „oblečení, a nikoli nazi“ (v. 3). Apoštol možná reaguje na názory, zastávané některými korintskými křesťany, kteří považovali „nahotu“ (*gymnotés*), tedy osvobození duše od těla, za plnou formu vykoupení. V této ideji můžeme spatřit postoj, který předznamenává gnózi. Proti těm, kdo prohlašovali: „Chceme být shledáni nazi“, apoštol prohlašuje: „nechtěli bychom se svléci“ (v. 4), to znamená: „chceme úplnou spásu, včetně těla“. Apoštol se tedy hlásí k plnému pojetí spásy v biblickém smyslu, včetně vykoupení těla. Pak ovšem toto místo z 2Kor nelze spojovat s osobní smrtí, ale s paruzií, protože s ní je svázána víra ve „vzkříšení těla“.

Širší myšlenkový rámec Pavlovy eschatologie

Z uvedeného přehledu Pavlova učení o posmrtném životě vyplynulo, že apoštol nutně nemusel považovat za neslučitelnou víru v paruzii a naději na okamžité setkání s Pánem v osobní smrti. Měl pro tuto eschatologickou koncepci oporu v některém ze soudobých myšlenkových či náboženských proudů?

Je známo, že řecko-helénistické představy o posmrtném životě sice znají naději na nesmrtelnost, ale vylučují víru ve vzkříšení.²⁰ Je proto pozoruhodné, že Pavel s citěním utvářeným židovskou výchovou mluví o nesmrtelnosti. K tomu je zapotřebí ale upřesnit, že pojem *athanasia* („nesmrtelnost“) v 1Kor 15,53–54 nespojuje s nesmrtelností duše, ale s proměnou lidského těla při vzkříšení. Z paralelního použití slova „neporušitelnost“ (*afiharsia*) tamtéž a ze souvislosti celé 15. kapitoly 1Kor je zřejmé, že středem apoštolovy pozornosti je vykoupení, zahrnující také tělesnou stránku člověka. Když uvážíme, že Pavel zahrnuje do obnovy v Kristu dokonce celé stvoření (srov. Řím 8,22–23), je zřejmé, že zůstává věrný biblickému pohledu na Boží dílo vykoupení a nezužuje ho žádným druhem filozofického redukcionismu.

Nabízí se otázka, zda samotnému výrazu „být s Kristem“ (Flp 1,23) jako vyjádření naděje v posmrtnou blaženost křesťana odpovídají paralely v nebiblické literatuře, které mohly Pavla k volbě dotyčného slovníku inspirovat. Řečtina sice zná formulaci *syn theó* (nebo s plurálem *theois*), tj. „s bohem (bohy)“,²¹ ale ta mohla Pavla těžko ovlivnit, protože se týká společenství bohů s lidmi na tomto světě. Posmrtné přebývání s bohy vyjadřují pak řecké texty jinak.²² Předložka *syn* („s“, „spolu s“) vyjadřuje osobní vztah k někomu.²³ A ten je v případě řeckého panteonu kvůli pluralitě božských postav vlastně vyloučen.

W. Grundmann se pokusil tázat, zda Pavel nenašel inspiraci v Septuagintě.²⁴ V žaltáři je králi nebo spravedlivému dán příslib, že bude „bydlet před Boží tváří“ (*syn to prosópou sou*). Je ovšem nejisté, zda lze tento kultický příslib v uvedených žalmech (20,7; 139,14 LXX) transformovat do eschatologické roviny. A navíc Flp 1,23 nevykazuje žádnou podobnost s kultickým jazykem a kontextem těchto žalmů.

Pozoruhodně bohaté jsou eschatologické obrazy a pojmy v židovské intertestamentární apokalyptice.²⁵ Tradičně v ní ještě přetrvává obraz šecólu, ale současně se prosazuje víra ve vzkříšení, která ještě není pojmově upevněná, takže kolísá mezi obecným vzkříšením všech lidí a jeho omezováním pouze na spravedlivé. Co je ale v židovské apokalyptice výrazné, je víra v odměnu spravedlivých a potrestání zlých již po osobní smrti.²⁶ Příkladem toho je etiopská kniha Henochova,²⁷ v níž se v rámci řeči spravedlivým sděluje tajemství:

Všechny dobré věci, radost a sláva jsou připraveny a zaznamenány pro duše těch, kdo zemřeli ve spravedlnosti; vám budou poskytnuty mnohé dobré věci jako náhrada za vaše útrapy, přičemž váš podíl převyší podíl živých. Vaše duše, vás, kdo zemřete ve spravedlnosti, budou žít, radovat se a budou šťastny. (103,3–4)²⁸

Spravedliví tedy po smrti odcházejí do místa štěstí a radosti. V obrazných řečech Henochovy knihy (37–71 kapitola) je předloženo vidění „obydlí svatých a místa spočinutí spravedlivých“ (39,4) „v zahradě života“ (61,12). Autor se nevyjadřuje v antropologických kategoriích, ale mluví prostě o spravedlivých nebo vyvolených (39,4; 40,5). Jinde zemřelé nazývá duchy nebo dušemi (22,3.9.11.13; 102,4; 103,3.4.7; 108,6.7).²⁹ Ani v terminologii pro „místo“ blaženosti není autor jednotný. Je však zjevné, že jde o prostředí jasně odlišené od země a že do něho člověk musí vystoupit nebo být vyneseno.³⁰ Je to nebeský svět Syna člověka a Pána duchů (srov. 70,1).

Z textu je zřejmé prolínání roviny osobního údělu člověka po smrti a definitivního dne soudu a obecného vzkříšení. Vzkříšením bude ukončeno přebývání v pokojících, ve kterých se duše zemřelých dosud nacházely (22,13). V následujících kapitolách 25–27 se popisuje Poslední soud.

Stav po osobní smrti (*Zwischenzustand*) a definitivní dokonání světa v Henochově knize netvoří dvě po sobě jdoucí, přitom však oddělená stadia, ale mezi oběma je plynulý přechod. Z toho je zřejmé, že „toto individuální a ono eschatologické naplnění patří neoddělitelně k sobě“, ³¹ což dokládají i jednotlivosti. Například už v době před Posledním soudem žijí vyvolení spravedliví ve společenství mezi sebou (39,6), se Synem člověka (70,1) a s Pánem duchů (39,7). V definitivní době pak toto společenství pokračuje (105,2).

Podobné zjištění lze učinit při studiu rabínských spisů, i když datování tradic v nich obsažených není bez nesnází. Jisté ale je, že učení o „mezistavu“ je v nich bohatě doloženo. Nevíme sice, kdo jako první přišel s naukou o nesmrtnosti. Ta je dobře dosvědčena v 1. století po Kr.³² V rabínských spisech je doloženo, že tradiční eschatologické pojmy, jako je *ólám ha-bá*, *gan eden*, *šamajim* a *gehinnóm*, se užívají také pro „mezistav“. Idea konečného vzkříšení nadále trvá, ale mnohé charakteristiky definitivního stavu jsou příznačné i pro stav, v němž se nacházejí spravedliví po své smrti. Nositelem existence v něm je duše nebo duch, který po smrti člověka buď vystupuje nahoru, nebo sestupuje dolů do *gehinnóm*. Judaismus došel k tomuto naukovému rozšíření díky cizím vlivům, uvažuje se především o starším perském vlivu, který se projevil především v palestinském židovstvu, a o helénistickém vlivu, zjevném zejména u židů v diaspoře. Nelze však mluvit o pouhém synkretismu. Cizí vlivy vytvořily v judaismu něco nového. Především je třeba

zdůraznit, že pouhá nesmrtelnost duše nebo ducha není ještě naplněním lidského údělu. Spásu totiž daruje a působí sám Bůh.

Uvedené texty dokládají, že Pavlovi eschatologickému pojmu „bytí s Kristem“ ve Flp 1,23 lze rozumět na pozadí židovsko-apokalyptických představ, zatímco přímý helénistický myšlenkový vliv je asi třeba vyloučit. Protože ale helénistická kultura byla otevřená židovskému myšlení své doby, mohli řeční posluchači Pavlovi pojednání o posmrtném životě rozumět. Podle P. Hoffmanna je Pavlovo eschatologické učení zakotveno v židovsko-apokalyptickém myšlenkovém světě v těchto bodech:³³ 1. Naděje na vzkříšení a nebeská blaženost zemřelých spravedlivých koexistují spolu; 2. chybí snaha harmonizovat obě pojetí do jednotného konceptu; 3. důraz sice stále zůstává na očekávání budoucího věku, ale jeho vlastnostmi a obrazy je popisována už nynější posmrtná blaženost spravedlivých; 4. v obou případech je nový věk chápán jako časoprostorová veličina; 5. zdá se, že jak u Pavla, tak v apokalyptické literatuře je idea společenství s Mesiášem spojována již s „mezistavem“, a nikoli až s konečným vzkříšením.

Závěr

Apoštol Pavel učí křesťanské naději uprostřed konkrétních životních podmínek. Není tedy divu, že jeho nejvýznamnější eschatologické výpovědi se zrodily tam, kde se zmiňuje mezi životem a smrtí. Těžké věznění kvůli hlásání evangelia ho přivádí k hlubšímu ztotožnění se s Kristem a k touze „být s ním“, pokud bude muset z tohoto světa odejít.

Studium klíčových Pavlových textů s eschatologickou tematikou ukazuje, že apoštol od počátku svého kázání představoval široký horizont Kristovy paruzie a současně byl přesvědčen o blaženém osobním setkání s Kristem v okamžiku vlastní smrti. S touto podvojnou eschatologickou koncepcí, jež počítá s tzv. „mezistavem“ a vedle toho se vzkříšením těla v souvislosti s paruzií, se Pavel mohl setkat již v judaistických textech své doby. Díky pronikání tohoto židovského myšlení mezi obyvatelstvo tehdejší helénistické kulturní oblasti mohli být Pavlovi posluchači na přijetí evangelia o vzkříšení z mrtvých částečně připraveni.

Někdy se příliš dramaticky popisuje, jak veliké zklamání museli zažívat křesťané první generace, když nedošlo za jejich života k tolik vytoužené paruzii. Proces „oddálení paruzie“ (něm. *Parusieverzögerung*), který je hypotetickým konstruktem moderní biblistiky, ve skutečnosti nemusel být tak dramatický, pokud Pavel, jeho posluchači a další Ježíšovi vyznavači prvních desetiletí věřili, že už v okamžiku, kdy zemrou, budou „s Kristem“, tedy v blaženém spojení s ním.

Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ Ke starozákonnímu pojetí života a smrti a eschatologickým tématům srov. J. BROŽ: „Vzkříšení těla a život věčný“ z biblického hlediska“. IN: *Věřím ve vzkříšení těla a život věčný*. České Budějovice, Tomáš Halama 2007, s. 45–52.
- 2/ Biblické citace jsou uváděny podle: *Jeruzalémská bible*. Praha – Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2009. V některých případech bylo nutno text přizpůsobit kontextu nebo přeložit přesněji vzhledem k originálním jazykům.
- 3/ Srov. např. R. E. BROWN: *An Introduction to the New Testament*. New York, Doubleday 1997, s. 493–496; P. POKORNÝ – U. HECKEL: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha, Vyšehrad 2013, s. 314–315.
- 4/ J. GNILKA: *Der Philipperbrief*. HThKNT X/3, 4. vyd. Freiburg i. Br., Herder 1987, s. 70.
- 5/ Například thébská princezna Antigona prohlašuje: „Každý, kdo žije v tolikerém neštěstí jako já, jak by neshledal ve smrti pro sebe prospěch?“ (SOFOKLÉS: *Antigona*, 463–464). Nebo kněžka Íó, když se od Prométhea dozví o utrpení, které ji ještě čeká, zvolá: „Jakýpak prospěch mám v životě? Proč se nevrhnu dolů z této rozeklané skály...? Bylo by lépe jednou provždy zemřít, než se vléci po všechny své dny v bídě.“ (AISCHYLOS: *Spoutaný Prométheus*, 747–751; srov. EURIPIDÉS: *Médeia*, 145–147; PLATÓN: *Apologie*, 40c–e) V neposlední řadě nezapomeňme na slova Sirachovcova: „Ó smrti, tvůj rozsudek je vítáný pro člověka v bídě, který pozbyl sil, pro sešlého starce, jímž zmítají starosti, jenž se bouří a jemuž došla trpělivost. Neboj se ortelu smrti, pomysli na ty, kdo byli před tebou a budou po tobě. Je to zákon, kterým Pán postihl veškeré tělo, proč se bouřit proti svrchované vůli nejvyššího Boha?“ (Sir 41,2–4a)
- 6/ Srov. J. BROŽ: „Moudrost k uzdravení. Setkání řecko-římské moudrosti s uzdravujícím mesiášským Učitelem – Kristem“. IN: *Teologické texty* 17, 2006, s. 142–144; H. HAIR: „Quelques réflexions à propos de la philosophie antique“. IN: *Aletheia* 18, 2000, s. 99–121.
- 7/ Srov. G. W. HAWTHORNE: *Philippians*. WBC 43, Waco, Word Books 1983, s. 44–45.
- 8/ Dále srov. Kol 2,13,20; 3,3,4.
- 9/ Srov. též Kol 2,13; 3,1; Ef 2,5,6.
- 10/ „Čtvrtá kniha Ezdrášova“ (text z latiny přeložila Starozákonní překladatelská komise). IN: Z. SOUŠEK (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrify*. Praha, Vyšehrad 1998, s. 251.
- 11/ Srov. B. RIGAU: *Les épîtres aux Thessaloniens*. Paris 1956, s. 537.

- 12/ „abychom se setkali s Pánem.“ (v. 17) Řec. výraz *eis apantésin* je zřejmě narážkou na starověký ceremoniální příchod panovníka nebo divotvůrce. Srov. E. GRÄSSER: *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. 2. vyd., Berlin 1960, s. 123.
- 13/ Srov. GNILKA: op. cit., s. 78.
- 14/ Stručný přehled viz např. GNILKA: op. cit., s. 79–80; J. REUMANN: *Philippians*. AB 33B, New Haven – London, Yale University Press 2008, s. 251, poznamenává, že výraz *syn Christó* je třeba chápat jako součást významově širšího *en Christó*.
- 15/ W. GRUNDMANN: „Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostel Paulus“. IN: *New Testament Studies* 8, 1961/62, s. 12–26.
- 16/ Viz výše.
- 17/ Srov. křesťanské náhrobní nápisy, G. MILLIGAN: *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*. London, Macmillan and Co. 1908, s. 56.
- 18/ Srov. GNILKA: op. cit., s. 84.
- 19/ Příkladem prvního názoru je H. LIETZMANN: *An die Korinther*. I II, 4. vyd., Tübingen 1949, s. 117–122, příkladem druhého je H. WINDISCH: *Der zweite Korintherbrief*, 9. vyd., Göttingen 1924, s. 157–175. Shrnutí jejich argumentace viz GNILKA: op. cit., s. 85–86.
- 20/ Srov. A. OEPKE: „ἀνίστημι“. IN: *ThWNT* I, s. 370, ř. 6–8, cituje frygický náhrobní nápis polemizující s možností vzkříšení.
- 21/ W. GRUNDMANN: „σὺν – μετά“. IN: *ThWNT* VII, s. 767.
- 22/ J. DUPONT: ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ. L'union avec le Christ suivant s. Paul. Brügge – Löwen – Paris 1952, s. 166n. a 181n.: *para theous; eis theous; pros ... theous; theón metochos; meta theois*.
- 23/ V řečtině koiné může být sice zaměňována za předložku *meta* (s původním významem „mezi“). Je ale třeba dodat, že u Pavla se nikde nesetkáme se spojením *meta Christou*. Pokud používá v závěrečných požehnáních svých listů předložku *meta*, je vždy se subjektem v množném čísle („s vámi“).
- 24/ W. GRUNDMANN: „σὺν – μετά“. IN: *ThWNT* VII, s. 781.
- 25/ Základní přehled viz J. J. COLLINS: „Eschatology“. IN J. J. COLLINS – D. C. HARLOW (eds.): *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company 2010, s. 594–597.
- 26/ GNILKA: op. cit., s. 90.
- 27/ Spis známý také jako *Henochova etiopská apokalypsa* nebo 1. *Henoch* je kompilací pěti původně nezávislých děl. Připisuje se sedmému člověku po Adamovi (Gn 5,18–24). Všechny části byly původně sepsány v aramejštině a poté přeloženy do řečtiny a dalších jazyků. Úplné znění se dnes dochovalo pouze v etiopštině. Srov. J. J. COLLINS: „Enoch, Ethiopic Apocalypse of (1 Enoch)“. IN: COLLINS – HARLOW (eds.): op. cit., s. 585.
- 28/ „1. Henoch“ (z etiopštiny přeložil Z. Poláček, aramejské zlomky S. Segert). IN: Z. SOUŠEK (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha, Vyšehrad 1995, s. 178.
- 29/ Nejasnost v antropologických kategoriích dokládá například věta: „Tato líbezná místa, na nichž jsou shromážděni duchové zemřelých duší.“ (22,3)

30/ Srov. „jeho živoucí jméno bylo vyneseno vzhůru k Synu člověka...“ (70,1)

31/ E. LOHMEYER: Σὺν Χριστῷ, In Festgabe für A. Deissmann. Tübingen 1927, s. 218–257, zde s. 242; citováno IN: GNILKA: op. cit., s. 91.

32/ Gnilka s odkazem na literaturu uvádí rabína Hillela nebo Jochanana ben Zakkai; GNILKA: op. cit., s. 91, pozn. 98.

33/ P. HOFFMANN: *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Münster, Verlag Aschendorf 1966, s. 317–318; srov. GNILKA: op. cit., s. 92.

Jaroslav Brož, Th.D. S.S.L. (* 1963), je český římskokatolický kněz a biblista se zaměřením na Nový zákon. Působí na KTF UK v Praze.



David Vopřada

Tři Ambrožovy texty o očišťujícím ohni u bran ráje

Technický pojem očištec, *purgatorium*, se ve významu prozatímního stavu, v němž se nacházejí duše potřebující očistu od hříchů, objevuje v teologii teprve ve 12. století.¹ Nauka o očišťování se ovšem postupně vyvíjí od samých počátků křesťanství v návaznosti na biblické úryvky, zvláště Mt 12,31–32; 1Kor 3,11–15 a 2Mak 12,43–46: tyto pasáže vyjadřují víru v Boží milosrdenství, které odpouští hříchy i po smrti. Již v nejstarších křesťanských spisech pak nalezneme také přesvědčení o účinnosti přímlyvy živých křesťanů za zemřelé.² První generace křesťanů sdílejí přesvědčení, že zatímco mučedníci vcházejí přímo do ráje, ostatní musejí své viny nejprve odčinit.³ Převládá ovšem pojetí léku či uzdravení lidské viny než jejího trestu – toto pojetí nalézáme až u alexandrijských autorů. Klement hovoří o „duchovním“ ohni, který očišťuje duše,⁴ Órigenés je přesvědčen, že poskvrna lidské nedokonalosti je vyčištěna ohněm.⁵ Taktéž ve 3. století objevíme sloveso *purgare* na Západě u Cypriána a adjektivum *purgatorius* ve 4.–5. století začne označovat očištění od hříchů, které nejsou těžké.⁶

Ambrož Milánský († 397) toto očištění nepojímá jako stav ani místo, a už vůbec jej nijak časově nedefinuje. Označuje tak Kristovu činnost vůči věřícímu, jeho očištný oheň, který jej zbavuje poskvrny hříchu, aby mohl do ráje vejít dokonale a čistý. Tuto Ambrožovu nauku lze vzhledem k ranému datu vzniku považovat za velmi vyspělou, bohatou a inspirativní i pro dnešní teologické myšlení. Naším cílem proto není vyložit celistvě starověkou nauku o očištní,⁷ nýbrž pouze představit tři Ambrožovy texty hovořící o očištění „u bran ráje“.

Explanatio psalmi 1,38

První zmínku o očištném ohni na prahu ráje nalezneme ve výkladu Žl 1,3: „Bude jako strom zasazený u tekoucí vody, který dává své ovoce v pravý čas, jemuž listí neuvadá. Vše, co podnikne, se zdaří.“⁸ Odstavec, kde poprvé nacházíme výklad „plamenného meče“ z Gn 3,24 jako očištění, jímž musí projít člověk, který se chce navrátit do ráje, je součástí výkladu čtyř řek vytékajících z ráje, s nimiž podle Ambrože vykládaný žalmový verš souvisí:

38. *Také apoštol [Pavel] popisuje, že vedeme zápas čtverého druhu: Neboť nevedeme svůj boj proti tělu a krvi, ale proti mocnostem a silám, proti vládčům tohoto světa tmy, proti duchům zla v povětří.⁹ To jsou řeky vytékající z ráje. Proto se domnívám, že když se někdo touží navrátit do ráje, musí projít proudy těchto vod. A nikoli nadarmo vyjádřil totéž sám svatý prorok,¹⁰ když ukázal, že ten, kdo přetrpěl zkoušku veškerých pokušení, již smí doufat, že si vysloužil rajske odpočinutí. Říká: Mé oči sestoupily podél proudů vod.¹¹ U bran ráje je totiž umístěn plamenný meč,¹² takže každý, kdo se do něj navrácí, musí projít ohněm, spálit své hříchy a vytrítit své zlato. Stejně tak ten, kdo se navrácí, musí projít tyto proudy. A svatí mají dobrý důvod říci: Prošli jsme ohněm a vodou.¹³ O těchto proudech mluví také Izajáš: Půjdeš-li přes vody, řeky tě nestrhnou.¹⁴ Jaké řeky? Poslyš, co o těch, kdo spěchají do ráje, praví David: Naše duše by možná musela projít nepřebroditelnou vodou.¹⁵*

Explanatio psalmi 36,26

Druhý úryvek tvoří součást výkladu Žl 36 (37),¹⁵ LXX: „Jejich meč ať jim však do srdce vnikne, jejich luky ať se zpřerážejí.“¹⁶ Ambrož zde velmi konkrétně naráží na nedávný vojenský střet mezi císařem Theodosiem a uzurpátorem Eugeniem, který byl společně se svými pohanskými stoupenci poražen v září 394 na řece Frigidus¹⁷ – Ambrož ukazuje, kdo jsou takoví bezbožní hříšníci, jimž se dostává Boží odplaty, právě na Eugeniových poražených stoupencích. Ambrož zde rozlišuje: ohněm projdou všichni, avšak Pánovi služebníci se zachrání díky víře, kdežto bezbožníky čeká smrt na dně rozpáleného ohnivého jezera. Inspiruje se tu evidentně Řigenovou třetí homilií na 36. žalm, v níž nalezneme jak obraz ohnivého jezera, který čeká hříšníky, tak obraz Rudého moře, které pohltí Egyptany, avšak jímž projdou Hebrejci, i rozlišení různého účinku, který má oheň na Boží služebníky a hříšníky.¹⁸

26. *David praví: Třibil jsi mě ohněm.¹⁹ Všichni tedy budou vytříbeni ohněm. A Ezechiel²⁰ říká: Hle, přichází všemohoucí Pán. Kdo však snese den jeho příchodu? Kdo obstojí, až se on ukáže? Neboť on vstoupí jako tavící oheň a jako nádoba na omývání. A tavič usedne a bude čistit, jako se čistí zlato a stříbro. Pročistí syny Léviho a přetaví je jako zlato a stříbro. I budou patřit Pánu a spravedlivě mu přinášet obět. Ohněm tedy budou očištěni synové Léviho, bude jím očištěn Ezechiel, ohněm bude očištěn i Daniel. Avšak ti, kdo budou vytříbeni ohněm, přesto prohlásí: Prošli jsme ohněm a vodou.²¹*

Jiní ovšem v ohni zůstanou. Na ty sestoupí oheň jako rosa – jako na hebrejské mládence,²² kteří byli vrženi do záru rozžhavené pece, avšak oheň potrestá služebníky nepravosti

a spálí je. Běda mi, shoří-li mé dílo a veškerá má námaha přijde vniveč! A i když Pán zachrání své služebníky a i když budeme spaseni díky víře, tak přesto budeme zachráněni jakoby ohněm. I když nás docela nespálí, přesto budeme hořet.²³ Přesto někteří zůstanou v ohni, jiní jím projdou, jak nás na jiném místě učí Písmo svaté. Vždyť Egypťané v Rudém moři utonuli,²⁴ ale hebrejský národ jím prošel. Mojžíš jím prošel, faraóna však moře pohltilo, neboť jej stáhly ke dnu těžké hříchy. Takto klesnou na dno rozpáleného ohnivého jezera bezbožníci, kteří se před Bohem pyšně vychloukali. My, kdo žijeme zde v tomto těle, následujme plamenný sloup,²⁵ aby nám svítil a ukazoval cestu a v budoucnu nás občerstvil oblakem noci, abychom si mohli odpočinout od pálicího žáru.²⁶

Expositio psalmi CXVIII III 10–17

Při výkladu 17. verše Žl 118 (119), nejdelšího z celého žaltáře, Ambrož pojednává o tom, že každý člověk má zapotřebí očištění. Hřích člověka znesvěcuje a vlastní silou se mu při svém životu zde na zemi, poznamenaném hříchem, nemůže vyhnout, ať se snaží sebevíc. Výklad jej zavádí k tomu, že člověka očišťuje křest. Neexistuje však jen jediný křest, avšak hned čtyři druhy křtu. Vedle křtu udělovaného církví, tedy křtu vodou a Duchem Svatým, Ambrož hovoří o křtu utrpení (mohli bychom říci také křtu mučednictví), jímž je člověk očištěn pro svoje sjednocení s utrpením Kristovým vlastní krví. Dalším je křest, který člověka čeká v okamžiku, kdy překračuje práh smrti a vstupuje do ráje – a to bude křest ohněm, který očišťuje; tento oheň bude pro každého spočívat v něčem jiném, a to podle jeho skutků. Některým bude vzata nepravost, jiní však zůstanou v ohni, další projdou jeho středem; služebníky nepravosti tento oheň spálí. Ambrož tedy popírá, že by člověk mohl projít pozemským životem, aniž by se hříchem a smrtí určitým způsobem nenakazil. Potřebu nechat se dále očistit mají proto všichni.²⁷ Posledním druhem křtu je pak křest ohněm a Duchem Svatým, který nastane na konci světa.²⁸

Nauku o různých druzích křtu, mezi nimi i o křtu ohněm, jímž bude muset projít každý, kdo se chce navrátit do ráje, nalézáme již u Řigena,²⁹ který evangelní epizodu Ježíšova křtu spojuje s obrazem Ježíše stojícího u plamenného meče z Gn 3,24. To opět prozrazuje Ambrožovu znalost tohoto Řigenova výkladu, který milánský biskup dále rozvíjí (Řigenés hovoří o třech druzích křtu, Ambrož o čtyřech).

10. Ten, jemuž Kristus odpustil hříchy, správně praví:

Odplat svému služebníku:

budu žít a zachovávat tvá slova.³⁰

Jeho odplata neobsahuje, z čeho by si měl zoufat, neboť Pán Ježíš přišel zachránit svět, aby nebyl ztracen.³¹ A proto Pán nevzpomíná na urážky, ale na svou dobrotu, jak sám dosvědčuje v prorocké knize, kde prohlašuje: Já, já sám vymažu tvé nepravosti a nevzpomenu na ně. Ty na ně však pamatuj, a budeme se soudit! Sám pověz o svých nepravostech, abys byl ospravedlněn.³² Kdokoli tedy poví Bohu o svých nepravostech, bude ospravedlněn, a každý, kdo bude ospravedlněn, se nemusí o svou odplatu bát – má ji naopak požadovat. Kdo se nebojí o svou odplatu, bude žít.

11. Proč však [žalmista] praví: budu žít, a nikoli žiji?³³ Tento život totiž nestojí na místě odplaty, ale na místě smrti. Prorok se tedy rmoutí, že byl vržen do prachu smrti,³⁴ apoštol Pavel touží být vysvobozen z tohoto smrtelného těla³⁵ a my se máme domnívat, že si prorok libuje v tomto životě? Zde na zemi smrt všechno naplňuje: vstupuje okny, uchází tvými ústy,³⁶ nepostaví-li Pán k tvým rtům stráž – vždyť hřích se rodí z mnohomluvnosti.³⁷ Přečti si přikázání Zákona a nalezněš tam psáno, že živý se poskvrňuje tím, že se dotkne mrtvého.³⁸ Kolika mrtvých se dotýkáme! Mezi kolika mrtvolami se pohybujeme! Proto ti Tvůrce života praví: „Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé!“³⁹ A na jiném místě se ti říká: Probud se, kdo spíš, vstaň z mrtvých!⁴⁰ Kdybys nežil mezi mrtvými, copak by ti někdo říkal: „probud se“? Dejme tomu, že jsi dokonce čistý od mrtvých skutků a od poskvrny hříchu – jak bys mohl být čistý, když jsi v těle smrti a žiješ mezi hroby zemřelých? Bylo zapotřebí, aby Petr hovořil k mrtvým,⁴¹ a ti vyšli ze svých hrobů.

12. Potřebujeme tedy očistění, neboť jsme se dotkli mrtvých. Zákon nám nařizuje, abychom se očisťovali.⁴² kdo je tak veliký, že by byl nad Zákonem? Tento Zákon prohlašuje za nečistého dokonce i nazíra, svatého Božího, dotkne-li se mrtvého.⁴³ A proto si nazír holí hlavu a stříhá vlasy, jako by nebyly svaté, a znovu se modlí, aby byl vyslyšen, což předtím kvůli kontaktu s mrtvým činit nemohl. Jeho dny ubíhají bez rozumu, neboť se přiblížil tomu, kdo je bez rozumu. Proto odkládá to, co je na jeho hlavě mrtvé a přebytečné, aby se smířil s Kristem. Snaží-li se tedy očistit nazír, i nám je třeba se očisťovat.

13. Všichni jsme se dotkli mrtvoly. Kdo by se mohl chlubit, že má čisté srdce? Nebo kdo by se odvážil říci, že je čist od hříchu?⁴⁴ Snad může existovat někdo, kdo se neprohřešil slovem – ale to je vzácnost. O takovém člověku Bůh může jako o svatém Jobovi říci: Neprohřešil se svými rty.⁴⁵ A přesto je nemožné, aby uchoval v čistotě myšlenky svého srdce neustále – ďábel do lidského srdce vždycky pronikne. Připusťme, že někdo své srdce velmi pozorně a neustále střežil – ale i on přebývá uprostřed hříšníků a má zapotřebí se očistit podobně jako Izajáš, když si naříká: Já ubohý, neboť mám nečisté rty a bydlím mezi lidem nečistých rtů.⁴⁶ A hned sestoupil jeden ze serafů a dotkl se jeho rtů žhavým uhlíkem,⁴⁷ aby jeho nečisté rty očistil.

14. Neexistuje pouze jediný křest. Jeden druh křtu je ten, který zde na zemi církev předává vodou a Duchem Svatým a jímž musí být pokřtěni katechumeni. Existuje ale i jiný křest, o němž Pán Ježíš praví: Mám být ponořen v křest, který neznáte.⁴⁸ A to již přece

přijal křest v Jordánu, jak vypráví předcházející text. Hovoří o křtu utrpení, jímž může být člověk očištěn také vlastní krví. Existuje pak také další křest u bran ráje, kde dříve nebyl. Ale poté, co byl hříšník vyhnán, tam Bůh umístil plamenný meč,⁴⁹ který tam předtím, v době, kdy neexistoval hřích, nebyl. Počátek viny se stal také počátkem tohoto křtu, jímž je očišťován člověk, který se touží navrátit do ráje. Až se tam navrátíme, budeme moci říci: Prošli jsme ohněm a vodou⁵⁰ – vodou zde na zemi, ohněm tam na prahu ráje. Prošli jsme vodou, aby se smyly naše hříchy, ohněm, aby se vypálily. Ale – a to je závažnější – oheň budeme muset vydržet zde i tam.

15. Kdo křtí tímto ohněm? Nekřtí jím kněz, nekřtí jím biskup, nekřtí jím Jan, jenž tvrdí: Já vás křtím k pokání.⁵¹ Nekřtí jím anděl, nekřtí jím archanděl, nekřtí jím síly ani mocnosti, ale ten, o němž Jan říká: Ten, který přichází za mnou, je silnější než já – nejsem hoden ani toho, abych mu zouval obuv; on vás bude křtít Duchem Svatým a ohněm. Lopata je v jeho ruce; a pročistí svůj mlat, svou pšenici shromáždí do sýpky, ale plevy spálí neuhasitelným ohněm.⁵² To, že se zde nejedná o křest udělovaný kněžími církve, dosvědčuje sám Pán, jedná-li se opravdu o onen budoucí křest, kdy na konci světa pošle anděly, aby oddělili dobré od zlých,⁵³ a kdy bude nespravedlnost spálena v ohnivě peci, a tak spravedliví zazáří v Božím království, jako samo slunce zazáří v království jeho Otce.⁵⁴ A je-li někdo svatý, jako Petr nebo jako Jan, je křtěn tímto ohněm. Přejde tedy velký Křtitel⁵⁵ – nazýváme ho zde stejným jménem, jímž jej označil Gabriel slovy: Bude veliký⁵⁶ – spatří zástup shromážděný před vchodem do ráje, zamává dvojsečným mečem⁵⁷ a řekne těm po pravici,⁵⁸ kteří nemají těžké hříchy: „Vstupte, kdo se odvážíte a kdo se nebojíte ohně. Předpověděl jsem totiž i vám: Hle, přicházím jako oheň.“⁵⁹ A prostřednictvím Ezechiela praví: „Hle, vyrazím do Jeruzaléma, rozdmýchám kolem vás oheň svého hněvu, aby se od vás tavením oddělilo olovo i železo.“⁶⁰

16. Ať proto přijde stravující oheň,⁶¹ aby v nás docela spálil olovo nepravosti, železo hříchu a učinil z nás čisté zlato. Ať hoří mé ledví i mé srdce,⁶² abych pomýšlel na to, co je dobré, a toužil po tom, co je čisté! Ale protože ten, kdo je očištěn zde na zemi, musí být znovu očištěn tam před branami ráje, ať nás očistí tady i tam, jak praví Pán: „Vstupte do mého odpočínutí!“⁶³ A tak ať každý z nás, až jej onen plamenný meč popálí – avšak nesežehne –, vejde do rajských radostí a vzdá Pánu díky slovy: Zavedl jsi nás na místo, kde si můžeme odpočinout.⁶⁴ Ten, kdo prošel ohněm, vstupuje do odpočínutí, přechází od hmotných a světských skutečností k tomu, co je neporušitelné a věčné.

17. Jiný oheň je ten,⁶⁵ jímž se vypalují hříchy nikoli chtěné, nýbrž náhodné. Tento oheň připravil pro své chudáky služebníky Pán Ježíš, aby je očistil od toho, čím se nakaží tím, že přebývají společně s mrtvými. Ještě jiný oheň pak připravil pro ďábla a jeho anděly, a o něm pravil: Jděte do věčného ohně.⁶⁶ Takový oheň stravoval onoho boháče, který toužil po kapce vody, jež by Lazarovi skápla z prstu.⁶⁷ A Lazar namísto toho odpočíval v Abrahámově náručí a užíval si věčného života. Ten mu prorok zaslíbil slovy: Budu žít

a zachovávat tvá slova.⁶⁸ *Praví: „budu žít“ – jako by dosud nežil – zde na zemi totiž žijeme ve stínu.*⁶⁹

Několik poznámek závěrem

Naším skromným cílem bylo představit Ambrožovy texty, které hovoří o očistném ohni, o očistci. U milánského biskupa a teologa nacházíme sice zárodečnou, avšak zcela konzistentní nauku o tom, že věřící, který má dojít odpočinutí v ráji a věčného života, musí projít očistným ohněm, který jej vytříbí a zbaví veškeré nečistoty hříchu. Stojí jistě za pozornost, že autor tuto nauku předkládá v rámci svého výkladu Písma, tj. považuje ji za zcela biblickou a svědectví nauky o očistném ohni nachází v duchovních smyslech Písma. Všechny tři úryvky pak nacházíme v jeho komentáři k žalmům, které biskup interpretuje christologicky, s očima víry v Krista, a za použití novozákonních spisů. Můžeme také pozorovat, že v souvislosti s touto naukou používá již ustáleného souboru biblických míst, na nichž nauka stojí, především Žl 65 (66), 12 LXX a Gn 3,24, a že se ve své exegezi nechává inspirovat Origenovými homiliemi. Ambrožova nauka je také komplexně zapojena do jednotné eschatologické perspektivy a tvoří součást celého autorova teologicko-antropologického pojetí dějin spásy, který úvahy o posledních věcech člověka nevytrhává z reality každodenního křesťanského života, v němž věřící křesťan touží po očistění, usiluje o něj a dostává se mu ho. Právě toto sepejetí nauky o očistci s křesťanskou všední praxí zůstává živé.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Srov. PL 171, 741.

2/ Srov. *Skutky Pavlovy* 28–29 (*Novozákonní apokryfy II*, s. 193–194); *Passio Perpetuae* 7–8 (SC 417, 126–132).

3/ Srov. např. TERTULIÁN: *De anima* 58 (SCAR 3/2b, 242–246).

4/ Srov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ: *Stromata* V 14, 91, 2; VII 6, 34, 4 (KRKT 13, 161).

5/ Srov. ORIGENÉS: *Hom in Lc.* 24, 2 (SC 87, 326).

6/ Srov. CYPRIÁN: *Ep.* 55, 20 (SCAR 5/2, 46–48); M. MARITANO: „Purgatorio“. IN: *NDPAC* 3, 4415.

7/ Viz především H. RONDET: *Le Purgatoire*. Paris 1948; C. M. ERDSMAN: *Le baptême du feu*. Uppsala 1940; A. STUIBER: *Refrigerium interim*. Bonn 1957; J. LE GOFF: *La naissance du purgatoire*. Paris 1981 [český překlad: *Žrození očistce*. Praha 2003]; M. P. CICCARESE: „La nascita del Purgatorio“. IN: *Annali di Storia dell'Esegesi* 17, 2000, s. 133–150.

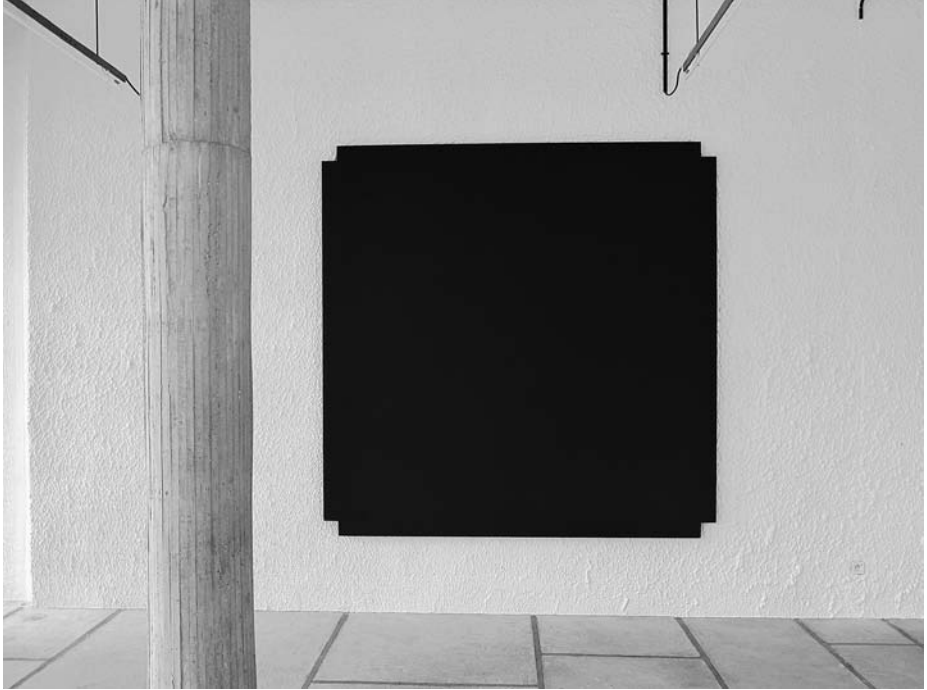
- 8/ *Expl. ps.* 1, 35–43 (SAEMO 7, 82–92).
9/ Ef 6,12 ř.
10/ Tj. žalmista David, jehož Ambrož označuje za proroka.
11/ Žl 118 (119), 136 LXX; srov. *Exp. ps. cxviii* XVII 31 (SAEMO 10, 236).
12/ Srov. Gn 3,24.
13/ Žl 65 (66), 12 LXX.
14/ Iz 43,2 LXX.
15/ Žl 123 (124), 5 LXX/VL; *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opaera* (= SAEMO) 7, 86.
16/ SAEMO 7, 180–184.
17/ K náboženským střetům během Ambrožova episkopátu včetně tohoto viz D. VOPŘADA: „Svatý Ambrož: biskup a občan“. IN: *In Spiritu veritatis. Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP.* M. BEDŘICH – T. PETRÁČEK – N. SCHMIDT – B. MOHELNÍK (eds.). Praha 2008, s. 613–634. Bitvu popisují OROSIUS: *Historia* VII 35 (CSEL 5, 525–532) a AUGUSTINUS: *De civ. dei* V 26 (CCL 47, 161–162).
18/ Srov. ÓRIGENÉS: *Hom. in ps.* 36 III, 1 (SC 411, 128–130).
19/ Žl 16 (17), 3 LXX.
20/ Ve skutečnosti Malachiáš: Mal 3,1–3 LXX.
21/ Žl 65 (66), 12 LXX.
22/ Srov. Dn 3,48–50.
23/ Srov. 1Kor 3,15; *Expl. ps.* 38,15 (SAEMO 7, 346).
24/ Srov. Ex 14,22–28.
25/ Srov. Ex 13,21.
26/ SAEMO 7, 182.
27/ Srov. G. MASCHIO: *La figura di Cristo nel Commento al Salmo 118 di Ambrogio di Milano*. Roma 2003, s. 246.
28/ K výkladu čtyř druhů křtu v této pasáži viz D. VOPŘADA: *Fidus mysteryorum interpres. Il Commento al Salmo 118 di sant'Ambrogio come approfondimento mistagogico dell'iniziazione cristiana della Chiesa di Milano*. Disert. práce, Řím 2012, s. 276–278.
29/ Srov. ÓRIGENÉS: *Hom. in Luc.* XXIV 2 (SC 87, 326).
30/ Žl 118 (119), 17 VL.
31/ Srov. Lk 9,56.
32/ Iz 43,25 LXX.
33/ Srov. ÓRIGENÉS v *Catena palestinesis* 17b (SC 189, 214); HILARIUS: *Tract. ps.* 118, III 3 (CSEL 22, 378).
34/ Srov. Žl 21 (22), 16.
35/ Srov. Řím 7,24.
36/ Srov. Jr 9,21.
37/ Srov. Žl 38 (39), 2; Př 10,19.
38/ Srov. Nm 19,11.

- 39/ Mt 8,22.
40/ Ef 5,14.
41/ Srov. 1Petr 4,6.
42/ Srov. Nm 19,11–12.
43/ Srov. Nm 6.
44/ Př 20,9 LXX.
45/ Job 1,22 VL.
46/ Iz 6,5 LXX.
47/ Srov. Iz 6,6–7.
48/ Lk 12,50 + Jan 1,26.
49/ Srov. Gn 3,24.
50/ Žl 65 (66),12 LXX.
51/ Mt 3,11.
52/ Mt 3,11–12.
53/ Srov. Mt 13,49–50.
54/ Srov. Mt 13,43.
55/ Tj. Kristus.
56/ Lk 1,15.
57/ Srov. Gn 3,24.
58/ Srov. Mt 25,34.
59/ Iz 66,15 LXX.
60/ Ez 22,19–21* LXX.
61/ Srov. Dt 4,24; Žd 12,29.
62/ Srov. Žl 25 (26),2.
63/ Srov. Žl 94 (95),2; Žd 4,3.
64/ Žl 65 (66),12 LXX.
65/ Srov. Gn 3,24.
66/ Mt 25,41.
67/ Srov. Lk 16,22–24.
68/ Žl 118 (119),17.
69/ SAEMO 9, 132–138.

David Vopřada, Th.D. (* 1978), je kněz královéhradecké diecéze a patrolog. Vyučuje na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.









Robert Ombres OP

Nauka o očistci podle sv. Tomáše Akvinského

Svatý Tomáš zemřel 7. března 1274 cestou na II. lyonský koncil, shromáždění, které se poprvé autoritativně vyslovilo k nauce o očistci.¹ Tou dobou už proces vývoje nauky a vnitrocírkevního sblížování umožňoval koncilní prohlášení; a Tomáš sám mohl jednoznačně tvrdit, že popírat očistec znamená stavět se proti božské spravedlnosti a odporovat autoritě církve, jež nás učí modlit se za mrtvé (a míní tím duše v očistci), aby byli osvobozeni od svých hříchů.² Je pozoruhodné, že se sv. Tomáš opírá o reálnou církevní praxi, a přímo ji také spojuje s autoritou církve. Tento článek upozorňuje na myšlení sv. Tomáše, jelikož má v rámci středověké scholastiky reprezentativní postavení a zkoumá hlavní otázky v různých kontextech, a také proto, že v myšlení sv. Tomáše se projevuje působivá lidskost spolu s jemným teologickým instinktem.

Definice týkající se očistce vznikla na II. lyonském concilu roku 1274 v dialogu s řeckými pravoslavnými a shodou okolností i myšlení sv. Tomáše se částečně vytříbilo v diskuzi s východními křesťany; je příznačné, že ho požádali, aby na koncil přivezl svůj spis *Contra errores Graecorum*. Kolem roku 1264 napsal sv. Tomáš spis *De Rationibus Fidei* jako odpověď neznámému kantorovi z Antiochie, který se ho vyptával na některé názory Saracénů, Řeků a Arménů.³ To mu poskytlo příležitost položit základy jakékoliv nauky o očistci. Její rámec nastínil v několika rysech. Pokládá za *omnino improbabile* (naprosto nepravděpodobné), že by očištěné duše musely čekat až na Poslední soud, než by vstoupily do slávy; a Písmo bohatě dokládá, že kdo je dosud potřísněný nepravostmi, nemůže dospět do nebeské slávy. Jelikož každý hřích stíhá náležitý trest, existence očistce zaručuje, že ti, kdo se nekají zde na zemi, na tom nejsou lépe než ti, kdo se kají; a dokladem pro stav očistce je každopádně už prastará apoštolská praxe modliteb za mrtvé, jelikož modlit se za ty, kdo jsou v nebi nebo v pekle, by nemělo žádný smysl. Sv. Tomáš odkazuje samozřejmě také na klasický textový důkaz (1Kor 3,13–15).⁴ Vůči stanovisku, které se posléze stalo obvyklou námitkou z pravoslavné strany, se sv. Tomáš vymezil prohlášením, že z existence očistce nevyplývá, že by po smrti následovalo pro každého jen očištění; ovšem ve snaze vyhnout se tomuto omylu by člověk neměl dojít až k opačnému extrému a existenci očistce popřít.⁵

Argument skutečnou liturgickou praxí byl zjevně Tomášův oblíbený postup a použil ho i jinde.⁶ Propracovanější je argument z podstaty hříchu a jeho důsledků

a z povahy odpuštění. Nauka se vyvozuje z nutnosti naprosto si přivlastnit odpuštění prostřednictvím náležitého zadostiučinění v tomto nebo v příštím životě:

Jestliže totiž <jednak> v situaci, kdy je vina smazána <dokonalou> lítostí, není <přesto> zcela odstraněna povinnost podstoupit trest, <jednak> také při odpuštění smrtelných hříchů nejsou vždycky odstraněny všední, a <na druhé straně> Boží spravedlnost vyžaduje, aby byl hřích uveden v soulad s řádem <stvoření> prostřednictvím potřebného trestu, je třeba, aby byl ten, kdo zesnul poté, co hříchu <dokonale> litoval a obdržel absoliuci, <ale> předtím, než poskytl potřebnou satisfakci, potrestán po <skončení> tohoto života.⁷

Následkem hříchu je narušení řádného vztahu mezi Bohem a člověkem a tento řád je nutné obnovit. Je zajímavé sledovat druhy argumentů uvedených na podporu nauky: z Písma, z církevní praxe, z důsledků ostatních přijatých pravd. Všimněme si, že se zde i jinde u sv. Tomáše myšlení opírá o využití principu vhodnosti.

V pozdějším spise⁸ se Tomášovy úvahy rozšiřují. Odděleným duším se dostane odměny či trestu hned po smrti. Dobré duše získají odměnu dokonce ještě před všeobecným vzkříšením, nicméně je nutné zvážit skutečnost, že v jejich případě může duši v dosažení konečné odměny, vidění Boha, bránit překážka. Žádný rozumný tvor se k tomuto vidění nemůže pozdvihnout, není-li důkladně a naprosto očištěn, jelikož v důsledku zapletenosti do hříchu je duše nečistá, vězí v neuspořádaném svazku s nižšími věcmi. To, jak si představujeme povahu očišťování probíhajícího v očištění, se zjevně odvíjí zejména od našich názorů na dopady a důsledky hříchu. V Písmu najdeme řadu různých obrazů a popisů, například bloudění, minutí cíle, potřísnění atd. V tomto úryvku ze spisu *Summa contra Gentiles* sv. Tomáš mluví o existenci „překážky“, o nutnosti očistit se, jelikož jsme „nečistí“ a věžíme v „neuspořádaném“ svazku. Každý z těchto obrazů má vlastní jádro. Eschatologickou kontinuitu života uchovává tvrzení, že duše je schopna se očistit i před smrtí prostřednictvím pokání a ostatních svátostí, ale kvůli nedbalosti nebo vyrušení nebo náhlé smrti jí může zůstat něco k dokončení.

Jednou ze zásluh sv. Tomáše je, že ve své teologii dokázal tak výrazně oddálit očistec od pekla; na latinském Západě tomu tak vždy nebylo. Je nezbytné přivést působení očistce do blízkosti nebo a mírnit každý sklon udělat z něj konečné peklo. Smrtelný hřích *in infinitum distat* („se nekonečně liší“) od všedního, což má eschatologické důsledky.⁹ Zevrubněji řečeno, osoby mohou hřešit dvěma způsoby:

Jedním způsobem tak, že se intencionálně nasměrování myslí zcela odtrhne od zaměření k Bohu, jenž je zván posledním cílem dobrých; a to je smrtelný hřích.

Jiným způsobem tak, že je, při setrvání zaměření lidské mysli k poslednímu cíli, přivoděna nějaká překážka, jíž je <mysl> zdržována, takže k cíli nesměřuje s <veškerou> svobodou; a to se nazývá všední hřích.

Jestliže je tedy třeba, aby se rozdílnost trestů odvozovala podle rozdílnosti hříchů, plyne z toho, že ten, kdo hřeší smrtelně, má být potrestán tím, že mine <poslední> cíl člověka; ten však, kdo hřeší všedně, nikoli tím, že <jej> mine, ale tím, že je při dosahování cíle zpožděn, nebo trpí nějakou obtíž. Tak je totiž zachována rovnost spravedlnosti...¹⁰

Ti, kdo budou očištěni, mají neměnnou vůli, a svým konečným směřováním se neliší od blažených, neboť i oni zemřeli v lásce, z níž žili.¹¹ Lidskost a velkodušnost, s nimiž sv. Tomáš kreslí svůj obraz očištěnce, se dají asi nejlépe rozpoznat v tom, jak kategoricky prohlašuje, že v očištcí nejednají démoni, neboť očišťování i nyní probíhá *sola iustitia divina* (pouhou Boží spravedlností).¹² Jeho učitel, sv. Albert Veliký, si tímto článkem nebyl jistý a vyslovil jen zbožnou víru, že démoni v očištcí nejednají.¹³ Podle sv. Tomáše sice očištěnc a peklo leží blízko a nejspíš se domníval, že duše očišťuje stejný plamen jako v pekle, ale zjevně se neměl k tomu, aby podal podrobnější popis. Písmo pro takový úkol neposkytuje nic jednoznačného a lidský rozum nedostačuje.¹⁴ Duše každopádně

jsou však přítomny v <nějakém> místě způsobem, který odpovídá duchovním substancím.¹⁵

Některé duše mohou být zvláštním řízením očišťovány i na jiných místech – pro poučení věřících, anebo proto, že to pomůže duším samotným, jelikož si jejich strádání povšimneme.¹⁶

Očišťování přivádí blíže k Bohu. Svatý Tomáš dokonce připouští, že podrobit se očišťování je svým způsobem dobrovolný úkon,¹⁷ a tyto duše se podle něj určitě nedomnívají, že jsou zatracené – vždyť proč by nás jinak žádaly o přímluvy, což často činí?¹⁸ Přímocarost, s níž sv. Tomáš takováto tvrzení uvádí na podporu, ba jako důkaz nauky o očištcí, ukazuje, jak silně tehdejší duchovní zkušenosti a ocekávání navazovaly na dřívější patristický svět. Tyto teologické kultury si dokázaly udržet nesmírnou citlivost pro nadpřirozené projevy a poskytnout i interpretační rámec. Bezpochyby pomohlo i světské prostředí. T. S. Eliot připomíná, že vidění bylo v minulosti významnějším, zajímavějším a ukázněnějším druhem snění, než je pro většinu z nás přístupné dnes. Nicméně sv. Tomáš nezastával názor (který se od jeho doby rozšířil), že můžeme duše v očištcí žádat o pomoc, jelikož podle něj nezakoušejí vidění Slova, které by jim umožňovalo rozpoznat, co si myslíme nebo říkáme.¹⁹

Je však potřeba říct více o povaze trestu (*poena*) zakoušeného v očištcí. Podle sv. Tomáše je dvojí: *poena damni* (oddálení blaženého patření) a *poena sensus* (trest ohněm).²⁰ I nejmenší míra tohoto trestu přesahuje největší bolest možnou na zemi. Ostrost bolesti navíc nevychází ani tak z množství hříchů přítomných v duši jako spíš z dispozice toho, kdo je očišťován.²¹ To je další příklad posunu, který se dá označit jako personalizace očiště, zaměření pozornosti na dotýčný jedinečný individuální subjekt, a ne na abstraktní množství hříchů anebo na dosažení patřičného zadostiučinění v nějakém pouze vnějším smyslu. Když sv. Tomáš rozebírá všední hříchy, poznamenává, že člověk hříchu podléhá různým způsobem, a proto se bude různit i očišťování; zde říká:

*tvrdost trestu odpovídá vlastně kvantitě viny; jeho troání ale odpovídá zakořenění viny v subjektu.*²²

Proti námitce, že všední hříchy stíhá jen malý trest, jelikož jsou nejmenší z hříchů, sv. Tomáš říká:

*tvrdost trestu není dána tolik kvantitou hříchu, jako dispozicí subjektu.*²³

Očišťování zahrnuje jedinečný, dovršený život v milosti a v počínající hloubce lidské svobody, a průnik hříchu do tohoto života se proto nedá jednoduše zevšeobecnit. Tento názor navíc bere hřích vážně, jelikož uznává jeho dopady na osobu, dopady, které nelze odbýt mávnutím rukou, ale které vyžadují náročnou proměnu. Proti námitce, že očištný oheň je nástrojem božské spravedlnosti, a ne božské milosti (k níž patří odpuštění hříchů), sv. Tomáš prohlašuje, že vina (*culpa*) za všední hříchy není odpuštěna

*trestem, nýbrž užitím milosti, jež je účinkem Božího milosrdenství.*²⁴

Uplatnění božské spravedlnosti předpokládá působení milosti, ba dokonce se o ně opírá. V Božím zacházení s lidmi nemůže být rozpor.

Otázka, jestli vina (*culpa*) za všední hříchy je odpuštěna v okamžiku smrti, nebo v očištcí (sv. Tomáš zastává druhý názor), stojí za pozornost, jelikož názory se různí a ani dnes k ní neexistuje závazné prohlášení. Sotva lze pochybovat, že sv. Tomáš věřil, že taková *culpa* může být odpuštěna v očištcí; tvrdí to opakovaně a v různých dílech.²⁵

Prvotním základem všech těchto úvah je, že duše v očištcí jsou pevně v lásce, pod vlivem milosti a směřují k Bohu. Zvýšit nebo snížit zásluhy lze v tomto životě,

ale v očistci již má duše pevné základní směřování, *voluntas* (vůle). Přítomnost všedních hříchů nemění *statum vel locum* (stav nebo místo) člověka,²⁶ ale je překážkou či zábranou. Po smrti už nemůže přijít žádný nový skutek vůle:

*který by neměl v tomto životě předchůdnou existenci v nějakém kořeni <náležejícím> buď přirozenosti, nebo milosti.*²⁷

Podle sv. Tomáše si zatracení nemohou myslet, že blaženost je pro ně ještě otevřená, stejně jako blažení nemohou pokládat blaženost za cosi, čeho ještě nedosáhli. Dospívá k závěru, že u blažených ani u zatracených není žádná naděje. Ale pro ty, kdo jsou na cestě, ať už v tomto životě, nebo v očistci, naděje být může, neboť v obou těchto stavech se blaženství ukazuje jako v budoucnu možné.²⁸ Zkoumání stupně pasivity, jež přináležejí duším v očistci, je jedním z nejspletitějších teologických úkolů.

Otázku zásluh musíme pojednat s jistou obezřetností, především proto, že čteme sv. Tomáše poreformačníma očima. Vymezení zásluh se u něj opírá o pojem spravedlnosti v řeckém a římském smyslu slova. Naprostá spravedlnost může přísně vzato existovat jen mezi sobě rovnými. Mezi námi a Bohem tomu tak být nemůže, jelikož ze své strany můžeme dát mnohem méně než Bůh ze své. Naše zásluhy jsou podmíněné. Nahlíženo z odstupu, přívlastkem „dobrý“ lze označit jen díla vykonaná ve skutečném, živoucím společenství s Kristem. Život na zemi – ve smyslu mravně významných činů či utrpení – v očistci nepokračuje. Ve smrti se každý osud zpečetí, čímž se uchová hodnota tělesného života. V očistci přetrvává základní směřování k Bohu a zásadní rozhodnutí pro něj a prostupují nyní celý subjekt. Vina za smrtelný hřích zbavuje člověka lásky, kdežto všedním hříchem:

*člověk trpí umenšení a překážku kvůli nějaké nenáležitosti aktu, <jež je> jakoby překážka existující v samotném aktu, jímž se mělo postupovat k cíli; <při tom všem> je však zachováán princip inklinující <k cíli.>*²⁹

Trest za smrtelný hřích přichází jako zničení, za všední jako náprava; smrtelný hřích vyžaduje znovuzrození, všední hřích odstranění překážky:

*nějakým silným impulzem potlačujícím překážku, jež odporovala <pohybu k cíli> kvůli všednímu zdroji zablokování.*³⁰

V tomto vyváženém výkladu sv. Tomáš nejenže uchovává důstojnost a kontinuitu individuálního života pod milostí, ale všímá si také svazků mezi mrtvými v očistci

a těmi, kdo jsou dosud na zemi. Všichni věřící, ať živí, nebo mrtví, jsou v Bohu a je potřeba prozkoumat, co přesně z této pravdy vyplývá. Ukáže se to v rozsáhlém oddílu o přímlovách za mrtvé a odpustcích ve spise *Scriptum super Sententiis*. Myšlení sv. Tomáše vzbuzuje obdiv:

*Rozsah <nadpřirozené> lásky, jež je poutem sjednocujícím údy církve, se nevztahuje jen na živé, nýbrž i na mrtvé, kteří zesnuli v lásce; láska totiž není omezena na život těla.*³¹

Přímlovky živých tedy mohou prospět mrtvým prostřednictvím pout lásky, které je všechny spojují, a záměrem cíleným na soužení mrtvých. Hlavní druhy přímlov jsou almužna, modlitba a eucharistická oběť.³² Ve spise *Contra errores Graecorum* bude sv. Tomáš hájit existenci očistce prostě tvrzením, že popírat jeho existenci znamená snižovat moc eucharistie, jež je *praecipuum remedium* (lék předčící všechny ostatní).³³ A v *Expositio in Evangelium Joannis* pádně zdůrazní rozsah Kristova působení v eucharistii.³⁴

Jak tedy přímlovky mrtvým pomáhají? Jak mohou něčí skutky milosti prospět jinému, když osud každého je výsledkem jeho vlastních rozhodnutí? Svátý Tomáš příznačně začíná rozlišením. Naše skutky, říká, mohou přispět k dvěma cílům: (i) k dosažení stavu, tj. blaženství, nebo (ii) k zasloužení nějaké průvodní odměny nebo zmírnění bolesti. Co se týče prvního cíle, skutek X nemůže pro Y získat stav prostřednictvím zásluh, nýbrž prostřednictvím prosby či modlitby. Druhého cíle lze dosáhnout prostřednictvím zásluh i prosby. Je to možné díky podílu na podstatě daného skutku, totiž na lásce; sv. Tomáš přímo odkazuje na společenství svatých.³⁵ Tento princip neodporuje božské spravedlnosti, a to díky svazkům lásky, shodě mezi konajícím a přijímajícím, a také rozšířením lidské spravedlnosti. Očistec má církevní rozměr:

*Skutek konaný ve prospěch někoho <druhého> se stává skutkem toho, v čí prospěch se koná. A podobně skutek, jenž náleží někomu, kdo je se mnou jedno, je nějakým způsobem také můj. Proto není proti Boží spravedlnosti, aby někdo obdržel plody ze skutků toho, kdo je s ním jedno skrze lásku, nebo ze skutků, jež jsou konány za něj. I v rámci lidské spravedlnosti se stává, že je přijata satisfakce <nabídnutá> jedním za jiného.*³⁶

Zde vyvstává otázka, jestli přímlovky za jednu osobu jí pomohou více než ostatním. Ohledně tohoto problému se někteří domnívají, že přímlovky jsou jako zapálená svíce, která pomáhá všem kolem a nejvíc těm, kdo mají bystřejší zrak. Nebo je to, jako když čteme pro X, slyší nás i jiní a nejvíc si odnesou ti, kdo mají lepší sluch. Na druhou stranu podle jiných pomáhají přímlovky více těm, komu jsou

určené. Svátý Tomáš se domnívá, že pravdivé jsou do jisté míry oba názory. První stanovisko je správné v tom smyslu, že přímluvy vykonávané z lásky, jež vše dobré činí společným, pomáhají těm, kdo nejvíc lásky mají. To může trest snížit. Pokud však jde o jeho zrušení, jsou na tom lépe ti, komu jsou přímluvy určeny. V prvním případě jsou přímluvy jako světlo, ve druhém jako vyrovnání dluhu.³⁷

Problém lze posunout i dále, ačkoliv otázky, které výklad rozvíjejí, nám dnes patrně budou poněkud vzdálené. Jednou z námitek tak je, že bohatí získávají přímluvy snadněji než chudí, což odporuje Lk 6,20. Svátý Tomáš odpovídá, že nic neodporuje tomu, že by na tom bohatí byli lépe než chudí při odpykání svých trestů, „ale to je jakoby nic, srovnáno s vlastněním nebeského království“, kdy na tom budou lépe chudí, jak sv. Lukáš předpověděl.³⁸ To možná naznačuje společenské a ekonomické důsledky nauky o očistci, důsledky, které se ocitly v popředí reformačních polemik. Svátý Tomáš opět nabádá k opatrnosti:

*z toho ale nevyplývá, že církevní představený může podle své libovůle osvobozovat duše z očistce; neboť k tomu, aby odpustky měly účinnost, se vyžaduje odpovídající příčina přiznání odpustků.*³⁹

Další námitkou je, že ze všech přímluv církve je nejdůležitější eucharistie, jelikož má celého Krista, a tudíž i nekonečný účinek. Z toho vyplývá, že jedna eucharistie obětovaná za každého v očistci by je měla všechny osvobodit. Svátý Tomáš odpovídá, že ačkoliv moc Krista v eucharistii je nekonečná, „přesto účinek, ke kterému je svátost zaměřena, je vymezen“, takže to, co námitka tvrdí, se tak nemá (oportet).⁴⁰

Doufám, že i tento nástin ukazuje přednosti myšlení sv. Tomáše. Je především lidský, církevní a vědomý si mezí teologie. Jeho možná nejpůsobivější vhléd do našeho spojení s dušemi v očistci najdeme v *Komentáři ke Krédu*, jenž vychází z kázání v lidovém jazyce pronesených v Neapoli roku 1273.⁴¹ Z úvah o pátém článku („sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých“) lze čerpat řadu ponaučení a jedním z nich je příklad lásky. Ježíš Kristus sestoupil, aby osvobodil své vlastní:

a proto tam musíme sestoupit, abychom pomohli našim <lidem>. Oni totiž nemůžou nic. A proto musíme pomáhat těm, kdo jsou v očistci.

Ukazuje se tak, že víra v očistec není ani planá spekulace o příštím životě, ani prázdná smyšlenka. Stává se otázkou uskutečnění spásy prostřednictvím všech údů Krista, kteří, ať žijí, nebo mrtví, se vztahují k jeho spásnému životu, smrti

a vzkříšení do slávy. Jelikož sv. Tomáš ve své teologii přikládá takovou váhu přátelství a pospolitosti, může prohlásit:

*Není na tom nic divného: neboť i v tomto světě může přítel dosti učinit za přítele...*⁴²

Terminologie dluhu, zadostiučnění a náhrady získává definitivní lidskou i teologickou hloubku a posvěcují se jí některé z nejlepších snah středověké kultury.

Z anglického originálu „The Doctrine of Purgatory according to St Thomas Aquinas“, který vyšel v *The Downside Review* 99, č. 337, October 1981, s. 279–287, přeložil Justin Dvorský OP.

Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY:

1/ Denzingerův *Enchiridion Symbolorum*, 34. vyd. (Herder, 1967), č. 856. Užitečné shrnutí dějin nauky o očistci přináší rozsáhlé heslo v *Dictionnaire de Théologie Catholique* XIII–I (Paris 1936), sloupce 1163–1326 od A. MICHELA a dodatky od M. JUGIEHO ve sloupcích 1326–1357.

2/ *Scriptum super Sententiis*, IV, dist. XXI q1 al qul, ed. M. F. Moos (Paris 1947). Svatý Albert Veliký prohlašuje ještě rázněji: „Je třeba říct, že všemi způsoby a podle veškerého rozumu a víry je zcela nutné, aby očištěc existoval.“ (*Comm. in IV Sent.*, dist. XXI, A, a4: *Opera Omnia*, XXIX, Vivès [Paris 1894]).

3/ *De Rationibus Fidei: Opuscula Theologica*, I (Marietti, Torino 1954), kap. 9.

4/ Zmiňuje se o něm i v hojně čteném spise *De Articulis Fidei: Opuscula Theologica*, I, č. 604.

5/ „Takto totiž, když se někteří chtěli vyhnout omylu Órigena, který tvrdil, že všechny tresty po smrti jsou očistné, upadli do opačného omylu, takže tvrdili, že žádný trest po smrti není očistný.“ *De Rationibus Fidei*, č. 1007. Pravoslavní mívají podezření, že latinská eschatologie zahrnuje órigenovské odchylky. Tento názor vyjádřil například jeden řecký prelát ve 30. letech 13. století (srov. M. RONCAGLIA: „Georges Bardanès, Métropolitte de Corfou, et Barthélemy de l'Ordre Franciscain“. IN: *Studi e Testi Francescani* 4, Roma 1953). Pravoslavní se proti órigenovským tendencím ohrazovali ještě při diskuzích předcházejících Florentskému koncilu (1439); viz *De Purgatorio Disputationes: in Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, sv. VIII, díl 2, eds. L. PETIT – G. HOFMANN. Roma 1969.

6/ Např. *Summa contra Gentiles* (Marietti, Torino 1961), IV, 91.

7/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu1.

8/ *Summa contra Gentiles*, IV, 91.

9/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a2 qu3.

10/ *Summa contra Gentiles*, III, 143.

11/ Tamtéž, IV, 94. *Compendium Theologiae: Opuscula Theologica*, I, kap. 181: „Nikoli však tak, že by došli k poslední mizérii zatracených, byly totiž skrze pokání převedeny do stavu Lásky, skrze niž lnou k Bohu jako k poslednímu cíli, a tím zasluhují Věčný život.“

12/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu5.

13/ Sv. Albert Veliký: *Comm. in IV Sent.*, dist. XXI, D, ag: „Pokud jde o tuto otázku, nevím, co by bylo možné tvrdit; ale se zbožností se domnívám, že je třeba věřit, že duše v očistci nejsou trestány skrze demony-sluzebníky trestů.“

14/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu2: „O místě očistce se v Písmu nenachází nic explicitně vymezeného, ani nelze uvést účinné důvody, jež by se ho týkaly.“

15/ *IV Sent.*, dist. XLV, q1 a1 qu1 (*Opera Omnia*, XI, Vivès [Paris 1874]): „Jsou však přítomny v <nějakém> místě způsobem, který odpovídá duchovním substancím a který nám nemůže být plně zřejmý.“

16/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu2.

17/ Tamtéž, q1 a1 qu4. Kenelm Foster OP mě upozornil, že Dante důrazně připouští iniciativu duše v očistci – viz *Očistec*, XXI, 58–66 a XXIII, 70–75.

18/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu4.

19/ ST II–II, q83 a4 ad 3. Papežové Lev XIII. a Pius X. vybízeli věřící, aby hledali pomoc u duší v očistci, a toto téma podnítilo rozsáhlou odbornou diskuzi; viz *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII–I, sloupce 227n. a 1315n.

20/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu3: „V očistci bude dvojí trest: jeden ztráty, nakolik budou zdrženy od vidění Boha, jiný smyslu, nakolik budou trestány tělesným ohněm.“ Druhý lyonský koncil se pečlivě vyhnul všem zmínkám o tom, že je očistec místo nebo že obsahuje oheň; je lákavé uvažovat, jaké by bylo stanovisko sv. Tomáše, kdyby se koncilu dožil.“

21/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a1 qu3. Výstižně toto stanovisko vyjadřuje sv. Albert: „Je třeba říct, že peklo slouží jen k trestání [...] očistec však slouží k nápravě a k očištění, a proto může být nazýván pouze takovým jménem <něčeho> trestajícího, které má očistnou a stravující sílu.“ (*Comm. in IV Sent.*, dist. XXI, B, a5).

22/ *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a3 qu3.

23/ Tamtéž, q1 a1 qu3.

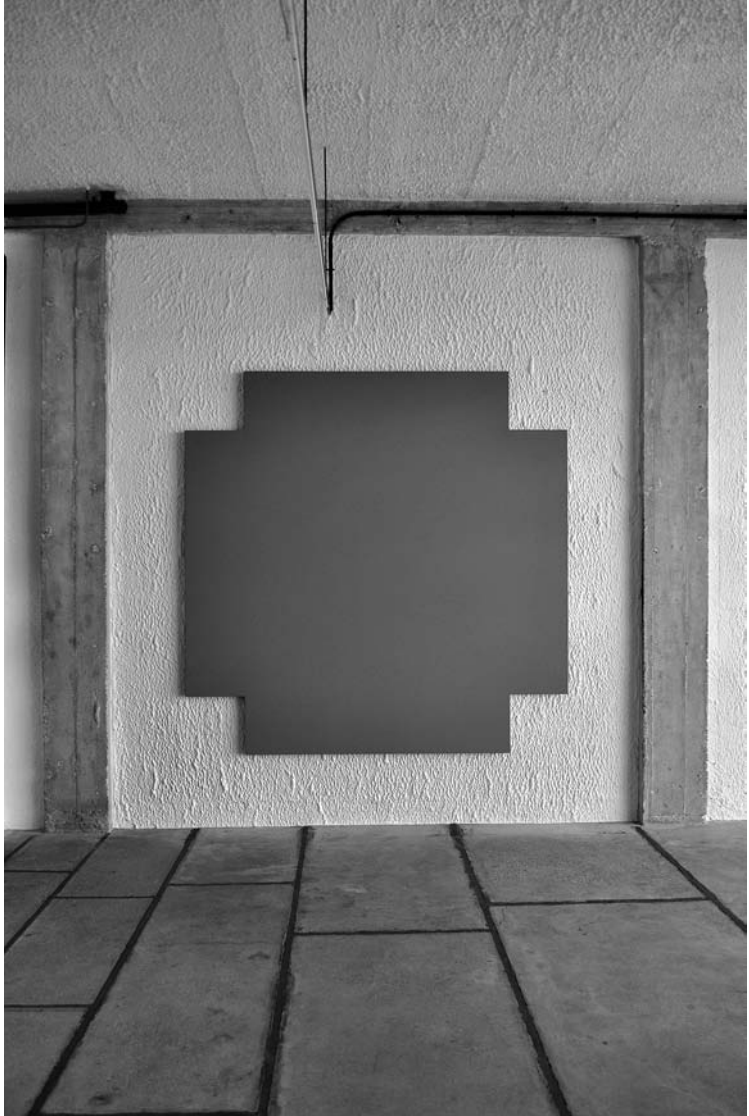
24/ *De Malo: Quaestiones Disputatae II* (Marietti, Torino 1949), VII, a11 ad 17.

25/ Tamtéž, VII a11 ad 9; „Pokud jde o vinu, všední hřích je tedy v očistci odpuštěn silou milosti, jež <je přítomná> nejen habituálně, neboť takto <milost > strpí <přítomnost> všedního hříchu, nýbrž nakolik se prodlužuje do aktu lásky, jež všední hřích nesnáší.“ Tamtéž, ad 16: „Tento argument neimplikuje, že v očistci není všední hřích odpuštěn, nýbrž že není odpuštěn hned, což se zdá být dosti pravděpodobné.“ Další relevantní místa jsou *IV Sent.*, dist. XXI, q1 a3 qu1, a *Compendium Theologiae*, kap. 182. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII–I, sloupce 1240 a 1293 se ohledně sv. Tomáše mylí.

26/ *De Malo*, VII a11 ad 1; *Summa contra Gentiles*, IV, 91: „V tomto životě je stav zasluhování odměny či trestu. [...] vůle, umírají totiž s láskou, jíž lneme k Bohu jako k cíli.“; tamtéž, IV, 94, sv. Tomáš prohlašuje, že duše v očistci mají neměnnou vůli (*voluntas*).

- 27/ *De Malo*, VII, a11 ad 11.
- 28/ ST II–II, q18 a3. Povaha časové dimenze v očistci je pochopitelně problematická – ohledně této i dalších otázek snad mohou odkázat na svou knihu *Theology of Purgatory*. Dublin–Cork 1980.
- 29/ *De Malo*, VII, a11.
- 30/ Tamtéž, VII, a11.
- 31/ *IV Sent.*, dist. XLV, q2 a1 qu2.
- 32/ Tamtéž, q2 a3.
- 33/ *Contra errores Graecorum: Opera Omnia XL, Opuscula I* (Leonine ed., Roma 1969).
- 34/ *Super Ev. S. Ioannis Lectura* (Marietti, 6. vyd., 1972), VI 6 č. 964; „Ale v obětování této svátosti je přítomen univerzální účinek, neboť <jejího> účinku nedosahuje pouze kněz, nýbrž i ti, za něž prosí, celá církev, jak živých, tak zemřelých. Důvodem toho je, že je v ní obsažena samotná univerzální příčina všech svátostí, totiž Kristus.“
- 35/ *IV Sent.*, dist. XLV, q1 a1 qu1.
- 36/ Tamtéž, q2 a1 qu1 ad 2.
- 37/ Tamtéž, q2 a4 qu1, srov. *Quodlibet* II. 7. 2 (*Quaestiones Quodlibetales*) (Marietti, Torino 1956).
- 38/ *IV Sent.*, dist. XLV, q2 a4 qu1 ad 3, srov. *Quodlibet*, VIII. 5. 2.
- 39/ *IV Sent.*, dist. XLV, q2 a3 qu2.
- 40/ Tamtéž, q2 a4 qu3 ad 2, srov. ST III, q79 a5.
- 41/ *In Symbolum Apostolorum Expositio: Opuscula Theologica*, II (Marietti, Torino 1954), č. 933. Také ST III, q52 a2 a a8.
- 42/ Tamtéž, č. 934.

Robert Ombres OP (* 1948) je dominikán, vystudoval filozofii a teologii na řádovém učilišti v Oxfordu a kanonické právo na papežské univerzitě sv. Tomáše v Římě. Byl členem teologické fakulty oxfordské univerzity, učil kanonické právo na univerzitě v Cardiffu či v Římě. Byl redaktorem časopisu *Law and Justice* a je autorem řady studií.





Ludvík Grundman OP

Jednota lidské osoby – zásadní bod nauky o vzkříšení

Jedna z nových teorií postulujících vzkříšení „ve smrti“¹ pochopitelně vzbudila významné reakce, leckdy kritické.² Zároveň však představuje příležitost podívat se blíže a podrobněji na některé prvky tomistické pozice. Nejprve je třeba alespoň krátce nastínit, oč v nové teorii jde a kde se skrývají její problematické body. Potom se můžeme podívat na slabiny tomistické pozice, které nová teorie pomáhá lépe odhalit. Pokud totiž vzkříšení nenastává v okamžiku smrti, je potřeba prozkoumat status od sebe oddělených těla a duše, a možné nedostatky tomistického pojetí.

„Vzkříšení ve smrti“

Myšlenka sama o sobě není ani absurdní, ani rozporuplná, především proto, že Bůh ve své všemohoucnosti může vzkřísit mrtvé stejně tak dobře v okamžiku jejich smrti jako kdykoliv jindy. Co víc, taková teze nepůsobí absurdně ani v případě, že situaci nahlédneme z klasických, či dokonce tomistických pozic. Pokud tomisté zdůrazňují nepřírozenost (či dokonce protipřírozenost) stavu separované duše a skutečnost, že takový nepřírozený stav nemůže trvat neomezeně, nabízí se otázka, proč by měl takový stav vůbec nastat a existovat, byť provizorně.

Námítky nicméně nutně vzbuzuje fakt, že taková teorie nejen že se nemůže seriózně opírat o Zjevení, ale přímo odporuje zásadním biblickým textům.³ Když Kristus křísí z mrtvých syna vdovy či Jairovu dceru, netvoří nějaké nové tělo „vedle“ toho mrtvého, byť by tak pochopitelně mohl učinit. Tato vzkříšení samozřejmě nejsou stejného druhu jako to konečné, spojené s oslavením vzkříšeného těla. Přesto však ony události zjevují, alespoň částečně, jakým způsobem Bůh jedná a jak funguje jeho ekonomie. Ještě výmluvněji působí texty líčící zmrtnýchvstání Krista samého. Jeho situace se pochopitelně diametrálně liší od té naší, nicméně i tak platí, že si mohl naprosto klidně stvořit nové tělo a to mrtvé nechat v hrobě. Pouhá skutečnost, že Bůh něco může vykonat, neznamená, že tak automaticky učiní. Vzkříšení z mrtvých – sluší se poznamenat, že v dané teorii se nedá příliš mluvit o vzkříšení „z mrtvých“, vždyť lidé jsou podle ní vzkříšeni okamžitě a není jasné, zda vůbec nastává okamžik, kdy by byli skutečně mrtví – je především

pravdou víry. Pravdou zjevenou, jež nám je předávána Písmem v tradici církve. Z tohoto pohledu je teorie o vzkříšení ve smrti především novým vynálezem, jenž by se jen obtížně mohl opřít o biblické texty či tradiční nauku.⁴ Tato nová teorie má však přesto zásluhu v tom, že přitahuje pozornost k problematickým bodům řešení, jež obvykle nabízí tomistická pozice. Zaměříme se na dva zásadní.

Problémy tomistické pozice

Nesmrtelnost těla?

Pozice, kterou bychom mohli nazvat tomistickou, a ještě širěji obecné mínění klasické teologie byly napadány, neboť prý příliš zdůrazňovaly nesmrtelnost duše, tedy údajně nekřesťanskou myšlenku. Ovšem propozice „vzkříšení ve smrti“ umožňuje postřehnout, že existuje také jistá vize, již bychom takřka mohli označit jako „nesmrtelnost těla“. Nejen tomisté zdůrazňují, že to, co je vzkříšeno, je pořád to samé tělo. Avšak co přesně znamená výraz „to samé tělo“? Mrtvola se naprosto evidentně rozkládá a dřív nebo později se rozloží i vše, co z ní zbylo. Můžeme sice podotknout, že existují případy zázračně zachovaných těl svatých, či spousta jejich ostatků, uchovávaných k uctívání, ovšem stejně tak je nutné poznamenat, že i ony mohou snadno vzít za své. Nikde není zaručeno, a víra to rozhodně negarantuje, že se Posledního soudu dožije byt' jediný ostatek některého ze svatých. Skutečnost, že i ti, jejichž těla prostě a jednoduše zcela zmizela, budou vzkříšeni, nám pomáhá uvědomit si hlubší problém. Jaký je ontologický status toho, co tělesně zůstává po smrti? Příliš silný důraz položený na důležitost těla a jednotu člověka přispěl k situaci, kdy není dostatečně zdůrazněna nerovnost a asymetrie mezi tělem a duší.

Pokud je duše formou těla, je to právě ona, kdo mu dává identitu a specifikuje ho. Duše oddělená od těla zůstává duší, leč tělo oddělené od duše již není tělem, nýbrž mrtvolou. Otázka, co tuto mrtvolu identifikuje, se nejen nabízí, ale přímo vnucuje. Po smrti, jež znamená separaci těla od duše (spíše než těla a duše), totiž „to samé tělo“ již není „tím samým tělem“. Zachovává si sice podobnost s oním tělem (byť ne na dlouho) a nepropadá se do stavu „prvotní matérie“, avšak co je jeho formou? Tato závažná otázka zdaleka přesahuje rozsah tohoto článku, nicméně je potřeba konstatovat následující: pokud mluvíme o „složení“ lidské bytosti z těla a duše, rozhodně to neznamená, že by je bylo možno „skládat a rozkládat“ podle libosti a smrt by znamenala pouze jejich oddělení, či nanejvýš větší či menší „úpadek“ onoho „odděleného těla“. Nikoliv, tělo zkrátka v každém případě zmizí, ať už je stupeň zachování mrtvolý jakýkoliv. Zmrtvýchvstalé tělo nebude konstituo-

váno na základě této mrtvoly, nýbrž nesmrtelné duše. Můžeme uvažovat o tom, že „hmotné“ pozůstatky toho, co kdysi bylo tělem, budou integrovány do nového těla, nicméně stane se tak pouze natolik, nakolik budou „znovu“ in-formovány tou samou duší, čehož předtím pozbyly. Ať už je to, co z onoho „prvního“ těla zbylo, jakékoliv, nedá se říct, že by se pouze „znovu probralo k životu“ či bylo „resuscitováno“, jak se to děje v našich nemocnicích, pouze nějakým důkladnějším způsobem, jako by celou tu dobu „vegetovalo“ a uchovávalo si v sobě nějakou přirozenou vazbu na „svou původní duši“, na niž by si ještě „vzpomínalo“. To, že jsou tyto pozůstatky/ostatky „použity“ pro nové tělo té samé osoby, není naplněním nějakého „práva“ náležet dané duši, ale vychází z božské moudrosti a jejího prozřetelnostního záměru. Tomisté by jistě chtěli vést nějaký vztah ze strany duše, ovšem dostávají se do obtížně řešitelné aporie, pokud tvrdí, že duše si uchovává vztah ke svému bývalému tělu. To totiž formovala právě ona a není příliš dobře vidět, jak by mohla v jednu chvíli působit dvě protichůdné věci: na jednu stranu tělo přestat formovat a na druhou stranu k němu (vždyť ono už jím není od chvíle, kdy ho formovat přestala) mít ještě nějaký vztah, který přitom předpokládá právě skutečnost, že zůstává oním tělem, což může zajistit jen daná duše.

Pokud chceme vzít v potaz tyto potíže, na něž upozornila teorie vzkříšení ve smrti, můžeme zůstat v linii sv. Tomáše. To však neplatí o následujícím problému, kde se dostáváme do přímého sporu s jeho učením, jak je explicitně vyjádřil.

Jakou existenci má duše po smrti?

Pozice sv. Tomáše a jeho školy, kterou dobře shrnuje článek Gillesa Emeryho OP,⁵ obsahuje ještě jiný problematický bod, který teorie vzkříšení ve smrti pomáhá lépe zacílit. Svatý Tomáš jasně tvrdí – a Gilles Emery ho cituje –, že:

*Duše je částí lidské přirozenosti, proto pokud subsistuje v separovaném stavu, nemůže být nazývána individuální substancí o nic víc než ruka či jakákoliv jiná část lidské bytosti. Z toho důvodu jí nepřísluší ani definice, ani jméno osoby.*⁶

To ovšem znamená dosti zásadní problém. Pokud totiž po smrti nezůstává ani substance, ani osoba, co vlastně z člověka ještě zbývá? Co je tím „něčím“, o čem přitom sv. Tomáš jasně tvrdí, že je nesmrtelné? Vždyť existuje pouze jsoucno a to může být buďto substancí, nebo akcidentem. Pokud sv. Tomáš odmítá mluvit o substancí, jistě tím nechce říci, že by duše byla akcidentem (jaké substance by vůbec byla akcidentem?). Ovšem odmítnout jí status substance potom znamená

odmítnout prostě a jednoduše její bytí jako takové, a to zrovna ve chvíli, kdy chceme potvrdit její nesmrtnost! Říci, že je částí nějaké substance, má smysl pouze tehdy, pokud existuje substance, jíž je částí. Poněvadž, když už máme použít Tomášův příklad s rukou, když je odseknutá od těla, tak už nesubsistuje, není už ani částí substance, od níž byla oddělena, a rozkládá se. To platí, i pokud se situujeme na vyšší stupeň abstrakce. Tomisté mluví o „subsistující formě“, ovšem právě subsistence je vlastní substanci, neboť substance jsou to jediné, co existuje samo o sobě. Pokud tvrdíme, že „mimo jsoucno není nic“, tedy že pouze jsoucna existují (což není jen tautologie, ale základní princip každé realistické metafyziky), neznamená to samozřejmě, že by principy jsoucna – ať už forma či materie, nebo esence a existence – byly „nicotou“. V jistém smyslu o nich tedy můžeme říci, že nějaká forma „existuje“, ovšem ona „existuje“ pouze v tom smyslu, že je principem nějakého jsoucna, nějaké substance, jež sama skutečně existuje.

K tomu se druží ještě jiný problém, tentokrát vlastní křesťanské víře. Pokud konstatujeme, že teorie vzkříšení ve smrti nedokáže uspokojivě integrovat dogma o uctívání ostatků svatých, Tomášova teze se ocitá v nezáviděníhodné situaci, pokud má vzít v potaz pravdu o blaženém patření, jehož se svatým dostává bezprostředně po smrti (přičemž toto dogma se v hierarchii pravd nepochybně nachází na nepoměrně důležitějším místě než předešlé), ve chvíli, kdy jim odmítá status osoby. V tomto směru je pozice Tomáše i jeho následovníků nepochybně logická a koherentní, vždyť pokud duše není substancí, tak rozhodně nemůže být ani osobou. Nicméně jeví se jako velmi těžko slučitelná s vírou v blažené patření v nebi. Jak mohou svatí nazírat Boha tváří v tvář a radovat se z něj, pokud nejsou nic než pouhými stíny sebe samých? Má nějaký smysl vzývat přimluvu sv. Pia V., pokud není osobou? Často se velmi oprávněně zdůrazňuje, že právě status osoby uděluje lidským bytostem jejich zvláštní důstojnost. Pokud jí v nebi pozbývají, nepřispívá to zrovna k jejich schopnosti opravdu požívat blaženosti. Jaký je to člověk, který není osobou? Jistě, pokud se držíme na úrovni víry, můžeme poukázat na nadpřirozený aspekt záležitosti a předpokládat, že právě jím Bůh nějak supljuje jisté nedostatky. Ovšem i milost předpokládá přirozenost, a pokud ta je natolik nedostačující, že ani nedokáže konstituovat osobu, není příliš jasné, jak tato „ztracená duše“ může ještě nějak obdržet jakoukoliv milost, pokud už ontologicky není někým, nýbrž pouze „něčím“. Navíc sv. Tomáš považuje nesmrtnost duše za fakt naprosto přirozený,⁷ nevyžadující ze své podstaty žádného zásahu, jímž by Bůh působil neustálý zázrak a udržoval v bytí cosi, co ho není schopno. A to nemluvíme o tom, že takové „bytí“ se jeví jako vnitřně rozporné, neboť pokud budeme sledovat nesmlouvavou logiku, musíme ji dovést do důsledků a říci, že tam, kde není substance, není nejen osoba, ale zkrátka a dobře vůbec žádné bytí.

Existence nějakého ne-bytí (ve smyslu toho, co není jsoucnem) je pak vnitřně stejně rozporná jako kulatý kruh.

Naštěstí pozice sv. Tomáše, bytí ji vyjadřuje tak jasně, není zdaleka kategorická. To ostatně uznává i Gilles Emery OP, když říká, že sv. Tomáš mluví o duši také jako o substancí.⁸ Možná by bylo lepší se odrazit právě od těchto textů. Vždyť co se nám snaží především sdělit? Zejména zásadní důležitost těla, které není žádným přívěškem duše, či dokonce jejím vězením. Pro duši tudíž není stav oddělení od těla žádnou výhodou, ba naopak jde proti lidské přirozenosti. Ve skutečnosti právě tomistická pozice zdůrazňuje důležitost a nezbytnost vzkříšení těla! Ovšem aby ji doložil, sv. Tomáš zřejmě příliš zdůraznil pouze tento aspekt a nechal se strhnout k tomu, že separované duši odepřel status substance, potažmo osoby. Zcela jistě tím nechtěl říci, že by separovaná duše neexistovala, nýbrž pouze zdůraznit skutečnost, že tělo není pouhým akcidentem člověka, ale podílí se na jeho substancí. Příklad, jenž dává, můžeme snadno a s užitkem otočit. Je to spíše tělo, které se nachází oddělené, „odseknuté“ od duše, a ne obráceně. Když někomu usekneme ruku, jeho přirozenost a jeho substance jsou objektivně jistým způsobem nekompletní, neboť lidské přirozenosti náleží dvě ruce. Avšak i jednoruký člověk zůstává skutečnou osobou, skutečnou substancí. Pochopitelně, důležitost celého těla zdaleka přesahuje význam jedné ruky a jeho separace znamená mnohem hlubší zásah, a tedy i zásadnější „nekompletnost“ substance. Separovanou duši by se tudíž zřejmě hodilo označit spíše jako nekompletní substancí. Obdobně je tomu i v případě osoby. Dá se sice rozlišit mezi osobou v metafyzickém a psychologickém smyslu, nicméně ten druhý závisí na prvním. Nelze hovořit o „psychologické“ osobě, pokud žádným způsobem neexistuje ta „metafyzická“. Pokud použijeme klasickou definici osoby⁹ jakožto individualizované racionální substance, absence substance znamená i absenci existence, a tudíž i individuality a racionality. Co neexistuje, nemůže myslet. A zase na druhou stranu, pokud uznáme, že lidská duše je substancí, bytí nekompletní, je možné tvrdit, že je také individuální a racionální, a tedy i osobou – nekompletní osobou, vzhledem k výše řečenému, ovšem opravdu osobou. Následně může vstoupit do hry (což se také děje) Bohem daná milost blaženého patření pro ty, kdo se nacházejí v nebi, jež zároveň zajišťuje, že netrpí svou nekompletností. Pochopitelně není snadné představit si takovou situaci, jež není přirozená, nicméně ani tento „nedostatek těla“ nemůže vyvolat takovou situaci, která by bránila reálně se těšit blaženému patření. To totiž nemá jen objektivní aspekt, ale také ten subjektivní, kdy je potřeba být dostatečně člověkem, dostatečně osobou, aby jej bylo možno vůbec přijmout. Tyto dvě skutečnosti se jen těžko pojmají společně: svatí v nebi jsou skutečně naplnění blaženým patřením, takže nepocítují žádný nedostatek, což by protirečilo

samotné definici blaženého patření, a přitom jim objektivně něco chybí, a to ne něco ledajakého, ale jejich tělo, takže vzkříšení jim reálně přinese nějakou dokonalost navíc. Ovšem pokud máme obě tyto pravdy smířit, nemůžeme tak učinit tím, že bychom nějak odosobnili či „odsubstanciovali“ svaté, pokud tedy nechceme z křesťanského nebe učinit jakési metafyzické podsvětí.

Závěr

Můžeme tedy konstatovat, že obě dvě pozice – ta Tomášova i ta stoupenců vzkříšení ve smrti – jsou si podstatně blíží, než bychom mohli čekat. Mají společný hlavní a zcela oprávněný bod, totiž důraz na zásadní a hlubokou jednotu člověka, jeho těla a duše. Jejich oddělení, jež působí a znamená smrt, jde radikálně proti lidské přirozenosti, a tento stav tudíž není pro duši, jež je nesmrtelná, normální. Zatímco stoupenci okamžitého vzkříšení by chtěli tento stav zrušit, tomisté ho uznávají, nicméně vysvětlují a zdůvodňují ho jen s obtížemi a činí jim problémy, když mají vzít v potaz zásadní pravdu víry. Možná v tom lze spatřovat jistý naturalismus, jenž obě pozice sdílají, byť se u každé z nich projevuje odlišným způsobem. Zdá se, že ani jedna nedokáže dostatečně ocenit nadpřirozený charakter vzkříšení z mrtvých. To je sice požadavkem přirozenosti, jež odmítá provizorní stav, v němž se po smrti octla, ovšem zůstává Božím darem. Ten je racionální, ovšem i tak zůstává zásadně dílem milosti. Při bližším pohledu zjišťujeme nejen to, že obě pozice mají společný základ – a už to je nemalý paradox –, ale také – což je paradox ještě větší –, že každá hřeší přesným opakem toho, co je jí obvykle vytýkáno. Zatímco pozice „vzkříšení ve smrti“ se odvolává na větší „bibličnost“ a snaží se rehabilitovat tělo, ve skutečnosti ho ovšem zanedbává, když z něj činí dodatek, který Bůh může stvořit a přidat k duši bez jakékoliv vazby na její žitou tělesnost. Naopak tomistická pozice, jíž bývá tolik vyčítána nesmrtelnost duše, o níž se opírá, s tím, že se jedná o nebiblickou nauku filozofického původu, šla ve své obhajobě těla tak daleko, že naopak právě tuto duši redukovala na něco, co nemá svou vlastní konzistenci, jako by šlo o nějaký odřezek, který sám nemůže existovat.

Tváří v tvář smrti, stejně jako tváří v tvář pravdě víry o vzkříšení náš rozum klopýtá a jen s největšími obtížemi dokáže pojmut tento „prostřední“ stav. Teorie vzkříšení ve smrti nenabízí nějaké lepší řešení, ovšem pomáhá znovu promyslet to stávající, tradiční, díky zásadnímu výchozímu bodu, který s ním sdílí, totiž hluboké jednotě člověka.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ Jedním z jejich hlavních hlasatelů je G. Greshake, jehož kniha *Stärker als der Tod* vyšla v roce 1979 ve francouzském překladu (nakladatelství Maem) jako *Plus fort que la mort* a který danou teorii předkládá na s. 93nn. Jak sám podotýká, není jediný, kdo danou pozici zastává. J.-P. TORRELL ve svém *Résurrection de Jésus et résurrection des morts* (Paris, Cerf 2012) na s. 149nn zmiňuje i velmi významné katolické teology a zároveň upozorňuje, že každý z nich danou teorii formuluje vlastním způsobem.
- 2/ Ať už ze strany učitelského úřadu, tak teologů, a to nejen tomistických. Krátký výčet podává TORRELL: op. cit. s. 152–153.
- 3/ Zastánci této teorie se samozřejmě na několik biblických textů odkazují – kritiku (byť dosti zběžnou) jejich interpretací lze nalézt IN: TORRELL: op. cit., s. 155–160.
- 4/ Dokument Mezinárodní teologické komise (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_fr.html) v paragrafu 2.1 zmiňuje také pastorální problémy, které takového pozice působí.
- 5/ GILLES EMERY: „L’unité de l’homme, âme et corps“. IN: *Nova & Vetera* 75, 2000, č. 2, s. 53–76.
- 6/ ST, Ia q. 29, a. 1, as 5, citováno v uvedeném článku, s. 71.
- 7/ Tamtéž, IIa IIae q 164 a 1 ad 1.
- 8/ EMERY: op. cit., s. 67.
- 9/ Tuto Boëtiovu definici z *De duabus Nat.*, PL 64, 1343, sv. Tomáš cituje v ST Ia q. 29, a 1. v prvním námitce.

Ludvík Grundman OP (* 1984) je český dominikán, vystudoval filozofii a teologii v Bordeaux a Toulouse. Roku 2009 složil slavné sliby a roku 2011 byl vysvěcen na kněze. V současnosti postgraduálně studuje ekleziologii v Toulouse.







Edward T. Oakes SJ

Katolická eschatologie a vývoj církevního učení

Představa, že se církevní učení vyvíjí, budila vždy kontroverze, protože může až příliš snadno znamenat zelenou pro libovolné změny. Nikdy ale není kontroverznější, je-li tématem eschatologie. Stále mám v paměti karikaturu v časopise *New Yorker*, uveřejněnou krátce poté, co biskupové Spojených států povolili americkým katolíkům jíst v pátek maso, což bylo předtím zakázáno pod trestem smrtelného hříchu. Karikatura znázorňovala dva démony, jak konají svou práci v pekle a jeden druhému říká: „Co tu teď budeme dělat se všemi těmi, co jedli v pátek maso?“ Věc je samozřejmě míněna žertem, ale celý vtip a jeho kousavost jsou založeny na tomto dilematu: Co *budeme* dělat se všemi těmi dušemi, které zemřely s nějakým pochopením nebe, pekla, smrti a soudu, jestliže církev později vyhlásí něco, co se na první pohled jeví jako odlišné chápání „posledních věcí“?

Přestože jde o skutečné dilemma, pokusím se v tomto eseji ukázat, že vývoj učení ve věcech eschatologie zůstává nevyhnutelný – vývoj chápání, který bude kolektivnímu vědomí církve vnucen jak vnitřními zákonitostmi doktrinálního vývoje, tak změnou perspektivy, způsobenou putováním církve dějinami. Abych toto tvrzení dokázal, zaměřím se na dvě témata, limbus a peklo, a naznačím, jak slouží jako dvě oblasti, kde se stal vývoj nejnaléhavějším, volajícím po změně a nejzjevnějším ve smyslu, že odmítnutí tohoto vývoje povede k nemožným závěrům, které jsou v rozporu s nejstaršími podobami církevní věrouky.

Limbus a jeho vývoj

Už před koncem II. vatikánského koncilu se otázka limbu stávala více a více problematickou.¹ Vzhledem k věroučným zmatkům, které v důsledku tohoto epochálního koncilu církev zaplavily, nepřekvapí historika zjištění, že žádný teolog nadšený pro koncil nebyl hypotézou limbu přitahován ani nevystoupil na její obranu. Avšak ani mezi teology, kteří nejvíce želeli toho, co se s věroučnou soudržností církevního poselství spásy děje, nebyl limbus příliš hájen – nebo dokonce zmiňován.² Limbus jednoznačně odmítali i další nesporně pravověrní teologové, především Joseph Ratzinger. I v knize, která mu zajistila pověst pevného obhájce církevní ortodoxie, toto učení otevřeně popřel. „Limbus se nikdy nestal článkem víry. Já osobně – a teď více než kdy jindy mluvím jako teolog, a ne jako prefekt

Kongregace pro nauku víry – bych tento pojem nechal padnout, neboť byl vždy jen teologickou hypotézou.“³

Tyto pochybnosti očividně sdílel i Jan Pavel II., protože jako první papež nařídil Mezinárodní teologické komisi jmenované papežem, aby tuto otázku zkoumala. Po jeho smrti papež Benedikt XVI. komisi požádal, aby v práci pokračovala. Ta nakonec uveřejnila svou zprávu s papežským schválením 19. ledna 2007.⁴

Ať už si o této zprávě myslíme cokoliv, skutečnost, že byla objednána a později uveřejněna s papežským schválením, ukazuje na skutečnost vývoje, který byl – jak ukáží – způsobený slepou uličkou, která nutně vznikla na základě průběhu vývoje v jiných oblastech. Byla to ostatně tato slepá ulička, která pobídla dva papeže, Jana Pavla II. a Benedikta XVI., aby otázku znovu otevřeli. Důkladná analýza historie tohoto problému kromě toho také ukáže, proč se ani otázka eschatologie nemůže vyhnout vývojovým zákonitostem, které ovlivňují také ostatní křesťanská dogmata.

Jelikož tento článek není plnohodnotnou monografií, může jen zdůraznit čtyři klíčové milníky v této debatě: 1. Augustinovo odmítnutí naděje na věčný život pro nepokřtěné děti jakožto nebezpečně pelagiánská inovace; 2. zmírnění nekompromisních Augustinových závěrů většinou středověkých teologů jejich vlastní představou bezbolestného limbu; 3. jansenistické odmítnutí této zmírňující hypotézy; 4. a konečně útok jezuitského kardinála Henriho de Lubaca na pojetí „čisté přirozenosti“, což učinilo (za předpokladu, že jeho argumentace je přesvědčivá) představu limbu ještě problematičtější, než byla předtím.

Až touto poměrně krátkou *tour d'histoire* projdu, ukáže se, že jak hypotéza limbu, tak její odmítnutí v sobě mají určité „antinomie“, termín proslavený Immanuel Kantem v závěru jeho *Kritiky čistého rozumu* a odkazující ke skutečnosti, se kterou se setkáváme jak ve filozofii, tak teologii: Tvrdíte jednu věc, a dějiny brzy dokážou, že důsledky tohoto tvrzení vedou k problému opačnému.

1. Ve svém běžném významu evokuje termín „limbus“ bezbolestné, *soteriologicky neutrální* místo, kde je nepokřtěným dětem odepráno blažené patření, ale jinak netrpí žádným dalším nedostatkem (a dokonce si tento nedostatek ani nutně neuvědomují, zřejmě pod heslem „co oči nevidí, to srdce nebolí“). Ke smůle této hypotézy navrhoval něco velmi podobného také Pelagius, heretik z 5. století, v čemž leží jádro problému od 5. století až k našemu.

Pelagiovo popírání dědičného hříchu mělo vždy jednu velkou slabinu: všeobecnou praxi křtu dětí, která byla v životě církve příliš zakořeněná na to, aby ji mohl zrušit. Proč ale křtít děti, pokud dědičný hřích neexistuje?⁵ Když Pelagius cituje verš, který pravověrní používali k tomu, aby trvali na nutnosti křtu (Jan

3,5: „Pokud se někdo nenarodí z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království.“), věc uznává, pak ale rozlišuje mezi královstvím Božím (ke vstupu do nějž je potřeba křtu) a tím, co nazývá „věčný život“, kterého, jak tvrdí, nepokřtěné děti používají na základě svých nesmrtelných duší.

Pokud „věčným životem“ Pelagius míní *nadpřirozený* věčný život, pak je jeho výklad Janova evangelia zjevně klamný. Možná měl ale na mysli něco jako čistě „přirozený“ věčný život? Pokud s Pelagiem předpokládáme, že dědičný hřích neexistuje, druhá možnost by zřejmě na podobné exegetické obtíže nenarazila. Pro Augustina ale samozřejmě dědičný hřích *existuje*, což automaticky Pelagiovu hypotézu „věčného života“ vylučuje v jakékoli podobě. V Augustinově logice pak ale přichází neblahý obrat: Pokud se nepokřtěné děti netěší věčnému životu, pak jejich údělem musí být věčná smrt:

Jakmile se vypořádal s myšlenkou „věčného života“, byl Augustin připraven chytit Pelagia do pasti. Děti, které zemřou nepokřtěny, jsou z Božího království jistě vyloučeny – a protože pro ně „věčný život“ nepřichází v úvahu, nezbyvá jim nic jiného než věčná smrt. Pelagiáni řešili nyní dilemma. Buď musejí zpochybnit spravedlnost Boží, nebo musejí připustit existenci dědičného hříchu. Bůh nepochybně nezavrhne nevinného. Zavržení nepokřtěných dětí vyžaduje vysvětlení, a jediným vysvětlením je Adamův hřích.⁶

Pokud je ale dědičný hřích skutečný a „ospravedlňuje“ fakt, že Bůh nepokřtěné zavrhne, kam tedy potom jdou? Nepochybně to musí být peklo. Dyer opět výstižně shrnuje Augustinův veskrze logický závěr, nejnekompromisněji vyličený v jeho vlivné *Sermo 294*:

*Augustin využívá své impozantní zběhlosti v Písmu k tomu, aby vyloučil děti z věčného života a království Božího; [...] a tak ve vysoce biblickém jazyce vyličil hrůzostrašný obraz budoucího života nepokřtěného dítěte. Musí čelit Božímu soudu, řekl Augustin; je nádobou smrtelného hříchu, nádobou hanby a je nad ním vynesen Boží rozsudek. Křest je jediná věc, která ho dokáže vysvobodit z království smrti a dáblovy moci. Pokud ho nikdo z dáblov se-
vření nevyvobodí, je snad nějaký div, že musí trpět v plamenech spolu se Satanem? O této věci není pochyb, uzavírá světec, musí jít do věčného ohně s dáblem.⁷*

Je pravda, že v dopise Jeronýmovi vyjadřuje Augustin o tomto závěru určité pochybnosti, což je pochopitelné vzhledem k tomu, jak nekompromisní jeho stanovisko bylo.⁸ Avšak většina jeho spisů se nikdy neodchyluje od tohoto základního závěru – že na konci časů budou pouze dvě říše: po Kristově pravici království Boží, kde se pasou ovce; a po jeho levici království Satana, kde žijí kozlové:

Biblická dichotomie věčného života a věčné smrti se táhne Augustinovými spisy jako ref-rén, [...] [který] rozeznává pouze dvě možnosti, nebe a peklo. [...] Nebohé děti, které zemrou bez křtu, musejí čelit Božímu soudu; a jejich osud patří k tomu nejbolestnějšímu zavržení. Jsou nádobami hanby, nádobami smrtelného hříchu, a hněv Boží plane vůči nim. Křest je jediná věc, která dokáže tyto nebohé děti vysvobodit z království smrti a dáb-logy moci. Pokud je nikdo z ďáblova sevření nevysvobodí, je snad nějaký div, že musejí trpět v plamenech spolu s ním? O této věci není pochyb: půjdou do věčného ohně s dáb-lem.⁹

2. Augustinovo váhání, byť rozpačitě vyjádřeno a všeobecně mylně vykládáno, poskytl pozdějším teologům jistý skromný manévrovací prostor. Skutečná změna však nastala s uvedením Dionysia Areopagity do západní teologie, který defino-val, typicky novoplatónským způsobem, zlo jako privaci. Nepokřtěné děti v tom případě pouze *postrádají* milost ospravedlnění, neudělaly ale nic, čím by si *za-sloužily* trest na základě osobního hříchu. Petr Lombardský tento pohled převzal do svých slavných *Sentencí*,¹⁰ čímž mu zajistil polokanonický status a teologové z něho vyvozovali různé závěry a hypotézy. Místo abych se pouštěl do velkého množství návrhů předkládaných středověkými teology, nechám Dyera, aby nám znovu poskytl jednoduché shrnutí:

V roce 1255 [Tomáš Akvinský] řekl, že děti si svůj ztracený úděl uvědomují, avšak necítí lítost. V roce 1265 řekl, že necítí lítost, protože nemají představu toho, co ztratily. [...] Svátý Bonaventura však nabídl zcela jiný pohled. Děti v limbu, řekl, zakoušejí dokonalou rovnováhu mezi svým vědomím a svými tužbami, díky laskavosti svého Stvořitele. Protože zármutek by znamenal nedostatek rovnováhy, nemůže hrát v životě těchto dětí žádnou roli. Tyto děti se nacházejí na půl cesty mezi blaženými a zavrženými, a tak mají určitý podíl na každém životním stavu. Podobně jako zavržení jsou vyhnáni z nebe; podobně jako blažení neznají zármutek. [...] [Podle Dunse Scota] děti umírají ve stavu osobní ne-vinnosti [zvýraznění autor: Scotus nepopíral dědičný hřích]; božským rozhodnutím tak zůstanou po celou věčnost. Kdyby cítili zármutek nad ztrátou nebe, přišly by o svou ne-vinnost buď reptáním proti Bohu, nebo upadnutím v zoufalství. To je samozřejmě nemožné. Protože zemřely bez osobního hříchu, zůstanou takovými po celou věčnost. Proto nemohou být nešťastné kvůli tomu, čím jsou, nebo co ztratily. Podle Scota nemůže být v limbu nikdo nešťastný. Zármutek, podotýká, je větším trestem než smyslová bolest, protože zasahuje vyšší schopnost, lidskou vůli. Protože jsou děti smyslové bolesti ušetřeny, musejí být logicky osvobozeny od jakéhokoli smutku. Bylo by absurdní předpokládat, že byly ušetřeny lehčího trestu a vystaveny trestu těžšímu.¹¹

3. Pokud se tento pohled jeví jako nebezpečně blízký Pelagiově tvrzení o říši „věčného života“, biskup Cornelius Jansen by souhlasil. Jak napsal ve svém rozsáhlém dvousvazkovém díle *Augustinus*: „Scholastikové, kteří připsali přirozené štěstí nebo bezpečí před věčným ohněm dětem, které umírají nepokřtěné, se odchýlili daleko od Augustinova smýšlení a možná i církve, která pelagiány odsoudila na základě Augustinových zásad.“¹² V tomto názoru neměl Jansen oporu pouze v Augustinovi, ale také, zdá se, v II. lyonském koncilu (1274) a Florentském koncilu (1438–1445), které oba téměř identickými slovy učily, že „duše těch, kteří zemrou ve stavu smrtelného hříchu nebo *jen v hříchu dědičném*, okamžitě sestupují do pekla, ačkoliv *trpí* rozdílnými tresty“.¹³

Debata na toto téma se komplikuje (jako by už tak nebyla dost komplikovaná) překrývajícími se tvrzeními jansenistů, jezuitů a augustiniánů (míněni členové řeholního řádu založeného sv. Augustinem, ke kterému kdysi patřil i Martin Luther). „Jansenisté limbus popírali a jeho jezuitské zastánce obviňovali z pelagiánství.“ Při vyvracení těchto tvrzení jezuitští teologové často zacházeli ve svých útocích na jansenisty tak daleko, že „rozhněvali augustiniány, kteří pak vystoupili na obranu svého patrona“.¹⁴ Do této nehezké a celkem nekonstruktivní pŕŕtky¹⁵ zasáhlo několik papežů, kteří jednak potvrzovali pravověrnost augustiniánů, kteří limbus popírali, ale také odsuzovali jansenistické tvrzení, že jezuitské hájení limbu je implicitně pelagiánské.¹⁶

Mohlo by se zdát, že jezuitská obrana bezbolestného limbu je v rozporu s koncily v Lyonu a Florencii, citovanými výše, které jasně počítaly s nějakým druhem trestu. To ale nebyl názor Pia VI., který odsoudil jansenistickou Pistojskou synodu (1786) ve své bule *Auctorem fidei*, vydané v roce 1794 (tato obrana jezuitského stanoviska přišla paradoxně během let jejich utlačování, tudíž mohou být jen stěží obviňováni z toho, že by nepatřičně ovlivnili její formulaci). Vzhledem k tomu, že dřívější papežové zprostili augustiniány nálepky heretiků za to, že popírají limbus ve prospěch skutečného utrpení nepokřtěných dětí v pekle, mohl Pius těžko žádat, aby se hypotéza limbu stala závaznou vírou. Pistojská synoda ale zašla příliš daleko, protože otevřeně tvrdila, že limbus je součástí pelagiánské hereze – a to, prohlásil Pius, je omyl a zároveň urážka velkého množství katolických teologů, včetně – což bylo pro jansenisty nemilé – téměř každého středověkého teologa, který se tématu chopil.¹⁷ (Pius zde možná se steskem vzpomínal na jezuitu, kteří už nebyli k dispozici, aby bránili papeže proti útokům antiklerikálních jakobínů vzešlých z Francouzské revoluce, kteří nyní rychle postupovali.)

Tím však celý příběh nekončí. Několik papežů po sobě totiž jansenisty odsoudilo za celou řadu jiných herezí, včetně následujících odsouzených tvrzení: všechna díla nevěřících jsou hříšná a ctnost filozofů je pouhou zkažeností

(DS § 1925); Ježíšova smrt nebyla za celé lidstvo (DS § 2005); mimo milost křesťanství existuje pouze zlo (DS §§ 2438, 2440, 2459). Tato tvrzení mají zřejmé důsledky pro představu limbu, protože pokud pohané mohou být (teoreticky) spaseni, proč pak také ne jejich malé děti, jejichž jediným „hříchem“ bylo, že zemřely dřív, než dosáhly věku rozumu, ve kterém možná mohly učinit stejně spásné rozhodnutí jako jejich rodiče?

4. Souběžně s touto debatou o limbu probíhala debata týkající se „čisté přirozenosti“. Pokud uznáváme, že Bůh nás všechny stvořil s vrozenou touhou po společenství s ním, neznamená to z jeho strany „závazek“ zaručit nám také naplnění této touhy, protože nás stvořil *ke* společenství se sebou? Nepodrývá ale na druhou stranu tento „závazek“ představu zdarma udělené milosti, která říká, že Bůh není nijak zavázán zaručit to, co dává zcela podle své libosti? Z toho vyplynul pojem „čisté přirozenosti“, který byl, jak všichni připouštěli, čistě *teoretickým* rozlišením, vytvořeným výhradně k tomu, aby bránil představu zdarma udělené milosti. Co se však *de facto* stvoření týče, Augustin sám říká: „Nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě.“ A neříká Tomáš Akvinský, že „každý stvořený intelekt *přirozeně* touží nazírat Boží *podstatu*“ (ScG, kniha III, kap. 57)?

Jde samozřejmě pouze o jednu větu z širokého moře Tomášových spisů – a mnoho jiných tomistů tento bod zpochybňuje a cituje další texty.¹⁸ Nemohu zde k této debatě zaujmout stanovisko. Všechno, co chci říci, je, že *pokud* má Henri de Lubac ve své knize *Tajemství nadpřirozenosti* pravdu, potom z toho nevyhnutelně vyplývá tento závěr:

*Touha [po Bohu], která ve mně je, totiž není nějakou „náhodou“. Není důsledkem osobitosti, potenciálně změnitelné, mé individuální existence nebo historické nahodilosti, jejíž efekt je více či méně pomíjivý. [...] Je ve mně jako důsledek mé příslušnosti k lidstvu, jaké je, lidstvu, které je, jak říkáme, „povoláno“. Boží povolání je totiž konstitutivní. Moje konečnost, kterou tato touha vyjadřuje, je vepsána do jádra mé bytosti, jak ji do tohoto univerza postavil Bůh. A z Boží vůle nyní nemám jiný skutečný cíl, který by byl mé přirozenosti skutečně stanoven nebo v jakékoli podobě předložen k mému svobodnému souhlasu, než „vidět Boha“.*¹⁹

Tento závěr nás, na základě stejné nevyhnutelné logiky, přivádí zpět ke konečnému eschatonu, který rozeznává pouze nebe a peklo a nedává žádný prostor limbu:

Říká se, že možná existoval svět, ve kterém tížádost lidského rozumu, aniž bychom však nutně vyloučili jakoukoli jinou touhu, byla omezena na nějakou nižší, čistě lidskou

bláženost. Samozřejmě to nepopírám. Pokud to ale řekneme, musíme připustit – a skutečně to také automaticky tvrdíme –, že to není případ našeho světa tak, jak ho známe. [...] [Tudíž] „touha vidět Boha“ nemůže být neustále zklamávána, aniž bychom tím bytostně netrpěli. Popřít to znamená podkopat celou svoji víru. Není to totiž ve skutečnosti definice „bolesti zauržených“? Z toho vyplývá – alespoň jak se zdá –, že mě dobrý a spravedlivý Bůh sotva může zklamat, pokud se od něj, svou vlastní chybou, úmyslně neodvrátím. Neko-nečný význam touhy, kterou do mě můj Stvořitel vložil, je tím, co konstituuje nekonečný význam dramatu lidské existence.“²⁰

Nemáme zde prostor, abychom tuto nanejvýš komplexní debatu rozhodli.²¹ Pouze chci ukázat, kolik teologických předpokladů je ve hře, když teologové diskutují o eschatonu co do jeho vztahu ke svátostem, milosti, svobodné vůli a hříchu (jak dědičnému, tak osobnímu). Představa limbu v určitém smyslu sloužila, protože toto téma je stále ještě nevyřešené, jako jakési nouzové řešení, vyžádané výcho-disko, protože se zdá, že pravdu úplně nemá ani Augustin, ani Pelagius. Pelagius byl odmítnut celkem snadno, ale měl správnou odpověď Augustin, když tvrdil, že všichni novorozenci jsou nádobami smrtelného hříchu zasluhujícími peklo, pokud se jejich rodičům nepodaří dorazit ke křtelnici dřív, než dítě zemře na vrozenou vadu nebo kvůli nehygienické péči porodní báby?

Mezinárodní teologická komise zde zřetelně popírá Augustinovu autoritu, když poukazuje na hlavní nedostatek jeho argumentace: „Každý člověk je totiž Adam,“ řekl, „jako v těch, kdo uvěřili, je každý člověk Kristus, protože jsou Kris-tovými údy.“²² Jak si komise správně všímá, převrací to pohled zanechaný nám zjevením: „V mnoha tradičních interpretacích hříchu a spásy (a také limbu) se kladl důraz spíše na solidaritu s Adamem než na solidaritu s Kristem, nebo se alespoň restriktivně vymezoval způsob, jakým se lidské bytosti těší ze solidarity s Kristem.“ (§ 91) Jinými slovy celá tato debata byla vedena na základě nahlížení problému limbu – tak jak stál – opačným koncem dalekohledu:

Přejeme si podtrhnout, že solidarita lidstva s Kristem, nebo přesněji solidarita Krista s lid-stvem, musí mít vrch nad solidaritou s Adamem. Právě z tohoto hlediska je třeba přistupo-vat k tématu údělu dětí, které umírají bez křtu. (§91)

Tradiční pozice říká, že pouze prostřednictvím svátostného křtu se dětem dostává solida-rity s Kristem, a tak mají přístup k patření na Boha. V případě, že jim není udělen křest, by měla převládnout solidarita s Adamem. Můžeme si však položit otázku, jakým způsobem by se tato teorie proměnila, kdybychom postavili na první místo naši solidaritu s Kristem, přesněji solidaritu Krista s námi. (§ 93)

Dalším bodem, který je třeba zmínit, je, že před zahajovacím shromážděním II. vatikánského koncilu někteří biskupové koncilní otce požádali, aby oficiálně prohlásili, že nepokřtěné děti jsou navěky zbaveny blaženého patření. Tento návrh byl však zamítnut, protože velmi mnoho jiných biskupů dosvědčilo, že tento pohled *neodpovídá víře lidu*.²³ A díky Bohu, že byl zamítnut, protože by znemožnil velmi mnoho jiných tvrzení, která koncil vyslovil o ekumenismu a světových náboženstvích (a dokonce ateismu), zvláště prohlášení, že všechny lidské bytosti byly stvořeny s tímto lidstvím, které na sebe vzal sám Kristus, takže každý žije v nějakém vztahu s ním (*Lumen gentium*, § 16; viz Kol 1,15–18). Avšak vzhledem ke skutečnosti, že tím koncil deklaroval naši primární a univerzální solidaritu s Kristem, učinil otázku limbu ještě problematičtější: To, co bylo koncilním odmítnutím poslat nepokřtěné děti do limbu umožněno, podkopává limbus samotný, jakmile byla vyhlášena přednost Krista před Adamem.

Jak je to tedy s nutností křtu? Řešení této hádanky, říká zpráva Mezinárodní teologické komise, spočívá v nahlédnutí spásy jako sociální záležitosti (§ 96), což explicitně učí II. vatikánský koncil (*Gaudium et spes*, § 12). Osobně bych šel ještě dál a řekl, že spása není jen sociální, ale ještě více *kosmickou* a *fyzickou* záležitostí: „Víme přece, že až dodnes veškeré tvorstvo sténá v porodních bolestech. A není samo: i my, kteří máme prvotiny Ducha, také my v nitru sténáme v očekávání vykoupení svého těla.“ (Řím 8,22–23)

Co tuto debatu o limbu a nepokřtěných dětech tolik „začarovalo“, je fakt, jak malá pozornost byla věnována tvrzení sv. Pavla, že křtem jsme pokřtěni do *těla* Kristova. Když slyšíme reakci některých lidí na vatikánské vyjádření k limbu „Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné“, člověk by mýsl, že křest je něco jako nebeská životní pojistka, která má význam pouze pro příjemce, ale nemá žádný význam pro tělo kosmu (a jistě jde o bezcennou nabídku, pokud je znehodnocena tím, že nepokřtění se do nebe dostanou také!). V tomto kontextu opět vzpomínám na bystrý vhled Johna A. Robinsona v jeho studii z pavlovské antropologie *Tělo*, která začíná tímto důležitým (a často přehlíženým) postřehem:

Lze bez nadsázky říci, že představa těla tvoří klíčový bod Pavlovy teologie. Ve svých těsně propojených významech spojuje slovo sóma [tělo] všechna jeho velká témata. Jsme vysvobozeni z těla hříchu a smrti; jsme spaseni Kristovým tělem na kříži; jsme včlenění do jeho těla – církve; toto společenství je živeno jeho tělem v eucharistii; jeho nový život se musí projevit na našem těle; jsme předurčení ke vzkříšení tohoto těla podle podoby Kristova oslaveného těla. Jsou zde, s výjimkou učení o Bohu, zastoupeny všechny hlavní články křesťanské víry – učení o člověku, hříchu, vtělení a vykoupení, církvi, svátostech, posvěcování

*a eschatologii. Sledovat jemné souvislosti a vzájemné vazby mezi různými významy slova sóma znamená uchopit nit, která se táhne spleť Pavlova myšlení.*²⁴

Ačkoliv učení či spíše hypotéza o limbu sotva zaujímá v hierarchii pravd vyřčených II. vatikánským koncilem vysoké místo, dějiny debaty na toto velmi sporné téma tu zdůrazňují skutečný vývoj. Posun od Augustinových *Sermo 294* a *Contra Julianum* k „Naději na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné“ Mezinárodní teologické komise nevyhnutelně ukazuje vývoj v praxi. Možná nejvýznamnější ukazatel nutnosti tohoto vývoje pochází z pozoruhodného rozlišení, provedeného zprávou Mezinárodní teologické komise:

Souhrnně: torzení, že děti, které umírají bez křtu, jsou vyloučeny z blaženého patření, bylo po dlouhou dobu společným učením církve, což je ale něco jiného nežli víra církve. Teorii, která říká, že vyloučení z blaženého patření je jediným trestem těchto dětí a že netrpí žádný jiný trest, je třeba hodnotit jako teologické mínění, a to navzdory jejímu dlouhotrvajícímu rozšíření na Západě. Specifická teologická teze o „přirozené blaženosti“ náležející těmto dětem rovněž představuje teologické mínění. (§ 40, zvýraznění autor)

Zda, jak a do jaké míry toto rozlišení mezi učením a vírou církve hraje roli také v debatě o pekle, bude nyní těžištěm další části tohoto článku.

Peklo a jeho vývoj

Ačkoli peklo jistě zaujímá v hierarchii pravd vyšší místo než limbus (jedním důvodem je, že existence pekla není pouhou „hypotézou“, ale stanoveným učením), neznamená to, že církevní chápání pekla v ekonomii spásy není předmětem vývoje, jak je možné snadno vidět na několika letech, která dělí sv. Tomáše Akvinského (1225–1274) od Danta Alighieriho (1265–1321). Kvůli své pověsti svrchované křesťanského básníka (kdo mohl být více středověký, katolický a pravověrný?) a navzdory obřím úspěchu *Božské komedie* hned po jejím bezprostředním vydání byl Dante nezdědka svými současníky nahlížen jako heretik. Ne každý, ličí Peter Hawkins, velebil Florentána jako „božského“:

Někteří klerikové hřímali ze svých kazatelen proti Dantovu blouznění. Dominikán Guido Vernani šel tak daleko, že Danta zavrhl coby „nádobu ďáblovu“ a „člověka, který napsal ve verších mnoho pošetilých věcí, mnohomluvného solipsistu, který podvodně svádí nejen lidi s chorou myslí, ale také horlivé k tomu, aby neviděli spásnou pravdu.“²⁵

Jinde Hawkins zmiňuje florentského biskupa z konce 14. století Antonina, který celé Dantovo vidění odmítl se slovy „nic než poezie“.²⁶

Znepokojení, které Dante mezi svými současníky vyvolal, jistě mnoho vypovídá o stavu italské církve ve 14. století. Svou roli nepochybně musely sehrát Dantovy vášnivé útoky na jisté papeže a biskupy, které neváhal umístit do pekla. Avšak největší z jeho „herezí“ jistě bylo, že umístit některé pohanské a muslimské (!) osobnosti do limbu, a ne do pekla. Víme, že to představuje změnu, protože v *De veritate* tvrdí Tomáš opak: „Augustin říká, že žádostivost pocházející z dědičného hříchu činí děti schopnými zakoušet žádostivost, zatímco dospělí tak skutečně jednají. Je totiž nepravděpodobné, aby se někdo, kdo je dědičným hříchem nakažený, nepoddával žádostivosti hříchu skrze svůj souhlas s ním.“²⁷ Dante tedy zavádí novoty, když bagatelizuje roli ohně ve věčném trestu, čehož si všímá jeden z jeho anglických překladatelů, Anthony Esolen:

Čtenáři budou možná nejdříve překvapeni, jak málo ohně v Dantově pekle je. Je to proto, že význam ohně je [pro Danta] s trestem za většinu hříchů neslučitelný. Méně významní portrétisté věčného zatracení se na oheň zaměřovali z jasných důvodů: oheň je takto často (i když rozhodně ne výhradně) používán v Písmu, a také bolí. Avšak Dante, beroucí v potaz rudé nebe nad hlavou, přirozenost ohně stoupat vzhůru, čilost plamene a samozřejmě takové biblické pasáže jako „Náš Bůh je totiž stravující oheň“ (Žid 12,29), nestrpí v pekle nepatřičnou přítomnost tohoto ušlechtilého živlu.“²⁸

„Inovace“, jako jsou tyto, se možná nezdají být velké – avšak velký není ani počet let, který Tomáše od Danta dělí. Co tedy můžeme o vývoji učení o pekle během všech staletí tradice a učení církve říci? Nesoustředím se zde ani tak na otázku obyvatel pekla, jako spíš na otázku Kristova sestupu do něj, tedy učení, které je obzvláště významné (a kontroverzní) v teologii Hanse Urs von Balthasara, které ovšem také důležitým způsobem poznamenává teologii Josepha Ratzingera/papeže Benedikta XVI. Má *tour d'histoire* musí být opět stručná, myslím ale, že – podobně jako u pojednání o limbu výše – její stručnost poslouží ke zdůraznění důležitých bodů vývoje více než obsáhlá monografie („vidět pro stromy les“ a podobně).

Vzhledem k jeho důležitosti pro vymezení pojmů v debatě o limbu bude možná nejlepší začít v souvislosti s Kristovým sestupem do pekel opět Augustinem. Ve svém slavném *Dopise 164* biskupu Evodiovovi, který se ukázal jako rozhodující pro pozdější středověkou diskuzi o tomto tématu, Augustin přiznává svou zmatenost v učení, v neposlední řadě kvůli svým názorům na dalekosáhlé účinky dědičného hříchu. Když uvažuje nad verši z Prvního listu Petrova, že po své smrti Kristus

„odešel kázat duchům ve vězení, těm, kteří kdysi odmítli uvěřit“ (3,19–20), důsledkem čehož „byla radostná zvěst ohlášena i mrtvým, aby poté, co byli v těle souzeni podle lidí, žili v duchu podle Boha“ (4,6), dochází Augustin k tomuto důležitému závěru:

Kdyby proto Písmo svaté řeklo, že Kristus po smrti přišel do Abraháмова klína, aniž by jmenovalo peklo a jeho útrapy, přemýšlím, zda by se někdo odvážil tvrdit, že sestoupil do pekel. Protože ale toto jasné svědectví zmiňuje peklo i jeho útrapy, nedokážu přijít na jiný důvod věřit, že tam Spasitel přišel, než že vysvobodil duše z jejich utrpení. Stále si nejsem jistý, zda spasil všechny, které tam našel, nebo některé, které pokládal za hodné této milosti. Nepochybují však, že byl v pekle a že tuto přízeň prokázal těm, kdo byli pohlaceni utrpením.²⁹

Tam, kde Augustin vyslovuje své *dubium* ohledně soteriologického rozsahu Kristova sestupu, přinejmenším Cyril Alexandrijský nijak nepochybuje. V jednom ze svých velikonočních kázání říká, že v důsledku Kristova sestupu byl ďábel ponechán zcela samotný ve vypleněném pekle, trucující v koutě jako vzpurný školák: „Když totiž Kristus zničil peklo a otevřel neprůchodné brány zesnulým duším, nechal tam ďábla opuštěného a osamělého.“³⁰ Názory mezi otci na počet vysvobozených se samozřejmě velmi různí, od nejvelkorysejšího, Řehoře z Nissy, po nejskoupějšího, papeže Řehoře Velikého.³¹ Avšak skutečný význam jejich společného učení vyvstává v metafoře, běžně užívané v rané církvi pro vysvětlení vykoupení, totiž rybářského háčku, který Satan polyká: Návnadou je Kristova lidská přirozenost, háčkem je jeho božství a ďábel je oklamán Leviatan, jehož vnitřnosti jsou rozpárány, když spolkně háček. Tento rybářský obraz byl často pozdějšími teology vysmíván, protože implikuje, že Satan měl „právo“ na všechnu ostatní „návnadu“ (tj. nás) a musel být „oklamán“, aby byl pobídnut spolknout Kristovo božství. Mají možná pravdu, ale soustředit se na lidovou naivitu obrazu znamená nepochopit jeho skutečný smysl: že Satanovo království může být zničeno pouze tehdy, když Boží moc pronikne do podsvětí a zničí ho *zevnitř*.

Tento motiv dobytí zevnitř je jistě smyslem Ježíšovy předpovědi vlastní smrti a sestupu do pekel, když svůj osud přirovnává k Jonášovi v „břiše mořské obludy“ (Mt 12,40) a tvrdí, že nikdo nemůže vyloupit dům silného muže, pokud napřed nepřemůže a nespáží majitele domu (Mt 12,29) – a poté, co tento úkol na Bílou sobotu dokončil, může po svém zmrtvýchvstání říci: „Živoucí; byl jsem mrtev, a hle, jsem živ na věky věků a v rukou mám klíče od Smrti a od Podsvětí.“ (Zj 1,18)

Avšak otázkou, která bude tradici zajímat, není ani tak skutečnost sestupu, jako spíš to, *jak* Kristus „siláka“ zla přemohl. Pozorujeme zde určitý vývoj, zvláště na Západě, kde byla spojitost mezi utrpením a vykoupením obzvláště silná. Tato

spojitost byla však formulována také, byť zárodečně, na Východě, jak to výstižně shrnuje Jaroslav Pelikan:

Ježíšova slova v Matoušovi 12,29 znamenala, že Satan bude spoután přesně těmi řetězy, kterými spoutal člověka, a bude uvězněn. V parafrázi tohoto úryvku Irenej řekl: „[Kristus] bojoval a zvítězil – byl totiž člověkem bojujícím za otce a svou poslušností zcela odstranil neposlušnost. Spoutal silné, osvobodil slabé, a tím, že zničil hřích, obdaroval své stvoření spásou.“ Z toho [Irenejova tvrzení] je zřejmé, že nejen Kristovo zmrtvýchvstání, ale zvláště také jeho utrpení a smrt spadaly do líčení spásy coby Kristova vítězství nad nepřáteli člověka. Jinou událostí, která byla někdy s tímto vítězstvím spojována, byl sestup do pekel. [...] Až na Západě získal tento sestup věroučný status jeho zařazením do konečného textu Apoštolského vyznání víry, což nebylo dříve než v roce 370. Do té doby však západní teologie vykládala vykoupení jako obět a stále více jako akt zadostiučnění, nabídnutý Kristovou smrtí. [...] Coby „sestup do pekel“ hrála tato událost významnou roli v umění i církevním učení, ale teprve ve středověku a během reformace se stala předmětem dogmatické debaty.³²

V této debatě vyslovuje Tomáš Akvinský důležitou myšlenku, která později začne získávat stále větší převahu, zvláště v mystické tradici. Ve svém *Výkladu Vyznání víry* (napsaném v posledním roce jeho života) Tomáš vysvětluje slavnou větu Kréda o sestupu do pekel takto: „Kristus sestoupil s [lidskou] duší do pekel ze čtyř důvodů. Zaprvé, aby podstoupil celý trest za hřích a odčinil [*expiaret*] tak celou vinu.“³³ Jakmile Tomáš výslovně pojmenovává souvislost mezi výkupným utrpením a sestupem, někteří mystikové začínají čím dál častěji hovořit o zkušenostech svých vlastních duší s peklem (takříkajíc „*cum animis eorum*“), nejvýznamněji samozřejmě sv. Jan od Kříže, ale také sv. Anděla z Foligna³⁴ a sv. Růžena z Limy.³⁵

Než abych pokračoval tímto způsobem,³⁶ chci raději dovést tento motiv k jeho zřejmému vyvrcholení v pozoruhodné autobiografii sv. Terezie z Lisieux *Dějiny duše*, kde autorka líčí, jak dospěla k tomu, že se *dobrovolně* přihlásí do pekla:

Jednou večer, když jsem nevěděla, jak říci Ježíši, že ho miluji a jak toužím, aby byl všude milován a oslavován, myslela jsem s bolestí na to, že se mu z pekla nemůže nikdy dostat ani jediného úkonu lásky. Tehdy jsem řekla Pánu Bohu, že pro jeho radost bych souhlasila s tím, abych byla pohroužena do pekla, jen aby byl i na tomto místě rouhání věčně milován...³⁷

Zůstalo úkolem některých teologů 20. století uvědomit si, že osoby Trojice mohou sotva být ve své touze nalézt lásku v pekle, kde je láska odmítána, méně velkorysé než maloměstská francouzská adolescentka. Nejviditelnějším zastáncem názoru, že na Kristově sestupu do pekla se plně podílí celá Trojice, je samozřejmě Hans

Urs von Balthasar, který navazuje na všechny dosud citované autory a pak připojuje čtyři hlavní motivy z tradice, aby vytvořil svůj vlastní výklad sestupu: Pavlovu soteriologii, patristický výklad Kristova vylidnění pekla, christologii Maxima Vyznavače a středověké rozlišení mezi Trojicí imanentní a ekonomickou. Avšak co se zvláštní souvislosti, formulované už Tomášem, mezi výkupným utrpením a Kristovým sestupem do pekla týče, není Balthasar mezi svými soudobými kolegy zdaleka osamocený. Sám cituje Jeana Daniéloua, Maurice Blondela a mnoho francouzských exegetů, kteří s ním (a Tomášem) v tomto bodě souhlasí.³⁸ Avšak nejdůležitějším jeho spojencem v tomto theologúmenu se samozřejmě ukáže být Joseph Ratzinger, jehož kariéra vykazuje pozoruhodnou konzistentnost, pokud jde o otázku souvislosti mezi Kristovým zástupným, výkupným utrpením a jeho sestupem do pekla. Už ve svém *Úvodu do křesťanství* (původně vydaném v Německu v roce 1968) má budoucí papež na srdci toto:

Musíme se ještě ptát, jak má vypadat klanění v hodině naší temnoty? Může být něčím jiným než voláním z hlubiny společně s Pánem, „který sestoupil do pekla“ a uprostřed opuštěnosti Bohem vztyčil Boží blízkost? [...] Tak opět stojíme u našeho výchozího bodu, u článku víry o sestoupení do pekla. Tento článek tedy říká, že Kristus prošel branou naší nejzazší samoty, že svým utrpením vstoupil do této propasti naší opuštěnosti. Kde už nás nedokáže zastihnout žádný hlas, tam je On. Tím je peklo překonáno, či přesněji: Smrt, která předtím byla peklem, peklem už není. Obojí už není totéž, protože uprostřed smrti je život, přebývá zde láska. Peklem je už jen záměrné uzavírání sebe sama anebo, jak říká Bible, druhá smrt (například Žj 20,14). Umírání už není cestou do mrazivé samoty, brány šeuolu jsou otevřené.³⁹

Ve své knize *Eschatologie* z roku 1977 vede profesor dogmatické teologie (kterým tehdy stále ještě byl) souvislost mezi Kristovým utrpením v pekle, zkušenostmi mystiků a obnovenou *teologií* sestupu dokonce ještě explicitněji:

Odpověď [na tajemství zla] je skryta v temnotě Ježíšova sestupu do šeuolu, v protřpčné noci jeho duše, do které nedokáže dohlédnout žádný člověk – nanejvýš potud, pokud jde v trpící víře do této temnoty s Kristem. Tak získalo slovo peklo v dějinách satyckých hlavně v posledních staletích, u Jana od Kříže, ve zbožnosti Karmelu a obzvlášť opět u Terezy z Lisieux, zcela nový význam a zcela novou formu. Není pro ně ani tak hrozbou, kterou vysílají proti ostatním, ale spíše výzvou protřpět společenství s Kristem v temné noci víry právě jako společenství s temnotou jeho sestupu do noci; přiblížit se tak Pánovu světlu, aby sdíleli jeho temnotu a sloužili spáse světa tak, že zanechávají svou spásu pro jiné. V takovéto zbožnosti není zrušeno nic z hrozných skutečností pekla; je tak reálná, že sahá

*do vlastní existence. Je možno se jí vzepřít jedině nadějí ve spoluprotrpění jejich noci na straně Tého, který celou naši noc přišel protrpět.*⁴⁰

Konečně je zde jeho nedávná kniha, napsaná celá během vykonávání úřadu na Petrově stolci, *Ježíš Nazaretský*, která navazuje na tradiční patristický názor, který vykládá Ježíšův sestup do řeky Jordánu při jeho křtu jako anticipaci jeho sestupu do pekel:

*Ježíšův křest je tedy vykládán jako repetice celých dějin, v níž se uchopuje minulé a předjímá budoucí: vstup do hříchu druhých je sestupem do „inferna“ – nejen, jako u Danta, sestupem přihlížejícím, ale spolu-trpícím, skrze utrpení proměňujícím a proměňujícím vůbec, rozrážejícím dveře hlubin a vtrhujícím do nich. Křest je sestupem do domu zla, bojem se Silným, jenž drží člověka v zajetí (a jak moc jsme my všichni skutečně v zajetí mocností, které s námi bezejmenně manipulují!). Tento Silný, pouhými vlastními silami světových dějin neporazitelný, je přemožen a spoután Silnějším, který jako rovný Bohu na sebe dokáže vzít všechnu vinu světa a protrpět ji – sestupuje ve ztotožnění se s padlými a nic přitom nevynechává. Tento zápas je „obrácením“ bytí, vymáhá si novou strukturu bytí, připravuje nové nebe a novou zemi. Svátost křtu se tak jeví jako udělení účasti na Ježíšově zápase, proměňujícím svět skrze obrat života, který se udál jeho sestupem a vzestupem.*⁴¹

Papež Benedikt však výslovně přiznává, že tyto řádky nepíše jako papež, ale sděluje „pouze“ své vlastní názory *in propria persona*:

*Zajisté nemusím zvlášť zdůrazňovat, že tato kniha není aktem učitelského úřadu, nýbrž pouze a jedině výrazem mého osobního hledání „Hospodinovy tváře“ (srov. Žl 27,8). Každý mi tedy může svobodně odporovat. Prosím čtenářky a čtenáře jen o onu trochu sympatie, bez níž se žádné porozumění neobejde.*⁴²

Nicméně tvrdím, že vývoj zde naznačený není jen legitimní coby soukromý názor jednotlivých teologů, ale také nevyhnutelný. Možná že spojitost mezi Kristovou trpící duší na Kalvárii a jeho sestupem do pekel nikdy nedosáhne statusu neomylného, závazného učení,⁴³ ale mám zato, že se tato souvislost stane (pokud už se tak nestalo) mezi teology konsenzem.

Zřejmě nejlepším způsobem, jak prokázat nevyhnutelnost tohoto konsenzu, by bylo zkoumat následky, které teologii postihnou, je-li tento vývoj *popřen* – nejlepší příklad poskytuje nedávná kniha Alyssy Lyry Pitstickové *Světlo v temnotách*.⁴⁴ V této práci, a ještě více v dizertaci, na které je založena, Pitsticková rezolutně trvá na tom, že Kristova lidská duše nepodstoupila za svého pobytu v pekle žádné

utrpení, ale že šel pouze pozdravit duše starozákonních patriarchů a možná několika pohanů (všimněme si nepřiznaného vlivu Danta v tomto bodě), kteří byli vykoupeni a ve stavu milosti už před Kristovou smrtí. Myslím, že úryvky, které jsem dosud citoval, dostatečně prokazují, že tradice Kristova sestupu do pekel je příliš různorodá na to, abychom připustili tak jednoznačné čtení, jaké nabízí Pitsticková. Skutečná svízel ale nastává, když musí zrušit Tomášovo spojení výkupného utrpení Kristovy duše s jeho sestupem do pekel. Její interpretace je vedena dvěma směry, první z nich se odvíjí asi takto:

Zdá se však, že se zde sv. Tomáš Akvinský odchyluje od církevní liturgie. Ve svém výkladu Apoštolského vyznání Tomáš píše, že prvním důvodem Kristova sestupu do pekel bylo „podstoupit celý trest za hřích a odčinit tak celou vinu“. Pokud má sestup smírnou roli, nemá být potom nutně také záslužný a pokračovat v díle, které Kristus vykonal na kříži? Kdyby byl však Tomáš chápán konzistentně s církví v její liturgické tradici, zdá se, že je potřeba rozlišit mezi Kristovou smrtí jako dokonalým odčiněním, ve kterém dosáhla lidského vykoupení, a Kristovým sestupem do pekel coby smírným natolik, že je bytostně spjatý s oním dokonalým odčiněním.⁴⁵

Protože však jde právě o Balthasarovo (a Ratzingerovo!) stanovisko, nepodařilo se jí zrušit to, co zřejmě pokládá za ohrožení celé své věci. Musí tedy zaujmout druhou strategii, jak je vysvětleno zde:

Jeho duše zasluhovala, aby okamžitě vstoupila do nebe na základě toho, co vykonal. Místo toho však ve své duši sestoupil do limbu. Netrpěl zde však odkladem patření na Boha, protože Kristus měl milost blaženého patření vždy. (V jistém smyslu lze říci, že jeho duše byla v nebi okamžitě po smrti, jak si zasluhovala, do té míry, že radost z nebeské blaženosti, kterou vždy měl, naplnila celou jeho duši potom, co skončilo jeho utrpení na Kalvárii.)⁴⁶

Bohužel pro její závěr zde Pitsticková neinterpretuje pojem blaženého patření *secundum mentem divi Thomae*, který se nikdy nedomníval, že by blažené patření sloužilo jako jakési nebeské anestetikum, ulevující Kristově lidské duši od bolesti, jak lze doložit na mnoha pasážích, ve kterých Tomáš konzistentně tvrdí, že Kristus podstoupil všechno lidské utrpení – samozřejmě ne jednotlivě, protože žádný člověk nemůže vytrpět jak bolest smrti v hořící budově, tak bolest smrti utopením, nýbrž obecně, protože Kristus poznal všechny druhy utrpení.⁴⁷ Tato kompatibilita největšího utrpení s Kristovým vědomím jednoty s Otcem není ani – jakkoli paradoxně to na první pohled vypadá – pouhou teologickou domněnkou,

protože nyní získala věroučný charakter v apoštolském listě Jana Pavla II. *Novo millennio ineunte*, kde papež učí:

Zatímco se ztotožňuje s naším hříchem, opuštěný od Otce se zcela svěříje do Otcových rukou. Jeho oči jsou i nadále upřeny na Otce. Právě pro své poznání a svou zkušenost s Bohem, kterou má jen on, vidí i v tomto temném okamžiku zcela jasně tíhu hříchu a trpí tím. Jen on, který vidí Otce a plně se z něj raduje, až do dna zakouší, co znamená odolávat hříchem jeho lásce. Jeho utrpení, mnohem více než tělesné, je strašnou bolestí duše. Teologická tradice si nemohla nepoložit otázku, jak mohl Ježíš prožívat zároveň hluboké spojení s Otcem, jež je svou podstatou zdrojem radosti a blaženosti, i agónii vrcholící ve výkřiku opuštěnosti. Spoluexistence těchto dvou zdánlivě neslučitelných dimenzí je ve skutečnosti zakotvena přímo v nevypytatelné hlubině jednoty božské a lidské přirozenosti. (§ 26)⁴⁸

Dalším problémem autorčina tvrzení, že Kristus šel od okamžiku své smrti skutečně do nebe, a ne do pekla, je to, že takový názor implikuje, že zavržení jsou už zavržení předtím, než Kristus přišel na svět „pro nás lidi a pro naši spásu“. V jejím čtení tradice ti, kdo byli zavržení před příchodem Krista, zůstávají zavržení, protože Kristus je především nikdy nenavštívil. Katolickým učením je ale právě to, že nikdo není zavržen než na základě soudu Krista samotného, který se plně vztahuje na všechny, kdo se narodili před Kristovým příchodem, skrze jeho sestup do sídla mrtvých:

Sestoupení do pekla je úplné naplnění evangelijní zvěsti o spáse. Je poslední fází Ježíšova mesiášského poslání; je to časově zhuštěná fáze, ale nesmírně rozsáhlá svým skutečným významem: je to rozšíření vykupitelského díla na všechny lidi všech dob a všech míst, neboť všichni, kteří jsou spaseni, se stali účastnými vykoupení.⁴⁹

Veškerý smysl Janova evangelia ale je, že moc soudit byla odevzdána Kristu:

Nebot' Otec nikoho nesoudí; veškerý soud dal Synovi, aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce. [...] Vpravdě, vpravdě vám říkám, přichází hodina – a je to nyní –, kdy mrtví uslyší hlas Syna Božího a ti, kdo jej uslyší, budou žít. Jako totiž Otec má život sám v sobě, stejně tak dal Synovi, aby i on měl sám v sobě život, a dal mu moc konat soud, protože je Syn člověka.⁵⁰

Z tohoto úryvku lze vyvodit dva důsledky. Zaprvé, co se dějin spásy týče, není vůbec možné říci Bohu definitivní „ne“, dokud se Bůh definitivně nezjevil ve své úplné identitě tím, že poslal svého Syna.⁵¹ Zadruhé to znamená, že podsvětí zalidněné mrtvými, narozenými před Kristem, musí zůstat nerozdělené, dokud Kristus

nepřijde, aby své dílo dokončil sestupem do pekel. Jak učí Bible (Zj 20,13–15), peklo nebude definitivní, dokud sem Kristus *skutečně* nesestoupí. Jak k tomuto tématu říká tehdejší kardinál Ratzinger:

Ve skutečnosti jsou „inferi“ [hlubiny, o nichž mluví Apoštolské vyznání] [...], které byly do němčiny nejprve přeloženy jako peklo [Hölle] a později jako říše smrti [Reich des Todes], pouhým latinským ekvivalentem hebrejského slova šeól, označujícího říši mrtvých, kterou si můžeme představit jako jakousi stínovou existenci, existenci i neexistenci zároveň. [...]

Ano, Ježíš zemřel, „sestoupil“ do oněch záhadných hlubin, kam duše přivádí smrt. Vstoupil do krajní samoty, kam nás nikdo nemůže doprovodit, protože „být mrtvý“ znamená především ztrátu komunikace. Je to izolace, kam neproniká láska. V tomto smyslu Ježíš sestoupil „do pekla“, jehož podstatou je právě ztráta lásky, být odříznut od Boha i lidí.⁵²

Není potřeba říkat, že tento stručný přehled teologického vývoje týkajícího se Kristova sestupu do pekel sám o sobě plně neobsáhne – natož ospravedlní – široký teologický pohled Hanse Urs von Balthasara, což by v každém případě vyžadovalo mnohem rozsáhlejší pojednání, než je možné zde.⁵³ Abych však ukázal nevyhnutelnost takové teologie, která bude alespoň přibližně připomínat to, co napsal Balthasar, dovolte mi tuto úvahu uzavřít jeho interpretací následujících veršů sv. Pavla (se zvýrazněním autora):

Každý z nás ovšem dostal svůj díl Boží přízně podle míry, v jaké ho Kristus obdaroval. Proto se říká: „Vystoupil na výšiny a odvedl zajatce, dal dary lidem“ [Žl 68,18]. „Vystoupil“, co se tím míní, ne-li, že také sestoupil do dolních okrásků země? A ten, který sestoupil, je týž, který také vystoupil nade všechna nebesa, aby všechno naplnil. (Ef 4,7–10)

Podle Balthasara Pavlův výraz „všechno“ (*ta panta*) musí opravdu znamenat *všechno*. Nejprve tvrdí, že Ježíšův nárok na to, že je Pravda (Jan 14,6), a ne pouze cesta k pravdě, znamená, že se liší od všech ostatních zakladatelů světových náboženství a filozofií bez výjimky. Jak se to ale může stát, dokud Kristus skutečně „všechno nenaplní“? Zde je jeho interpretace:

Pokud tento nárok platí, musí mít veškerá Pravda váhu, absolutní protiváhu, která nemůže být vyvážena ničím jiným – a protože jde o otázku pravdy, musí být schopna dokázat, že to tak je. Závaží na jedné misce vah [spravedlnosti] musí být tak těžké, že na druhou misku můžete položit všechnu pravdu, co na světě je, každé náboženství, každou filozofii, každou stížnost vůči Bohu, aniž by ho tyto věci vyvážily. Pouze tehdy, je-li to pravda, má dnes

cenu připomínat křesťanství. Kdyby existovalo jakékoli jiné závaží, schopné, být jenom lehce, nadzvednout křesťanskou stranu vah a pohnout touto absolutní protiváhou do sféry relativity, potom by být křesťanem byla věc preference a člověk by ho musel bezpodmínečně odmítnout. Tak či onak by bylo překonáno. Přemýšlet o [tomto druhu relativizovaného křesťanství] jako o něčem větším, než je historická zajímavost, by byla ztráta času.⁵⁴

Velkou ironií této debaty je, že se mnoho liberálních křesťanů distancuje od vykoupení během Kristova utrpení, které prý představuje teologii patriarchátu a zneužívání dětí, zatímco někteří konzervativní katolíci infernalistického ražení odmítají jakýkoli náznak vykoupení v pekle, s laskavým prominutím Akvinského a mnoha dalších, zvláště pak papeže Benedikta XVI. Obě skupiny však nakonec nevyhnutelně skončí u toho, že budou relativizovat Kristův nárok na absolutnost a dělat z něho pouze jednu z dalších cest „k“ pravdě, avšak nikoli Pravdu samotnou.⁵⁵

Na závěr mi dovoluť uvést poznámku, učiněnou Janem Pavlem II. v poselství, které poslal v červnu roku 1988 skupině vědců a teologů, kteří dorazili na papežovo pozvání do vatikánské observatoře, kde poukázal na to, kolik dalšího doktrinálního vývoje může církev v budoucnu očekávat vzhledem k tomu, jak doširoka v čase se zdá tato budoucnost před námi otevírat, vezmeme-li v úvahu objevy v kosmologii:

Jestliže kosmologie starověkého blízkovýchodního světa mohla být očištěna a začleněna do prvních kapitol Genesis, může mít současná kosmologie co nabídnout i našim úvahám o stvoření? Vnáší evoluční perspektiva světlo do teologické antropologie, do významu lidské osoby coby imago Dei, do problému christologie – a dokonce do vývoje církevního učení samotného? Jaké jsou, pokud existují, eschatologické důsledky současné kosmologie, zvláště ve světle ohromné budoucnosti našeho vesmíru?⁵⁶

Mám podezření, že církev sotva začala s úkolem změřit hloubku významu, který se skrývá v Apoštolském vyznání víry. To, co se ještě ukáže být dlouhým příběhem, teprve začalo.

Z anglického originálu „Catholic Eschatology and the Development of Doctrine“, který vyšel v revue *Nova et Vetera* 6, 2008, č. 2, s. 419–446, přeložil Štěpán Sirovátka.

Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY:

1/ Viz zejména GEORGE DYER: *Limbo: Unsettled Question*. New York, Sheed and Ward 1964. Tato kniha byla napsána uprostřed II. vatikánského koncilu, šlo však o stručné populární zpracování Dyerovy dizertace *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*. Mundelein, University of St. Mary of the Lake 1955.

2/ Například REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE OP ve své knize *Life Everslating* (St. Louis, B. Herder Book Co. 1952) zmiňuje limbus pouze jednou (na s. 165) – a tam odkazuje výhradně na *limbus patrum*, kde starozákonní patriarchové očekávali své propuštění z otroctví na Bílou sobotu. GEORGES PANNETON ve své knize *Heaven or Hell* (francouzsky 1955; Westminster, The Newman Press 1965) zmiňuje limbus pouze třikrát (s. 17, 19, 21), pouze první a třetí zmínka odkazují na *limbus infantium*. Skutečnost, že obě tyto knihy byly vydány před II. vatikánským koncilem, je významná, totéž ale platí i po koncilu. Například JOSEPH RATZINGER ve své knize *Eschatologie: smrt a věčný život* (německy 1977; Brno, Barrister & Principal 2008) toto téma nikde nezmiňuje, a jeho mlčení se později změnilo v otevřené popření v knize *O víře dnes* (viz vzápětí níže).

3/ JOSEPH RATZINGER s VITTORIE MESSORIM: *O víře dnes*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 1998, s. 115. Aniž by zastupoval jakýkoli pokoncilní latitudinarismus, kardinál vysvětluje, že přítomnost hereze v církvi páchá velké škody: „Vidíte tedy, že i v takzvané pokoncilní církvi [...] bludaři a bludy – v novém Kodexu [kanonického práva] označované jako zločiny proti náboženství a jednotě církve – existují a že se pamatuje na to, jak před nimi společenství věřících chránit. [...] Z tohoto hlediska je při hodnocení omylu nutno sice chránit práva jednotlivých teologů, ale i práva společnosti.“ (Tamtéž, s. 15)

4/ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE: *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*. Praha, Krys-tal OP 2008.

5/ „Plynulý výklad pelagiánského učení náhle narazil, jakmile došlo na svátost křtu. Jak mohli vysvětlit křest dětí? Pokud by napadli nutnost křtít děti, dostali by se do čelního střetu s všeobecnou praxí té doby. Pokud by na druhou stranu její nutnost uznali, zničili by logiku svého systému, který popíral dědičný hřích.“ DYER: *Denial...*, s. 14.

6/ DYER: *Limbo...*, s. 14.

7/ Tamtéž, s. 14–15. V této úvaze Augustin rozeznává pouze výlučné a zcela binární kategorie pravé a levé: „Rozsudek bude vynesen nad živými i mrtvými; někteří budou po pravici, jiní po levici; žádný jiný úděl neznám.“ AUGUSTIN: „Sermo 294“. IN: *Sermons* III/8 (273–305A). Hyde Park, New City Press 1994, s. 181.

8/ AUGUSTIN: *Epistula 166*, 16 (PL 33:727). Jak ale Dyer upozorňuje, skutečným Augustinovým problémem byla předčasná smrt nepokřtěného dítěte, ne jeho konečný úděl na věčnosti (DYER: *Denial...*, s. 27–28). Ve svém díle *Contra Julianum*, kniha V, kap. 44 (PL 44:809) biskup z Hippa připouští, že je neschopen definovat „quae, qualis, et quanta“ dětského trestu, nepochybuje ale, že budou potrestáni: „Quaecumque autem sine gratia Mediatoris et Sacramento ejus, in quolibet corporis aetate, de corpore exierit, et in poenam futuram, et in ultimo iudicio recepturam corpus ad poenam.“ *Epistula 186*, 16, 5 (PL 33:722).

9/ DYER: *Denial...*, s. 25–26, s četnými citacemi z Augustinových protipelagiánských polemik, z nichž nejostřejší je patrně *Sermo 294* (PL 38:1337): „Qui non in dextra, procul dubio in sinistra; ergo qui non in regno procul dubio in igne aeterno. [...] Ecce exposui tibi quid sit regnum, et quid sit ignis aeternus; ut quando confiteris parvulum non futurum in regno, fatearis futurum in igne aeterno.“ Určující logika je zde vždy buď/anebo.

10/ *Petri Lombardi Episcopi Parisiensis Sententiarum libri quattuor* (Paris, Louis Vivès 1892), jejichž první svazek byl nedávno přeložen do angličtiny jako *The Sentences: Book 1: The Mystery of the Trinity*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2007.

11/ DYER: *Limbo...*, s. 52–54.

12/ CORNELIUS JANSENIUS: *Augustinus seu Doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos & Massilienses*. Paris, Sumptibus Michaelis Soly et Matthaei Guillemot 1641, svazek II, kniha II, kap. 25, s. 181: „longe ab Augustini & fortassis Ecclesiae, quae Pelagianos juxta ejus principia damnavit, mente recessisse Scholasticos, qui parvulis sine baptismo morientibus vel beatitudinem naturalem, vel immunitatem a sensibilibus ignis aeterni poenis tribuerunt.“

13/ DRUHÝ LYONSKÝ KONCIL: „Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas“ (DS 859); FLORENTSKÝ KONCIL: „Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis autem disparibus puniendas“ (DS 1306); zvýraznění autor.

14/ „V diskuzi, která následovala, byly okamžiky, kdy bylo pro některé jezuity obtížné rozlišovat mezi jansenisty a augustiniány a často docházelo k vášnivým obviněním, [...] [což způsobilo] víc škody než užitku.“ DYER: *Limbo...*, s. 76–77.

15/ „Jansenisté nenáviděli jezuity, jezuité jim to opláceli a augustiniáni neměli rádi oboje. Ovzduší bylo plné nedůvěry a mistry i pomluv. Jezuité byli pranýřováni coby pelagiáni, augustiniáni coby jansenisté a jansenisté, celkem oprávněně, coby heretikové.“ DYER: *Limbo...*, s. 81.

16/ Mělo by však být zdůrazněno, že hranice této debaty nebylo vždy možné uhlédnět rozčlenit podle řeholních řádů. Jedním z prvních teologů, kteří odmítli scholastickou představu bezbolestného limbu ve prospěch Augustina, byl totiž francouzský jezuita Denis Petau, a jedním z objektivnějších augustiniánů byl Henry Noris (navzdory anglickému jménu italský augustinián). Pro podrobnosti k této mimořádně komplikované debatě viz DYER: *Denial...*, s. 83–107.

17/ Jak zpráva Mezinárodní teologické komise o limbu správně podotýká (§ 38), *Auctorem fidei* „nepředstavuje dogmatickou definici existence limbu. Daný text se omezuje na to, že odmítá jansenistické obvinění, podle něhož by ‚limbus‘, jak o něm učili scholastičtí teologové, byl identický s ‚věčným životem‘, který slibovali starověcí pelagiáni nepokřtěným dětem. Pius VI. neodsoudil jansenisty za to, že negovali existenci limbu, nýbrž za to, že podle jejich mínění obhájci limbu upadají do pelagiánského bludu. Když Svatý stolec hájil svobodu katolických škol na předkládání různých řešení ve věci údělu nepokřtěných dětí, bránil společné učení jako přijatelnou a oprávněnou alternativu, aniž by ho přijímal za vlastní učení.“

- 18/ Nedávno např. RALPH McINERNEY: *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, Catholic University of America Press 2006, s. 69–90.
- 19/ HENRI DE LUBAC: *The Mystery of the Supernatural*, úvod David L. Schindler. New York, Crossroad 1998, s. 54–55, zvýraznění autor.
- 20/ Tamtéž, s. 54.
- 21/ Ačkoliv schvaluji základní de Lubacovo stanovisko, jak jsem se o to pokusil v EDWARD T. OAKES: „The Paradox of Nature and Grace“. IN: *Nova et vetera* 2006, č. 4, s. 667–695. Smím dodat, že debata o čisté přirozenosti již byla rozhodnuta II. vatikánským koncilem? „Zvlášť významně je důstojnost člověka založena v jeho povolání ke společenství s Bohem. [...] Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch Svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“ (*Gaudium et spes*, §§ 19, 22) I kdybychom přijali (vysoce diskutabilní) tvrzení, že de Lubac Tomáše nesprávně vyložil, církevní učení nyní důrazně hlásá pravdu, že *de facto* veškeré lidstvo je Bohem povoláno ke společenství s ním – že povolání skutečně zakládá vlastní lidskou důstojnost, o které se vždy mělo za to, že vyrůstá z lidské přirozenosti. *Roma locuta, causa finita*.
- 22/ AUGUSTIN: *Enarrationes in Psalmos* 70, kniha II, kap. 1 (PL 36:891): „Omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt, omnis homo Christus, quia membra sunt Christi.“ Citováno dle zprávy MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÉ KOMISE: op. cit., pozn. 123.
- 23/ Pro zmínku o této námitce viz zprávu Mezinárodní teologické komise o limbu, § 96.
- 24/ JOHN A. T. ROBINSON: *The Body: A Study in Pauline Theology*. London, SCM Press 1952, s. 9.
- 25/ PETER S. HAWKINS: *Dante: A Brief History*. Oxford, Blackwell 2006, s. 27; citace z Vernaniho IN: *The Dante Encyclopedia*, ed. RICHARD LANSING. New York, Garland 2000, s. 855.
- 26/ PETER S. HAWKINS: *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination*. Stanford, Stanford University Press 1999, s. 316, pozn. 27.
- 27/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Disputed Questions on Truth*. Chicago, H. Regnery 1952–1954, q. 28, a. 3 ad 4. Avšak je pravda, že tato pasáž je v jistém rozporu s jinými pasážemi, kde se Tomáš zdá být otevřenější přinejmenším vůči možnosti spásy pohanů; viz *ST II–II*, q. 2, a. 7, ad 3. Chci jen podotknout, soudě podle některých tehdejších reakcí, že Dante byl nahlížen jako nebezpečný inovátor a odmítán z tohoto důvodu: Jak se jednou pohanům a muslimům umožní, aby se po vtělení dostali do nějaké verze předkřesťanského limbu *patrum*, kdo ví, co by následovalo?
- 28/ ANTHONY ESOLEN: předmluva k Dantově *Peklu* IN: *Dante's Inferno*. New York, The Modern Library 2003, s. xvii–xviii.
- 29/ AUGUSTIN: „Dopis 164 „Evodiovi““. IN: *Saint Augustine: Letters*, svazek III. New York, Fathers of the Church, Inc. 1953, s. 386. Též: „Kdo pak kromě nevěřícího popře, že Kristus byl v pekle?“ Tamtéž, s. 383.
- 30/ CYRIL ALEXANDRIJSKÝ: 7. *velikonoční kázání* 2 (PG 77, 552 A; také 657).
- 31/ Úsměvnou ironií osudu káže Cyril Alexandrijský (muž ne příliš známý dějinám pro svou vřidlost k heretikům) naprosté vylištění pekla (viz předchozí poznámku), zatímco Órigenés se domnívá, že

během svého pobytu v podsvětí tam Kristus některé zanechal, jelikož usoudil, že jsou hodni pekla: „I když se mu [Celsovi] to nelíbí, tvrdíme, že když byl [Kristus] v těle, neobrátil pouze několik [Židů], nýbrž tolik, že množství lidí, které přesvědčil, vedlo ke spiknutí [několika] proti němu; a že když jeho duše byla svlečena z těla, rozmlouval s ostatními dušemi svlečenými z těla, takže obrátil ty z nich, které ho byly *ochotné* přijmout, nebo ty, u kterých viděl, z důvodů, které zná jen on sám, že jsou připraveny to učinit.“ ORIGENÉS: *Contra Celsum*. Cambridge, Cambridge University Press 1980, kniha II, § 43, s. 99–100. Smysl se zdá být takový, že podobně jako Kristus obrátil „mnoho“ Židů, ale někteří z nich se proti němu spikli, což vedlo k jeho popravě, se totéž odehrálo v podsvětí.

32/ JAROSLAV PELIKAN: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, sv. I, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago, University of Chicago Press 1971, s. 150–151, citace: IRENEJ: *Adversus haereses*, kniha 3, kap. 18, § 6.

33/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In symbolum apostolorum expositio*, art. 5, IN: *Výklad Vyznání víry a Desatera*. Praha, Krystal OP 2011, s. 57. „Sunt autem quatuor rationes quare Christus cum anima ad infernum descendit. Prima ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret.“

34/ „Cítím, že démoni udržují mou duši jakoby zavěšenou – stejně jako nemá oběšenec žádnou oporu, nemá ani má duše o co se opřít. [...] Když jsem v této nanejvyšší strašlivé temnotě, způsobené demony, zdá se mi, že nemohu v nic doufat. [...] Když jsem v této temnotě, myslím, že bych byla radši upálena, než abych trpěla takovým neštěstím. Dokonce snažně prosím o smrt v jakékoli podobě, kterou by mi Bůh dopřel. Zapřísahám ho, aby mě bez odkladu poslal do pekla. Protože jsi mě opustil, říkám mu, učiň tomu nyní konec a zcela mě utop.“ ANDĚLA Z FOLIGNA: *Memoriale*, kap. VIII, a, b, IN: *Angela of Foligno: Complete Works*. New York, Paulist Press 1993, s. 197, 198. Viz také PAUL LACHANCE, OFM: *The Spiritual Journey of Blessed Angela of Foligno According to the Memorial of Frater A.* Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum 1984, zvláště zde: „Obklopena demony ze všech stran‘ se cítí uvězněna jakoby v pekle, odsouzená až do jeho největších hlubin. Nejen že je ztracena veškerá naděje, [...] její duše trpí naprostou nepřítomností Boží (a vzpomínek na ni) a je plná přítomnosti zla.“ (s. 312–313)

35/ „Denně ji navštěvovaly nejstrašnější noci duše, které [...] v ní po celé hodiny vzbuzovaly úzkost, že neví, jestli není v pekle. [...] Její vůle se chtěla přiklonit k lásce, ale byla ochromena, jako by ztuhla v led. [...] Hrůza a trýzeň ji zcela ovládly a její zmožené srdce volalo: ‚Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?‘ Ale nikdo neodpovídal. [...] Co ale bylo na všem jejím utrpení nejhorší, bylo to, že se toto neštěstí tvářilo, že bude muset trvat věčně, že neexistoval ani náznak konce tohoto trápení a že, protože stěna z bronzu činila veškerý únik nemožným, nebylo možné najít z bludiště žádný východ.“ Citováno dle HANS URS VON BALTHASAR: *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. Grand Rapids, Eerdmans 1990, s. 87, pozn. 77.

36/ AUGUSTE POULAIN: *Des grâces d'oraison*. Paris, Beauchesne 1921, jmenuje Františka Saleského, Filipa Benicia, Hildegardu z Bingenu a Markétu Marii Alacoque jako ty, kdo toto zavržení přímo zakusili.

37/ TEREZIE Z LISIEUX: *Dějiny duše*. Kostelní Vydří, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991, s. 109. Tato pasáž se odehrává v době, kdy svěťce popisuje své zážitky zhruba rok před vstupem na Karmel ve věku 15 let.

38/ HANS URS VON BALTHASAR: *Theo-Drama*, sv. IV, *The Action*. San Francisco, Ignatius Press 1994, s. 96–97.

39/ JOSEPH RATZINGER: *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 210, 213; zvýraznění autor.

40/ TÝŽ: *Eschatologie...*, s. 137–138, zvýraznění autor. V zpětném pohledu tato pasáž také ukazuje, proč kardinál Ratzinger vyjadřoval k limbu výhrady (a také *a fortiori* k Augustinovu posílání nepokřtěných dětí do samotného pekla). Ještě explicitnější je v této pasáži: „Nemůžeme začít určovat hranice v Božím jménu – člověku, který předpokládá, že víra má cenu jen tehdy, získá-li ‚hodnotu‘ na základě zavržení ostatních, se ztrácí samotné jádro víry. Takový způsob myšlení, který pokládá trest pro jiné lidi za nezbytný, pramení z vnitřního nepřijetí víry, pouze z lásky k sobě samému, a ne k Bohu Stvořiteli, kterému jeho stvoření náleží. Tento způsob myšlení by byl jako postoj těch, kdo nemohli snést, že dělníci, kteří přišli poslední, dostali jako mzdu jeden denár stejně jako ostatní, jako postoj lidí, kteří se cítí dostatečně odměněni pouze tehdy, když ostatní dostali méně. Byl by to postoj syna, který zůstal doma, který nemohl snést smířlivou laskavost svého otce. Zatvrdili bychom svá srdce, čímž by vyšlo najevo, že jsme si všímali pouze sebe samých a nehledali Boha. Vyšlo by najevo, že jsme svou víru nemilovali, ale pouze ji nesli jako břemeno. [...] Je základním prvkem biblického poselství, že Pán zemřel za všechny – žárilit kvůli spáse není křesťanské.“ JOSEPH RATZINGER: *God Is Near Us: The Eucharist, the Heart of Life*. San Francisco, Ignatius Press 2003, s. 35–36, zvýraznění autor.

41/ JOSEPH RATZINGER/PAPEŽ BENEDIKT XVI.: *Ježíš Nazaretský*. Brno, Barrister & Principal 2008, s. 27–28.

42/ Tamtéž, s. 12–13.

43/ Způsob, jakým se zmínka o sestupu střídavě objevuje ve Vyznání víry (přítomná v Apoštolském, chybějící v Nicejském atd.), je pouze jednou známkou z mnoha, jak bezradná církev zůstává ohledně tohoto nejasného bodu zjevení.

44/ ALYSSA LYRA PITSTICK: *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*. Grand Rapids, Eerdmans 2007, což je o trochu zkrácená verze její dizertace *Lux in Tenebris: The Traditional Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell and the Theological Opinion of Hans Urs von Balthasar*. Rome, Angelicum University Press 2005.

45/ PITSTICK: op. cit., s. 66, téměř identickými slovy jako v *Lux in Tenebris*, s. 84.

46/ TÁŽ: *Light...*, s. 66, zvýraznění autor; *Lux...*, s. 85. Je výmluvné, že věta v závorkách (zde navíc kurzívou) se objevuje pouze v dizertaci, zřejmě pro případ, aby se její otevřené odmítnutí věty o sestupu do pekla v Apoštolském vyznání nestalo příliš křiklavým.

47/ Například: „Trpěl totiž Kristus na hlavě korunu bodajících ostnů; na rukou a nohou probítil hřeby; na tváři políčky a plivání; a na celém těle šlehy. Trpěl také podle každého tělesného smyslu; a to, podle hmatu, bičován a přibit hřeby; podle chuti, napojen žlučí a octem; podle čichu, pověšen na břevno na místě páchnoucím mrtvolami zemřelých, jež sluje místem lebečným; podle sluchu, drásán hlasy rouhačů a posměvačů; podle zraku, vída matku a učedníka, jež miloval, plačící.“ ST III, q. 46, a. 5.

48/ Pro fascinující komentář k této pasáži coby interpretační okno do Balthasarovy teologie viz MATTHEW LEVERING: „Balthasar on Christ's Consciousness on the Cross“. IN: *The Thomist* 65, 2001, s. 567–581.

49/ *Katechismus katolické církve*, § 634. Pitsticková naproti tomu tvrdí, že když Ježíš řekl „Je dokonáno“ (Jan 19,30) chvíli předtím, než zemřel, odkazoval na konec svého poslání a ne svého života, což je svérázná interpretace, kterou nezastává žádný současný exegeta a která je v každém případě v rozporu s *Katechismem* citovaným výše.

50/ Jan 5,22–23; 25–27. Tento úryvek také vysvětluje, proč jsem celý tento oddíl trval na tom, že otázka *apokatastase* (univerzálního vykoupení) musí být odlišena od sestupu do pekel jako takového. Jinými slovy není žádný rozpor mezi hájením souvislosti mezi vykoupením a sestupem do pekel a tvrzením, že nakonec možná nebudou někteří lidé spaseni. Ve skutečnosti bych šel ještě dál a tvrdil, že v otázce obyvatel nebe a pekla skutečně žádný vývoj není, právě proto, že církev k této věci nedostala žádné zjevení. Různé doby v této otázce projevují větší či menší pesimismus – nic ale nevíme. Všechno, co víme, je to, že nikdo nemůže říci, že všichni lidé *budou* spaseni (to je origenisismus), ani že někteří určitě spaseni nebyli, což by z modlitby církve za to, aby nikdo nebyl ztracen, učinilo lež. Viz moudrá slova Jana Pavla II. k tomuto tématu: „Kdo to [zavržený] bude? Církev se v této souvislosti nikdy nevyjádřila. Je to skutečně neprobádatelné tajemství Boží svatosti a lidského svědomí. Mlčení, které zachovává církev, je tedy pro křesťana jediným vhodným postojem. I když Ježíš říká o Jidášovi, který ho zradil: ‚Pro toho člověka by bylo lépe, kdyby se nebyl narodil‘ (Mt 26,24), nemůžeme toto prohlášení s jistotou považovat za věčné zatracení.“ JAN PAVEL II.: *Překročit práh naděje*. Praha, Tok 1995, s. 163.

51/ To přímo souvisí s Pavlovým veršem, že „Boží Syn, Kristus Ježíš, kterého jsme Silván, Timoteus i já mezi vámi hlásali, nebyl ano i ne; v něm bylo pouze ano. Veškeré Boží sliby mají totiž své ano v něm.“ (2Kor 1,19–20) Definitivní odsouzení může tedy nastat pouze na základě svobodného lidského „ne“ tomuto definitivnímu „ano“.

52/ JOSEPH RATZINGER: „Reflections on the Origin of My Meditations on Holy Week“. IN JOSEPH RATZINGER – WILLIAM CONGDON: *The Sabbath of History*. Washington, The William G. Congdon Foundation 2000, s. 21–22. Tento citát pochází z kardinálovy předmluvy k této knize zamyšlení nad Svatým týdnem doprovázené Congdonovými obrazy – předmluva byla napsána v roce 1997. V mé debatě s Pitstickovou o její knize v časopise *First Things* tvrdila, že v této obtížné dohledatelné knize kardinál Ratzinger podpořil její tezi o Balthasarově herezi, což ovšem nemůže být ani zdaleka oprávněno tím, co kardinál ve skutečnosti říká, a to nejen v citaci uvedené výše, ale především zde: „Sestoupil do pekel“ – toto vyznání z Bílé soboty znamená, že Kristus prošel branou osamělosti, že sestoupil do nedosažitelného, nezdolatelného území opuštěnosti. Znamená, že právě v minulé noci, kdy nebylo slyšet ani slova, kdy jsme všichni jako plačící, opuštěné děti, zaznívá hlas, který nás volá, a je zde ruka, která nás bere a vede. Nepřekonatelná lidská samota je přemožena, protože v ní byl On.“ RATZINGER: „Reflections“ ..., s. 45.

53/ Takové rozsáhlé pojednání lze nalézt v HELMUT DIESER: *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde: zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*. Trier, Paulinus Verlag 1998. Viz také THOMAS RUDOLPH KRENSKI: *Passio Caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*. Einsiedeln, Johannes 1990. Tato poslední kniha však místy zatemňuje bod, často přehlížený jak Balthasarovými příznivci, tak oponenty: rozlišení mezi „Ježíšovou zkušeností pekla a zkušeností zavržených“, k tomu viz *Theo-Drama*, sv. IV, *The Action*, s. 297, pozn. 55.

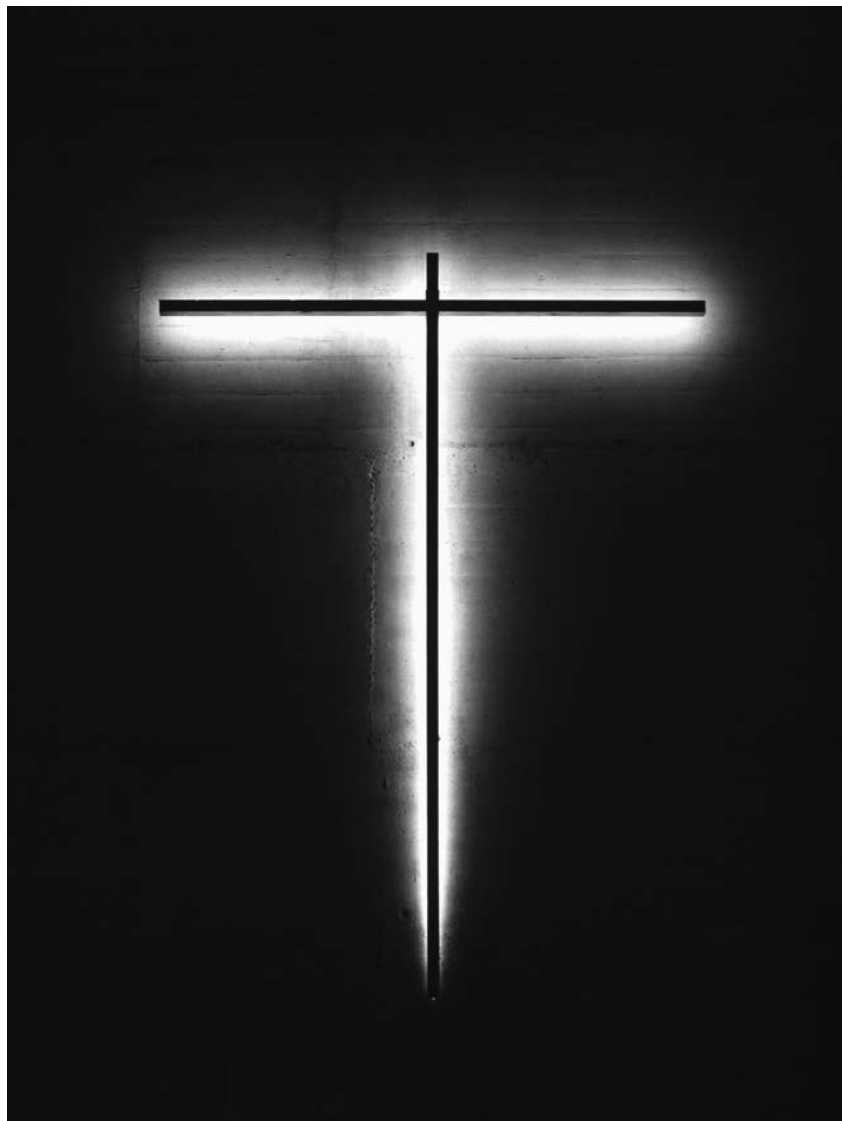
54/ HANS URS VON BALTHASAR: „Why I Am Still a Christian“. IN: HANS URS VON BALTHASAR – JOSEPH RATZINGER: *Two Say Why*. London, Search Press 1973, s. 29–30.

55/ Konkrétně tento bod zdůvodnit jsem se pokusil jinde. Viz EDWARD T. OAKES: „The Internal Logic of Holy Saturday in the Theology of Hans Urs von Balthasar“. IN: *International Journal of Systematic Theology* 9, 2007, s. 184–199, kde je ústředním tématem, jaké důsledky pro christologický relativismus má, jestliže je radikální teologie sestupu popřena ve prospěch tvrzení Pitstickové, že Kristus šel po své smrti rovnou do nebe.

56/ JAN PAVEL II.: „Poselství řediteli vatikánské observatoře“. IN: *Physics, Philosophy and Theology: A Quest for Common Understanding*, ed. ROBERT J. RUSSELL – WILLIAM R. STOEGER, SJ – GEORGE V. COYNE, SJ. Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, M11. Srovnej toto stanovisko s postojem mnoha muslimů k racionalitě vědy: „V muslimském světě patřili k nejlepším a nejinteligentnějším, kteří léta dřeli, aby si osvojili své vědomosti. Nyní stojí před soudem za to, že se pokusili o masovou vraždu. Komentátoři a analytici muslimského světa se už týdnů zabývají indiciemi, že za nezdařenými bombovými útoky v Londýně a Glasgowě z minulého měsíce mohou stát muslimský lékař a inženýr, tedy smetánka muslimské společnosti. Otázka, kterou si řada vzdělaných a oficiálních kruhů klade, je následující: Jak by takový čin mohli spáchat lidé, kteří podle všeho zasvětili své životy vědeckému racionalismu a službě druhým? Odpověď může podle některých vědců a analytiků spočívat ve způsobu, jakým rostoucí hnutí horlivých muslimů využívá vědu k upevnění náboženské víry, a nikoli coby prostředek ke zpochybňování a zkoumání základů přirozeného světa. [...] Jinými slovy se věda stává nástrojem prosazování ideologie, a ne prostředkem ke zkoumání základních přesvědčení.“ HASSAN M. FATTAH: „Radicalism among Muslim Professionals Worries Many“. IN: *New York Times*, červenec 14, 2007, A3.

Edward T. Oakes SJ (1948–2013) byl americký jezuita, profesor dogmatické teologie v Mundelein Seminary a na University of St. Mary of the Lake.







Ježíš na špičce minaretu

Rozhovor s Bronislavem Ostránským o islámské eschatologii

V roce 2012 pobouřily svět zprávy o tom, že islámští radikálové ničí hliněné hrobky zapsané v seznamu UNESCO v africkém Timbaktu, jednom ze svatých měst islámu. Jak to, že dnešní muslimové ničí to, co dřívější muslimové sami postavili, a co nám to říká o islámské eschatologii?

To, co se dělo např. v Timbaktu, odpovídá v první řadě tomu, jak se proměňují lidské představy o přístupu k zesnulým, o tom, jak si památku mrtvých správně připomínat. V tomto smyslu na tom není zas až tolik překvapivého a v historii islámu se podobné akty hroboborectví stávaly opakovaně. Z teologického a antropologického hlediska se skrze přístup k pohřbívání můžeme dotknout jistých islámských specifik. Původní islám se velmi důrazně stavěl proti dosavadním pohřebním rituálům a proti přehnané pompě a přemíře zármutku, které s nimi byly spojovány. Spolu s tím souviselo i jeho odmítání pověrečné úcty k zemřelým. Hrob se za žádnou cenu neměl stát místem kultu, neměl být navštěvován, a když, tak jediné proto, aby si věřící připomínal svou vlastní smrtelnost, nikoliv že by doufal v přímlyvu zesnulého na onom světě. Radikální islám proto odmítá jakkoli výrazné hroby či hrobky, či dokonce mešity nad nimi. Z jeho pohledu by se měl zbourat i třeba Taj Mahal v Indii!

Za tím vším je nicméně skryta podstatnější pravda islámské teologie a antropologie, totiž přesvědčení, že mezi Boha a člověka není možné vkládat žádného prostředníka. Mrtvý, jakkoli duchovně obdařený, nemůže sloužit např. jako přímlyvce či zprostředkovatel u Boha, jeho hlas nemá význam.

Nabízí se samozřejmě srovnání s rolí svatých v katolicismu a jejich přímlyvnou silou na jedné straně a modlitbou za zemřelé od živých na straně druhé. To tedy v islámu není možné hledat?

V striktní teologii nikoli. Ovšem v praxi je tomu úplně jinak, takže hřbitov je možné velmi příhodně nazvat kolbištěm teorie a praxe. V lidovém islámu mají duchovně výrazné osobnosti své místo i po smrti, lidé věří v jejich působení, jejich hroby jsou proti všem teoretickým nařízením místem živé úcty. První arabisté popisují s notnou dávkou racionalistického opovržení, vlastního poosvěcenské Evrope,

jak se věřící v touze po požehnání dokonce potírali prachem z hrobu nějakého „světce“.

Jak tedy v islámu vypadají představy o smrti člověka a jeho dalších osudech.

V první řadě je třeba říct, že mezi základní články islámské víry patří víra v posmrtnou odměnu či odplatu, v soudný den a v tělesné zmrtvýchvstání. Ve středověku odmítal tělesné zmrtvýchvstání jediný osamělý učenec, a to Ibn Sína neboli Avicenna.

Kolektivní eschatologie, tedy co se má stát se světem a lidmi jako takovými, je vcelku jasná a nevyvolává polemiky. Na konci světa budou lidé vzkříšeni, první pochopitelně prorok Mohamed, a bude jim dáno tělo, které odpovídá jejich skutkům. To je bod, na které muslimové velmi bazírují. Po tomto novém stvoření budou lidé shromážděni na určitém místě, arabsky zvaném Mahšar („Shromaždiště“), které však není přesně lokalizováno, a budou čekat na soud. Podobně jako v křesťanství patří na tuto scénu např. váhy, které posuzují poměr provinění a dobrých skutků. Samozřejmě se stále řeší otázka vztahu víry a skutků. Svitek daný po pravici nakonec ukazuje člověku cestu do ráje, svitek po levici do pekla. V souvislosti s muslimským peklém je dobré zmínit, že není nezvratné věčné. Někteří autoři proto spekulují o tom, že Bůh má svrchované právo nešťastníka po nějaké době z pekla vysvobodit.

Jaký je podle islámu osud člověka bezprostředně po smrti?

Ten je oproti definitivnímu konci dějin mnohem neurčitější. O čase mezi smrtí a zmrtvýchvstáním toho Korán mnoho neříká a existuje řada interpretací. Nejasný je samotný status duše zemřelého, oddělené smrtí od těla. Duše se podle některých od okamžiku smrti do vzkříšení nachází ve stavu nevědomí, podobnému spánku, podle jiných však má určitý druh vědomí, i když odlišného od bdělého stavu. Nejasná je i lokalizace těchto duší – lidová religiozita je umísťuje např. do jedné studně v Jemenu, případně se nacházejí v troubě, na kterou v den soudu zaduje anděl Isráfíl, tedy Rafael. Nejčastější představa ovšem je, že se duše zdržuje poblíž vlastního hrobu (proto muslim při příchodu na hřbitov zdraví). Podle rozšířené muslimské víry se totiž už v hrobě odehrává jakási předzvěst budoucího soudu, nazývaná andělský výslech. V jeho rámci přijdou za zemřelým dva andělé a položí mu tři otázky: Kdo je tvým Bohem? Kdo je tvým Prorokem? Jaké je tvé náboženství? Pokud je dotyčný zbožným věřícím, hrob se mu následně pohodlně rozšíří. Odpovídá tomu i podoba muslimských hrobů, kdy je zemřelý

v zemi umístěn do výklenku v hrobové šachtě, který se po příchodu andělů stane dostatečně vysokým, aby si zde zemřelý mohl sednout a vzdorovat výslechu.

Islám tedy nezná instituci očistce?

Nikoli, ovšem podle některých je možné očistec spojovat právě s tímto mezidobím, intervalem mezi smrtí a zmrtvýchvstáním, které se nazývá *barzach*. Je to však téma, ve kterém se názory velmi diametrálně rozcházejí.

Existuje v islámu možnost komunikace zemřelého s živými?

Jak jsem již říkal, duše po smrti má podle některých určitý druh vědomí, její vztah se světem živých tedy není zcela přerušen. Je např. svědkem pohřebních obřadů, slyší, co si lidé nad hrobem povídají, slyší jejich odcházející kroky... Dokáže také inspirovat živé tím, že se jim zjevuje ve snech. Podle striktního výkladu ale nemá možnost vyprošovat u Boha pro živé nějaké milosti a podobně, jak jsme o tom již mluvili v úvodu. Ani islám se ovšem nevyhnul lidovým představám, které vnášejí mezi zemřelé určitou hierarchii – jsou zesnulí, jejich těla se nerozkládají, prorokové a mistři, a až je to pro ortodoxní islám nepřijatelné, těší se mimořádné účte jako přímluvci. Navzdory odporu puristů dokonce na středověkých hřbitovech vznikaly určité „čtvrti“, neboť zbožní věřící chtěli po smrti spočinout blízko hrobů svých duchovních mistrů. To se týká jak sunnitů, avšak pozoruhodně se rozvinulo zejména u šiitů.

Vlivem zpráv o sebevražděných útocích stoupenců islámu máme jakousi představu o přesvědčení, že mučedník jde po smrti přímo do nebe. Jak to je ve skutečnosti?

Ano, toto přesvědčení je součástí islámské eschatologie. Tělo mučedníka se např. nesmí omývat jako tělo jiného zemřelého, neboť již bylo symbolicky (a vlastně i skutečně) omyto krví. Nicméně domnívám se, že je třeba věnovat pozornost tomu, zda je idea sebevražděných atentátů nesena nějakou eschatologickou motivací. A zde je nutné říct, že nikoli. Jejich motivace vychází primárně z pocitu, že je takto možné změnit situaci na tomto světě, je vedena zoufalstvím. Proto jsou sebevražděné atentáty řadou významných islámských autorit odsuzovány. I islám rozlišuje mezi sebevraždou a sebeobětováním, přičemž první je nepřijatelné. Ale určení hranic je pochopitelně problematické.

Islámský terorismus tedy není nesen nějakou ideologií pracující s koncepcí konce světa, s milenaristickými očekáváními či étosem?

V žádném případě! I to je celkem pozoruhodný fenomén. Islám bere konec světa jako pevný bod v dějinách, jeho čas je však plně v kompetenci Boha. Až na nepatrné výjimky není součástí islámské tradice nějaké jeho anticipování či urychlování jeho příchodu. V tomto smyslu je islámská eschatologie katastrofická, svět musí skončit, žádné nastolování Božího království již na zemi v něm nemá místo. Nečeká se na nějaký spirituální vrchol lidstva či něco podobného. Zmiňovaných výjimek je velmi málo a souvisejí s okrajovými jevy v islámu. V počátcích akademického zájmu o islámský milenarismus tak stojí Mahdího povstání v Súdánu na konci 19. století, které mělo ale výrazný politický, protibritský základ. Druhým výrazným jevem motivovaným milenaristicky bylo ozbrojené vystoupení Džuhajmána al-ʿUtajbího s asi třemi sty rebely v roce 1979 v Posvátné mešitě v Mekce přesně na počátku 15. století hidžry, které ale bylo krvavě potlačeno a opět se prolínalo s politickou opozicí vůči saúdskému režimu. Nikoli nezajímavé byly dále v tomto smyslu aktivity bývalého iránského prezidenta Mahmúda Ahmadínežáda, stoupence učení hodžátíje, což je jistý menšinový proud v rámci šíy 12 imámů, která se jako jedna z mála snaží konec světa uspišit. Rozdmýchávání globálních konfliktů, které bylo součástí Ahmadínežádovy politiky, tak zapadalo do jeho eschatologických očekávání.

Jinak je ale třeba opakovat, že – jak píše např. velký znalec islámské eschatologie Jean-Pierre Filiou – až doposud se džihádistická roznětka nedostala do styku s explozivním apokalyptickým obsahem. A to ani v souvislosti s aktivitami Al-Káidy a Usámy bin Ládina. Obavy, že globální džihád může projít jistou apokalyptickou mutací, nicméně existují.

Islámský konec světa je spojen s řadou znamení. Jedním z nich, a překvapivě významným, je druhý příchod Ježíše. Jakou roli v apokalyptických představách hraje?

Islámská znamení konce světa se rozdělují na malá a velká, patří k nim řada projevů úpadku v rovině etické, náboženské i společenské, velmi často se vzpomíná rozšíření nemravnosti, rozmach násilí, úpadek vědomostí, který povede k tomu, že muslimům se stanou autoritami polovzdělaní šarlatáni a tak podobně. Mimochodem, v současnosti zažívá moderní apokalyptické písennictví velký boom nejen v arabštině, a jednou z příčin jeho obliby je právě ztotožňování oněch středověkých proroctví s aktuálním děním, takže kupříkladu ti vzpomínání hlupáci, kteří učí a svádějí na scestí, bývají často spojováni se soudobým rozšířením fenoménu tzv. fatew on-line. Čili na internetu se může stát autoritou opravdu každý.

Jedním z finálních znamení Konce je skutečně druhý příchod Ježíše. Je zvláštní, že jeho role na konci světa je větší než proroka Mohameda, který se v „eschatologickém scénáři“ objeví až v den zmrtvýchvstání. Muslimové věří, že Ježíš nezemřel na kříži, ale byl vzat na nebesa. (O tom, kdo na kříži skončil, vypovídá řada tradic, podle jedné dokonce Jidáš.) Před koncem světa má být Ježíš poslán na zem, aby dokončil své dílo. Existuje několik míst, kde má sestoupit. Jedno z nich je Umajjovská mešita v syrském Damašku, která byla nejprve Jupiterovým chrámem, pak kostelem sv. Jana Křtitele a má netradiční počet minaretů, totiž tři. A právě na špičku tzv. Ježíšova minaretu má Ježíš před koncem světa sestoupit, aby se pak dole na nádvoří mešity utkal s Antikristem, zlomil kříž jako symbol poputy, zabil svini a nakonec vedl společnou modlitbu věřících. Konec světa má být totiž provázen masovými konverzemi k islámu. Nakonec bude Ježíš zabit a bude pohřben vedle hrobu proroka Mohameda v Medíně, kde je pro něj od počátku vyhrazeno jedno volné místo.

Na závěr se nutí obecná otázka, zda je islám vůbec milenaristickým náboženstvím, zda je očekávání konce světa nějakým jeho hybným mechanismem, nebo jen věroučným faktem, na kterém se všichni shodnou a běžný život to příliš neovlivňuje?

Již jsem mluvil o tom, že milenarismus dlouho nebyl tématem. Dá se říct, že živý byl na samém počátku islámu, během prvních generací, s čímž souvisí i výklad síly tehdejší muslimské expanze, a pak ve zcela nedávné době, řekněme od onoho vstupu do 15. století hidžry, tedy od roku 1979. Tehdy proběhla též íránská islámská revoluce. V současné době sledujeme velmi živý zájem o apokalyptické předpovědi a výklady, stává se z toho až jakýsi náboženský bulvár. To, co středověcí autoři vykládali na akademické úrovni, řeší moderní apokalyptikové jako něco aktuálního, živého. Je v tom ale paradoxně znát i jedno ze znamení konce světa, totiž eroze autority. Zatímco dříve byla autorita dána vědomostmi, učeností, dnes se v lidovém islámu stává autoritou kdokoli, kdo má chytlavou prezentaci na youtube. K tomu se apokalyptické výklady velmi hodí. Jedno ze znamení konce je např. to, že se Měsíc rozpoltí. Sloveso je možné chápat i ve významu zorat – a kdy byl Měsíc zoran? Samozřejmě tehdy, když na něm přistáli Američané! Takže je možné říct, že eschatologické prvky, které byly po staletí běžnou, ale nikoli aktivní součástí islámu, se dostávají stále více na povrch. Ale jak jsem uvedl, nedá se zároveň tvrdit, že ovládají či motivují např. agresi islámských teroristů.

Děkuji za rozhovor!

Rozhovor vedl Martin Bedřich.

PhDr. Bronislav Ostřanský, Ph.D. (* 1972), je český orientalista, vědecký pracovník Orientálního ústavu AV ČR. Specializuje se na sufismus, středověké islámské myšlení, lidovou religiozitu a mimo jiné na moderní islámský milenarismus a apokalyptiku. Je autorem řady studií a překladů.



DES PAYSAGES DE RUINES

DES IMAGES
DE L'AMOUR

DES PAYSAGES DE LA MEMOIRE
DES RECITS DE VOYAGE

DU DESIR

DES AMIS DE L'AMOUR

DE L'AMOUR
DE LA MEMOIRE

DES VILLES ENROUEES

DE L'AMOUR
DE LA MEMOIRE

DES DIEUX OUBLIES

DE L'AMOUR
DE LA MEMOIRE

DES UTOPIES RENDUES

DE L'AMOUR
DE LA MEMOIRE

DES ARCHETYPES PERDUS

DE L'AMOUR
DE LA MEMOIRE







Marc Chauveau OP

Výstavy současného umění v klášteře La Tourette

V roce 2011 vítalo návštěvníky kláštera La Tourette osm metrů vysoké plátno, *Tower painting*, sestávající ze třinácti polí malovaných šedou barvou a svojí vertikálníitou je naléhavě upozorňovalo na vyvýšené atrium umístěné v centru budovy. O kousek dál přichází objevili druhé, tentokrát podélné plátno, *36 Parts Paintings*, složené ze třiceti šesti vertikálních polí. Jejich pravidelný rytmus rozmlouval s nepravidelností protilehlých skleněných tabulí imitujících vlny, jejichž autorem je Iannis Xenakis. Právě tyto dvě malby spatřili návštěvníci podzimní výstavy Alana Charltona v roce 2011 nejdříve. Dojem, který vyvolávaly, byl podivuhodný. Ne z hlediska své monumentality, nýbrž díky vytříbenosti a závažnosti dialogu nastoleného mezi Charltonovými obrazy a Le Corbusierovou architekturou.

Zmiňovaná výstava otevřela možnost objevit a nahlédnout tvorbu Alana Charltona zcela nevšedním způsobem. Konala se totiž ve významném historickém objektu, jenž vznikl v 50. letech poblíž Lyonu. Klášter La Tourette, symbolický projev moderní architektury, postavil Le Corbusier pro bratry dominikány, kteří jej stále obývají a vedou v něm život naplněný modlitbou, prací, studiem a pohostinností. V dnešní době se klášter jednoznačně otevírá modernímu světu a současné umělecké tvorbě. Odvaha, kterou dominikáni projevili před více než padesáti lety volbou Le Corbusiera, přetrvává i dnes, kdy zde pořádají výstavy pojímané jako setkání tvorby významných výtvarných umělců s unikátní architekturou.

Svojí snahou a aktivitami představuje klášter La Tourette na francouzské umělecké scéně skutečnou výjimku. Poslání tohoto místa se totiž stává prostředkem něčeho naprosto jedinečného, spojení corbusierovské architektury, kontemplace, modlitby, řeholního života, prosté a prací naplněné každodennosti se současným uměním. Od roku 2009 se zdejší výstavy těší podpoře ze strany vedení Bienále současného umění v Lyonu, které je zařazuje do svého festivalového průvodce.

V klášteře La Tourette jde však o mnohem víc než o pouhé každoroční pořádání expozic. Jsou to jedinečná střetnutí významných umělců dneška s obývaným duchovním prostorem a výjimečnou architektonickou kvalitou. François Morellet v roce 2009, Vera Molnar, Stéphane Couturier a Ian Tyson v roce 2010, Alan Charlton v roce 2011, Eric Michel v roce 2012 a Anne a Patrick Poirierovi v roce 2013 se postupně pustili do tohoto dobrodružného setkání. Ukázalo se, že jejich výtvoři se zcela přirozeně zabydlují v prostoru budovy a jejich dialog

s architekturou je dokonale harmonický. Rodí se z něho nový pohled jak na vystavená díla, tak na stavbu samotnou.

Vstup do prostoru s tak silnou a působivou atmosférou vyzývá umělce, kteří se přitom mohou pochlubit úspěšnou kariérou, aby zaujali zdrženlivý postoj, aniž by se však cítili rozdraceni. Je třeba vyhnout se touze „zaplnit“ klášter a současně jej nevyužívat jen jako prostou výstavní síň. Naopak je nutné zahájit rozhovor, který se stane zdrojem oboustranného obohacení. Takové setkání umožňuje objevit nové aspekty Le Corbusierovy a Xenakisovy práce, jež náhle vystoupí do popředí, často k překvapení samotných bratří dominikánů, kteří se přitom domnívají, že ji už znají. Také vystavená díla dostávají v tomto důvěrném rozhovoru nový rozměr a dosud nepoznanou hutnost.

Při jednotlivých výstavách byli umělci pozváni, aby po dobu přípravy a instalace pobývali v klášteře. Nejde zde pouze o představení série výtvorů zvolených tak, aby ladily s jedinečností místa. Citlivý výběr v závislosti na konkrétních klášterních prostorách, kde mají být díla umístěna, je jedním ze zásadních aspektů tohoto uměleckého setkání. Výsledkem je alchymie, v níž se mísí osobní pohled, dialog s umělcem, spikleneckví, intuice, vnímání výtvarné tvorby i vnímání architektury.

Když se v roce 2009 v chóru kostela rozsvítila neonová socha Françoise Morelleta *Lamentable (Nebohá)*, nedokázal umělec zadržet náhlé zvolání, že mu zde jeho dílo „uniká“. Ačkoli socha sama neusiluje o žádný duchovní rozměr, tato instalace dala vytrysknout nové interpretaci, která autora zcela přesáhla. V roce 2011 se dvě plátna Alana Charltona, z nichž sestávalo dílo *Horizontal + Vertical Paintings*, umístila proti sobě po obou stranách oltáře v oratoři. Nikdo nepředvídal, že se tím znenáhla otevře prostor s burcujícím duchovním rozměrem, a sám umělec prohlásil, že tuto výstavu prožil jako určité „završení“.

Hodnota těchto setkání se při zhlédnutí současné tvorby v kulisách kláštera ukáže s naprostou zjevností. Její přítomnost odhaluje ve fotografickém slova smyslu plastičnost budovy. Dialog tvarů, pohyb stínů, shody, které uvádějí v život řadu dalších. Břevno skulptury odkazuje na nosníky budovy, neony na plátne souzní s neony v místnosti, matematický rytmus obrazů reaguje na vlnové skleněné tabule. Připomeňme si zejména vertikální rytmy na papíře *Gothiques* Very Molnar, vystavené v roce 2010. Tato umělkyně, jež se věnuje geometrické abstrakci, nenásilně vstoupila do rozhovoru s hudebním rytmem Xenakisových skleněných tabulí a prolínáním různých rytmů upozornila na mnohé překvapivé shody.

Některá z vystavených děl dokonce budila dojem, jako by vznikla přímo pro klášter! Jako příklad uvedme velký obraz s neony Françoise Morelleta *Deep dark light blue*, který byl umístěn v refektáři. Jeho propojení s architekturou bylo zcela zřejmé. Široké černé pruhy uspořádané do kříže vytvářely ozvěnu masivním

betonovým překladům stropu a křehké modré neony dokonale přizvukovaly jemným liniím betonové podlahy. A přesto nebyl obraz původně určen pro prostor kláštera!

Ve hře plastických odrazů a souladů rezonovala ocelová socha *Vertical* Iana Tysona, umístěná v roce 2010 do atria, kde se kříží hlavní komunikační spojnice, jako odpověď na překrývající se objemy prostorů. Le Corbusier s oblibou prohlášoval, že architektura je „důmyslná, přesná a velkolepá hra objemů propojených ve světle“. A skutečně. Pozorování světelných proměn na skulptuře diváka přimělo nahlédnout samotnou stavbu La Tourette jako obrovskou sochu, s níž si pohrává světlo. Podobnost objemů, soulad s architekturou, ozvěny.

Někteří umělci přistoupili k La Tourette úplně jinak. Platí to především o Anne a Patrickovi Poirierových. Při pobytu ve Ville Medici na začátku kariéry je rozhodujícím způsobem zasáhly zdejší rozvaliny a odlitky fragmentů antické architektury, které zde pořídili, podtrhují křehkost těchto staveb. Od této chvíle až do současnosti se oba umělci zabývají pamětí, křehkostí člověka a křehkostí civilizace. Konstatují, že všechny kultury po sobě nezanechávají nic než ruiny, úlomky, jež pronikají až k nám.

Anne a Patrick Poirierovi představili v La Tourette soubor svých současných prací, z nichž některé vznikly přímo *in situ*. Při seznámení se s klášterní architekturou je zasáhla hmota, nedokonalosti betonu, „kůže“ zdi a na místě zrealizovali sérii jemných otisků těchto nerovností povrchu provedených na bílém, velmi poddajném japonském papíře. Všechny tyto otisky drsné hrudkovité omítky či vroubkování pilotů, pojmenované *Mémoire des murs* (*Paměť zdi*), byly umístěny na zdech kláštera, aby ukazovaly křehkost této stavby a působily na hrubém betonu jako jeho „kůže“. Tváří v tvář mohutnému, dosud stojícímu místu svého vzniku tyto otisky kladly otázku, jaká stopa tu po něm zůstane. Visely tam jako připomínka, že i tyto zdi se jednou rozpadnou, neboť lidské stavby, byť by byly sebekrásnější, nemají příslib věčného života.

Velká část veřejnosti z blízkého okolí se se současným uměním seznamuje právě díky výstavám v La Tourette. A to, že tato setkání jsou i pro ně obohacující, se ukázalo např. v roce 2009, kdy bylo v kapitulní síni nainstalováno Morelletovo dílo *tableau 5°–95° penché vers la gauche* (obraz 5°–95° nakloněný doleva), s modře neonovým rohem. Obraz vyzýval k tichu. Výsostně jemné dílo bylo zvýrazněno rámováním, které tvořily mohutné nosníky a pilíře z betonu. Když člověk postál několik okamžiků před obrazem, zasáhl ho kontrast materiálů, hladkého bílého povrchu plátna a rovněž bílého, ale hrubého povrchu zdi. Světlo z obrazu si s ním pohrávalo a na obživlé zdi nabízelo pohledu diváka „ticho“. Pozvání k vnitřnímu tichu.

Skupina dvaceti mladých, osmnáctiletých návštěvníků z nedalekého města tuto pozvánku k vnitřnímu tichu skutečně přijala. Když si nejprve poslechli stručný výklad o obraze, zůstali dlouhou chvíli mlčky stát. Nikdo jim mlčení nepodbízel ani nenutil. Ticho se zrodilo z energie, jež z plátna vyzařovala a silně na ně působila. Společné mlčení se pro tyto středoškoláky stalo skutečně hlubokou zkušeností. Podobných setkání se nejen před Morelletovým dílem odehrálo ještě několik.

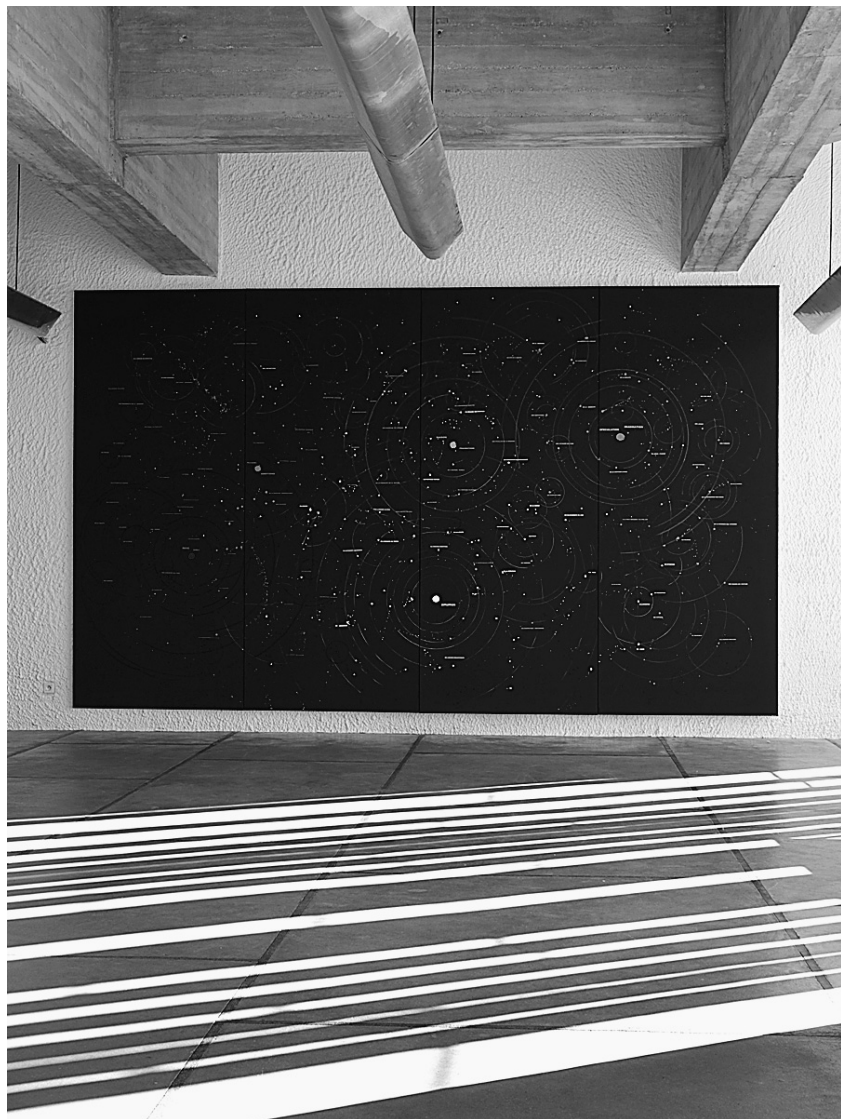
Propojení živého duchovního místa, architektonické kvality kláštera a vysoké umělecké úrovně zvolených exponátů činí z každé výstavy naprosto ojedinělý zážitek. Díla totiž nejsou v klášteře pouze vystavena, nýbrž ho „obývají“. Získávají smysl i díky své přítomnosti v obývaném prostoru.

Náročný program expozic musí odpovídat úrovni přísné Le Corbusierovy architektury, stejně jako způsobu života, který se v klášteře vede, i s jeho vlastními nároky a požadavky. Tato umělecká setkání mají velký význam pro život zdejší komunity, která musí zůstat místem otevřenosti a pokračovat ve svém poslání setkávat se s tvorbou současnosti. Mají ovšem význam i pro pozvané umělce, jejichž díla na čas „přesídlí“ do vynikajícího architektonického prostoru, ve kterém se odehrává lidský, duchovní i kulturní život současně. A konečně mají velký význam také pro návštěvníky, kteří zahrnují jak osvěcené milovníky a odborníky na současné umění, tak novopečené objevitele z blízkého okolí. Proměňují jejich pohled na klášter i na díla, jež zde spatří. Mimo to umělecká setkání v La Tourette otevírají nejenom možnost podívat se na známé věci jinak, ale také proměnit svůj vnitřní pohled.

Text vznikl na základě dvou přednášek pronesených v Praze
na Fakultě architektury ČVUT v dubnu 2014.

Z francouzštiny přeložila Věra Vejrychová.

Marc Chauveau OP je francouzský dominikán, komisař výstav současného umění v klášteře La Tourette. Více se o klášteře La Tourette a tamních aktivitách můžete dozvědět na webových stránkách kláštera: <http://www.couventdelatourette.fr>.

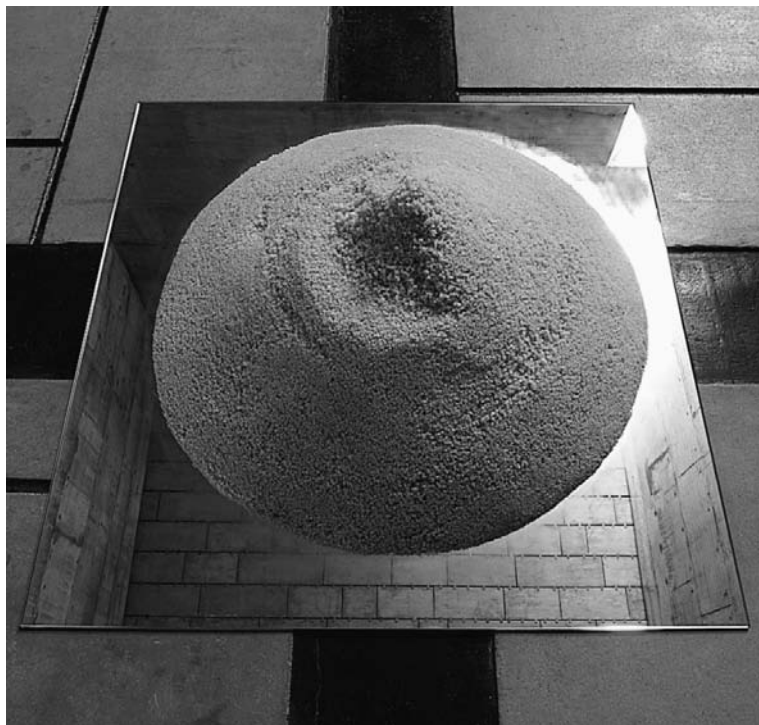




Legenda k obrazovému doprovodu

- obálka François Morellet: *Deep dark light blue*, 2009 (detail).
- s. 1–5, 161, 162 klášter La Tourette. (foto: MCH)
- s. 9 François Morellet: *Deep dark light blue*, 2009, instalace v refektáři (2009). (foto: PA)
- s. 10 François Morellet: *tableau 5°–95° angle néon (sur mur) 0°–90°*, 1980, instalace v kapitulní síni (2009). (foto: PA)
- s. 19 François Morellet: *Progression d'une croix*, deset obrazů, 1972, instalace v hlavní chodbě vedoucí do kostela (2009). (foto: PA)
- s. 20 François Morellet: *Lamentable blanc*, 2006, instalace v kostele (2009). (foto: PA)
- s. 45, 54 Vera Molnar: *Emergence d'une croix*, 1970, instalace v kapitulní síni (2010). (foto: FD)
- s. 46 Vera Molnar: *Emergence d'une croix verte, sept étapes*, 1970–2009, instalace v kapitulní síni (2010). (foto: FD)
- s. 68 Ian Tyson: *Vertical*, 2008, instalace v atriu (2010). (foto: FD)
- s. 77 Alan Charlton: *Tower painting, 13 Parts*, 1994, instalace v atriu (2011). (foto: GD)
- s. 78 Alan Charlton: *36 Parts Paintings*, 1989, instalace v hlavní chodbě vedoucí do kostela (2011). (foto: GD)
- s. 79 Alan Charlton: *Broad Cross Painting*, 1991, instalace v učebně (2011). (foto: GD)
- s. 80 Alan Charlton: *Line Painting*, 1979, instalace v kapitulní síni (2011). (foto: GD)
- s. 91 Alan Charlton: *Broad Cross Painting*, 1991, instalace v učebně (2011). (foto: GD)
- s. 92 Alan Charlton: *Horizontal + Vertical Paintings*, 1989, instalace v oratoři (2011). (foto: GD)
- s. 100 Eric Michel: *Fluo Blue Line*, 2012, instalace v chodbě kolem knihovny (2012). (foto: EM)
- s. 101 Eric Michel: *Fluo Blue Square*, 2012, instalace v atriu (2012). (foto: EM)
- s. 102 Eric Michel: *Trinité*, 2012, instalace v kapitulní síni (2012). (foto: EM)
- s. 128, 129 Eric Michel: *Croix de lumière*, 2012, instalace v kostele (2012). (foto: EM)
- s. 130 Anne a Patrick Poirier: *La Mémoire des murs*, 2013, instalace na zdi chodby (2013). (foto: PH)
- s. 137 Anne a Patrick Poirier: *Le Labyrinthe de la Mémoire*, 2006, instalace v učebně (2013). (foto: PH)
- s. 138 Anne a Patrick Poirier: *Miniature*, 2006, instalace v atriu (2013). (foto: PH)
- s. 139 Anne a Patrick Poirier: *Archives*, 2013, instalace v kapitulní síni (2013). (foto: PH)
- s. 140 François Morellet a Marc Chauveau OP v La Tourette v roce 2009 (foto: PA)
- s. 145 Anne a Patrick Poirier: *La Galaxie de la Mémoire*, 2011, instalace v refektáři (2013). (foto: PH)
- s. 146 Anne a Patrick Poirier: *Amnésie*, 2008, instalace v učebně (2013). (foto: PH)
- s. 148 Anne a Patrick Poirier: *Anima Mundi*, 2013, instalace v kostele (2013). (foto: PH)

Autoři fotografií: MCH = Marc Chauveau OP; PA = Pierre Arnaud; FD = François Diot; GD = George Dupin; EM = Eric Michel; PH = Pascal Hausherr



Recenze a anotace

Gabriela Ivana Vlková: Izajáš. Svědectví o vítězíci důvěře
Praha, Vyšehrad a Kalich 2014

Již sedmý svazek oblíbené vyšehradské edice Rozhovory nad Bibli přináší 46 přepsaných a upravených rozhlasových výkladů starozákonního Izajášova proroctví, které zazněly nejprve v pořadu Ke kořenům, „vysílaného prostřednictvím internetového a satelitního Rádía 7“, a pak v pořadu Na křesťanské vlně, vysílaného prostřednictvím Českého rozhlasu Plzeň (11). Autentickou podobu rozhovorů si lze poslechnout ze záznamu na adrese www.rozhlas.cz/nabozenstvi/bible. Oběma redakcím patří dík za dlouhodobou podporu tohoto projektu audiovýkladu Bible, který je velmi oblíbený a lidmi (často studenty) lačnými tohoto způsobu zpřístupňování Bible využívaný.

Výklad Izajáše není komentář, ale spíše široce pojaté uvedení do pečlivé četby s detailními průhledy do hlubin některých míst. Autorkou je dominikánka RNDr. Gabriela Ivana Vlková, Th.D., od roku 2006 děkanka Cyrilometodějské teologické fakulty UP v Olomouci. Český posluchač, zvyklý na mužský způsob interpretace Starého zákona, dostává v podání G. I. Vlkové OP do rukou zcela ojedinělou práci, která jej nově konfrontuje s několika novými pohledy: s pohledem ženy, mateřské (absolventka MFF UK v Praze) a současně řeholnice. Může tedy očekávat precizní formulace a dobře podložená tvrzení, která budou obsahovat citlivost pro spirituální rozměr zvěsti. Toho všeho se mu dostává od fundované biblistky (Vlková je absolventka CMTF UP v Olomouci, s doktorátem z Papežské univerzity Gregoriana v Římě), velmi dobře obeznámené jak s jazykem Izajášova textu, tak s obsahem a koncepcí jeho sdělení (důkladná znalost Izajáše je ze stránek knihy dobře patrná). Ženský hlas školený v katolickém italském prostředí je v českém, tradičně mužském vykladačském světě příslibem nových důrazů a podnětů.

Knihla však není dílem jen jednoho autora. Ten druhý stojí v této edici již posedmé v pozadí (na obálce i hřbetě knihy je uvedena jen Vlková) a dlužno říci, že neprávem. Redaktor ČR a kazatel ECM v Tachově Petr Vaďura svými otázkami (výběrem textů, na něž se ptá a jak podrobně se ptá) i způsobem uspořádání výklad podstatným způsobem spoluurčoval. Vaďura stojí u zrodu projektu audiobible a svým mnoholetým úsilím přispěl velkou měrou k propagaci biblické zvěsti a tím i ke kultivaci českého rozhlasového publika. Knihu rozhovorů nad textem knihy Izajáš připravil k vydání. Za tím stojí nejen množství hodin redakčních úprav mluveného projevu v psaný (krácení, zpřesňování, hledání přiměřených formulací), ale zejména příprava rozhovorů (úprava mluveného projevu) k vysílání (nemluvě o tom, že za každým rozhovorem cestuje Vaďura z Tachova do Olomouce). Oběma autorům by proto recenzent za všechny vděčné čtenáře a posluchače rád poděkoval a vyjádřil, že si jejich obětavosti a zaujetí biblickou zvěstí velmi váží.

Lze-li nějakým sloganem vyjádřit hlavní rys vykladačské práce G. I. Vlkové OP, pak by to mohla být např. slova z Hospodinova výroku v první Ebedské písni: „nekřičí a hlas nepozvedá, nedává

se slyšet na ulici. Nalomenou třítnu nedolomí.“ (164; Iz 42,2–3a) Výklad Izajáše tyto sympatické rysy charakterizující služebníka má, a jeho četba je proto občerstvující. Čtenář si hned všimne, že vykladačka ani tážající se redaktor na sebe neupozorňují. Vlková svou učeností neexhibuje. Ustupuje do pozadí a není za svým výkladem vidět. Nechává mluvit jen Izajášův text a neschovává se ani za renomované autory, ani za učenickou terminologii. Jistě je tato snaha neumrtvovat biblický text dána i způsobem a zaměřením výkladu, pro nějž je typická velká citlivost k širokému okruhu posluchačů a čtenářů. Vzniká tak dobře přístupný a srozumitelný, třebaže hutný výklad.

Samostatně vykládat celou rozsáhlou a interpretačně velmi náročnou biblickou knihu formou rozhlasových rozhovorů je hodno obdivu. Vyjít na světlo s tímto pojetím výkladu a nepodřizovat se přitom vkusu akademických vykladačů vyžaduje odvahu. Současně však tato hermeneutika originálním způsobem obohacuje české starozákonní bádání podobně, jak to před Vlkovou učinil J. Sedláček svým dodnes užívaným výkladem žalmů. Oba – Sedláček i Vlková – mají cit pro detaily a současně se snaží o určitý historický a intertextuální nadhled. Vlková se snaží postihnout princip či záměr výpovědi, ale současně má cit pro textové varianty a při jejich interpretaci se nenechává příliš poutat standardními překlady. To, že umí vystoupit z překladatelské tradice a nebojí se nových interpretačních možností, je patrné např. v oddíle obsahujícím dlouhé jméno předpovězeného dítěte (Iz 9,5–6; s. 50–51). Zde (a samozřejmě i v celém výkladu) je také dobře slyšet citlivost, jakou má Vlková pro různé textové spojnice a prolínající se motivy. Tyto vnitrotextové souvislosti jsou na její práci zřejmě tím nejhodnotnějším (škoda jen, že to nemůže textově doložit a v poznámkovém aparátu rozvinout).

Své zaujetí zvěstí proroka Izajáše ohlásila Vlková již v roce 2009 monografií *Hospodinův služebník a nová smlouva*. Zabývá se v něm tzv. Ebedskými písněmi (český čtenář s nimi byl konfrontován prof. Janem Hellerem a R. Jakovlevičem). Interpretační rámec jejich výkladů je dán časovým zařazením Izajášova proroctví a pomáhá jí elegantně do Izajášovy zvěsti vstoupit: „Kniha Izajáš se [...] soustřeďuje [...] na objasnění Hospodinova jednání v dějinné perspektivě.“ (s. 148) Vlková pracuje s dnes již standardním trojdielným schématem Izajáše (Primo, Deutero a Tritoizajáš; s. 131) a jednotlivým částem naslouchá v kontextu předpokládané doby jejich vzniku (teoriemi o vzniku spisu a jeho autorství se však nezabývá). Ve svém výkladu sice na rozdíly všech tří částí soustavně upozorňuje, ale sama tíhne k tomu, vnímat Izajášovo proroctví jako jeden celek, sofistikovaně provázaný mnoha společnými motivy a sémantickými souvislostmi (to rozpracovává ve své monografii). Primoizajáše (Iz 1–39) vykládá v kontextu asyrského ohrožení. Deuteroizajáše (Iz 40–55) vnímá jako text, který „reaguje na problémy těch, kdo žijí na sklonku babylónského vyhnanství v 6. století před Kristem“ (s. 150). Tritoizajáš (Iz 56–66) se podle Vlkové soustředí „na problémy komunity vyvolaného lidu po návratu do zaslíbené země“ (s. 241), stejně jako dvojspis Ezdráš – Nehemjáš. Kritickému tónu Tritoizajáše (podobnému s Iz 1–39) rozumí Vlková jako reakci na zklamání z poměrů v Judsku, jako výrazu nenaplněných snů po návratu z exilu do Jeruzaléma. Jeruzalém vůbec hraje v jejích výkladech zásadní roli (s. 270). Představuje metaforu lidu shromážděného k uctívání Hospodina (vnímá jej dokonce jako synonymum pro církev, s. 272), který má budoucnost. Ve výkladu

ebedských písní jej dokonce spojuje se samotným Hospodinovým služebníkem (s. 222, 225, pokud jej nespojuje s Jeremjášem, s. 209, 226). Z tohoto sevřeného vykladačského rámce se však nebojí vystoupit a reflektovat dopad zvěsti na posluchače tehdejšího i aktuálního. Citlivě tedy balancuje mezi soustředěností na text a jeho vlivem na posluchače. Neméně citlivě je vybalancován i způsob výkladu: je veden synchronním způsobem s diachronními prvky.

Hermeneutika Vlkové má své silné a méně silné stránky. Nahlížení na události spojené s návratem Judejců z babylónského exilu prizmatem událostí spojených s odchodem Izraelců z Egypta prozrazuje snahu vykladačky o kanonickou interpretaci Tanachu jako jednotitého korpusu a hledání odpovědi na roli Izajáše v Tanachu. Sem patří i důraz na vzdálenou eschatologii, tedy na představu budoucnosti, jak se rodila z důvodů konfrontace prorockých zaslíbení s aktuální realitou (s. 272, 283–284). I opatrná upozornění na to, „jak Izajášův spis otevřel cestu evangeliu Ježíše Krista“ (s. 12), ukazují na hledání určitého úběžníku spisu: „Církev však věří, že přestože proroci pojednávají o tom, co je aktuální pro jejich posluchače, Bůh může jejich slovy mířit mnohem dál. Proto se smysl jejich výpovědí zcela nově a často podivuhodným způsobem naplňuje i v dobách pozdějších.“ (s. 51) Proto v kontextu takového sympatického rozmachu překvapí absence dvou skutečností: Vlková ve svém výkladu nezhledňuje téma knihy, jak je formulováno jejím nadpisem, tj. vyznavačskou větou „Hospodin zachraňuje“ (to je překlad Izajášova jména). A nezhledňuje ani formu jako cestu k obsahu sdělení. To je skutečnost, na kterou i autor prorockého textu (prorok) klade důraz, když např. své výroky zřetelně odděluje (často několika způsoby odlišuje) od výroků Hospodinových, které svým výrokům nadřazuje.

Výklad, který si víceméně všímá jen obsahové stránky Izajášova sdělení, má podobu odpovědi na otázky. Na druhou stranu je však podivuhodně celistvý. Z toho je patrné, že výkladovou linii spoluurčují oba tvůrci: vykladačka i tázající se redaktor. Ten dbá na to, aby otázky dlouhý kompaktní výklad odlehčily. Přehlednost, dobrá čitelnost a svěžší svižný přístup je ostatně pro všechny Vaďurovy knižně vydané rozhovory nad Bibli typický. U odpovědi pak vynikají čtyři znaky: přesnost (jsou precizní, dobře promyšlené a opatrné), úspornost, ideologická nezátíženost věroučným předporozuměním (jsou vyvážené) a určenost otázkami – Vlková se nepouští do odboček a obvykle nejde nad rámec otázek (má vykladačskou sebekázeň). Vykládáno však není vše, co lze v Izajášově proroctví nalézt (ani každé kapitole Izajášova proroctví není věnována samostatná kapitola v knize). Výběrem textů se sice podařilo předejít tomu, aby vznikl vševědoucí a dechberoucí složitý teologický rozbor, ale vznikly tak ve výkladu mezery, které znejišťují. Sugerují totiž klamný předpoklad, že některé Izajášovy texty jsou sděleními druhé kategorie, které je možné opomíjet. Jiným slabým místem knihy je nevyváženost výkladu, tj. nerovnoměrný výklad perikop (kapitol), kterým pozornost věnována je. Některé perikopy (Ebedské písně) jsou vytěženy řádně (byť jejich vzájemná souvislost a vazba na jejich bezprostřední kontext by si ještě pár poznámek zasloužila), výklad jiných se ale příliš blíží povšečnému popisu (a mnohdy ještě způsobem připomínajícím volné asociace, např. s. 286–287). Oba autoři si ale toho, proč se některým textům věnují více a jiným téměř vůbec, jsou vědomi a upozorňují na tento svůj záměr čtenáře v předmluvě (s. 11). Chtějí zachytit „nit, která se

vede celým prorockým spisem“, zprostředkovat „perspektivu, v níž kniha Izajáš plní důležité svědectví“. To se jim, myslím, určitým způsobem daří. Vědí také, že „jednoznačný výklad mnoha míst není ani možný“ (s. 11). Stačí jim proto, že koncipují svou knihu jako povzbuzení čtenáře k vlastní samostatné četbě, k ponoru do Izajášovy zvěsti, v níž sám nalezne důvěru Bohu, jemuž „záleží na všech, které kdy přijal za vlastní“ (s. 12). To není malý cíl, ale potenci k jeho naplnění kniha jistě má. Je tedy možno očekávat, že výklad Izajáše v tomto ohledu svůj úkol naplní. Přejí proto čtenářům, aby je rozhovor nad Izajášovým prorockým připoutal k tomuto závažnému biblickému textu, a děkuji nakladatelství Vyšehrad za dlouhodobou podporu tohoto typu čtenářsky vděčné a obohacující literatury.

Jiří Beneš

Jiří Mikulec: Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích Praha, Grada 2013

Objemná publikace svým názvem a jménem autora, který se problematice náboženského života doby barokní a rekatolizaci věnuje od časných 90. let, vzbuzuje velké očekávání. Jenže předložená práce není ani nová objemná monografie, ani syntéza opřená o rozsáhlé autorovy výzkumy, která by vnesla nové světlo do poznání náboženského života jako jeho předchozí práce. Jak sám autor v úvodu vysvětluje, jedná se v podstatě o učebnici, jejíž napsání a vydání reaguje na problém, který se dnes týká všech vyučujících evropských dějin před 20. stoletím, totiž na nutnost vysvětlit studentům a adeptům historie, kteří jsou v náboženských otázkách tabula rasa a nevyznají se a nerozumějí ani těm nejzákladnějším pojmům a fenoménům, ohledně tradičního náboženského světa prakticky vše. Ještě před sto lety by podobná práce byla do značné míry zbytečná, neboť ačkoliv se již tehdy lidé křesťanské víře a praxi odcizovali, dobře znali základní věroučné pravdy a svět náboženského chování a často si právě z něj pro jejich obecnou srozumitelnost vypůjčovali motivy k jeho kritice. Ta je ale v současné době ztracena, a tak historik baroka musí trpělivě vysvětlit myšlenkový svět křesťanské víry a každé konfese zvlášť. Tím lze zdůvodnit, proč Mikulec snad lehce nadproporčně věnuje prostor nekatolíkům a jejich kritice katolicismu, neboť čtenář získá plastičtější obraz konfesijního myšlení vzájemného vymezování, které patřilo ke konfesní identitě věřících té či oné církve poreformační doby.

Mikulcova práce je cenná jednak v jeho snaze o objektivitu a konfesijně nezaujaté formulování bez pokrokářské, marxistické, agnostické či liberální jízlivosti a dále ve snaze o maximální srozumitelnost náboženských fenoménů modernímu člověku, který je náboženskou praxí zcela vzdálen. Z jeho vyprávění o náboženském životě laiků (klérus a řeholní život ponechává stranou) lze skutečně postihnout jevovou stránku náboženského života i jeho hlubší psychologické dopady. Zevrubně líčí různé aspekty katolické víry, ale v práci takového typu by mohl připojit kapitolu, kde by se vysvětlilo základní jádro křesťanství, stručný výklad křéda. Tím by se vyhnul nepřesnostem typu

označení Boha Otce za „bytost rodu mužského“. Jistě by bylo možné více rozpracovat například vliv náboženských forem na lidovou kulturu jako doklad toho, jak náboženská praxe sytila jejich touhu po smyslu života a spáse. Autor nesklouzává ke klišé ani v případech kontroverzních fenoménů jako flagelantství, které ho vzhledem k míře jeho zájmu zjevně zaujalo, a postřehl, že např. *ars moriendi* není morbidní záliba ve smrti, ale ve skutečnosti sofistikovaný a otevřený *ars vivendi* s realistickým pohledem na život. Práce je ve velké míře založena na normativních pramenech a ideálně typickém chování, ale autor si toho je vědom a drobnými sondami dává nahlédnout i do náboženské praxe.

Poznámkový aparát a soupis literatury ukazují, jak mnoho je vykonáno na poli studia náboženského života baroka a rekatolizace, ale rovněž jak mnoho ještě zbývá. Samotná práce například rezignuje na pasáže věnované spiritualitě či nevěnuje větší prostor česky psané barokní katolické náboženské literatuře, což jsou ale zrovna oblasti, kde se díky pracím badatelů, jako je Miloš Sládek, udělalo již mnohé. Cenné jsou sondy, jako o barokní pouti na Bezděz, která představuje potvrzení Kalistovy či Pekařovy intuice o významné roli poutí a jejich masovém charakteru, včetně schopnosti náboženských praktik odolávat josefínské represi. Sám autor na mnoha místech dokládá, že náboženský život díky rytmu liturgického roku, četným svátkům, zčásti pohyblivým, poutím, procesím a divadelním prvkům náboženských slavností vypadal „celkem stereotypně“ opravdu jen „na první pohled“, naopak po mém soudu úpadek festivity usvědčuje stereotypizaci a bezčasí prožívání života moderního člověka. Přes zmíněné poznámky a deziderata představuje práce Jiřího Mikulce více než spolehlivou základní učebnici pro budoucí badatele v oblasti novověkých dějin, ale v jistém smyslu je rovněž zdařilou bilancí českého bádání k dějinám náboženského života po roce 1989.

Tomáš Petráček

Bernard Bro: Moc zla Praha, Krystal OP 2014

Kniha Bernarda Bro nenabízí řešení teoretických, filozofických, teologických či politických problémů spojených s existencí zla. Snaží se ukázat, jak lze dát smysl životu, který je plný utrpení a nespravedlnosti. Odpověď na problém zla nenajdeme s pohledem upřeným na hrůzy zla. Je třeba změnit úhel pohledu a obrátit zrak na trpící tvář Boha, který umírá z lásky k nám na kříži. Zlo v nás a ve světě lze přemoci jen tak, jak je přemohl On – životem v milosrdenství. Je to život těžký, plný zkoušek, ale už teď je v něm přítomen život samého Boha.

Obrácení nevěstky Marie a jiné příběhy. Byzantská vyprávění prospěšná pro duši Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014

Vyprávění prospěšná pro duši vznikla na sklonku antiky společně s výroky (apofthegmaty) jako folklor poustevníků a mnišských komunit ve východní, řecky mluvící části římského impéria. Jejich cílem bylo motivovat a povzbudit začínající askety na jejich cestě odříkání a boje s vášněmi a pokušeními. Předkládaná antologie podává výběr ze čtyř sbírek vyprávění vzniklých od poloviny 6. do poloviny 10. století (Daniel ze Sketis, Ioannes Moschos, Anastasios Sinajský a Paulos z Monembasie). Příběhy reprezentují pozdní podobu žánru, který pomalu překročil hranice pouště, a aniž by se zcela odpoutal od mnišského prostředí, přiblížil se svým charakterem a tematikou publiku světskému.

Louis de Wohl: Dobývat nebe. Život svaté Kateřiny Sienské Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2014

Vyprávěním slavného romanopisce před námi jakoby ožívá Kateřina ze Sieny (1347–1380), jedna z nejpozoruhodnějších žen dějin církve. Byla dcerou prosperujícího barvíře ze Sieny, narodila se jako předposlední z jejich pětadvaceti dětí. Když odmítla manželství a trvala na tom, že se zcela zasvětil Bohu, snažili se jí v tom všemožně zabránit. Kateřina ale zůstala neoblomná a v mladém věku vstoupila do třetího řádu sv. Dominika. Neměla žádné vzdělání, ale byla obdařena mimořádnou vlitou moudrostí od Boha a velkou láskou k němu i k lidem. Nejprve žila několik let v domě své rodiny, intenzivně se věnovala modlitbě a měla mnohé mystické zkušenosti. Později se kolem ní začal shromažďovat okruh jejich duchovních dětí, laiků i kněží. Její poslání postupně přesáhlo hranice rodného městečka: smířovala válčící italské městské státy, burcovala vlažné církevní preláty i prosté věřící, dokonce se jí podařilo přimět papeže, aby se po létech vrátil z Avignonu do

zpustlého Říma. Spisy a dopisy, které diktovala, vynikají úžasnou duchovní vroucností, hloubkou a duchovní autoritou, jakou známe jenom z děl mystiků.

Walter Ciszek: S Bohem v Rusku
Praha, Paulínky 2014

Autor se narodil v Americe v rodině polských emigrantů. Po vstupu k jezuitům se přihlásil k misijní práci v Rusku a přijal východní obřad. Když vypukla II. světová válka, byl právě v polské oblasti obsazené Rudou armádou. V roce 1940 byl zatčen a dalších 23 let vězněn sovětským režimem, z toho 15 let na Sibiři. Teprve v roce 1963 se mohl vrátit do Spojených států výměnou za dva sovětské agenty. O své životní zkušenosti napsal dvě knihy. Tato je jedna z nich.

Renate Windová: Dietrich Bonhoeffer. Křesťan v opozici
Praha, Kalich 2014

Životopis teologa Dietricha Bonhoeffera (1906–1945) přibližuje jeho zápas o porozumění evangeliu, sobě, druhým a vlastnímu místu ve světě. Postupně se slovy i činy vyhraňoval vůči církevní politice a státní moci až k účasti v odboji a přípravám atentátu na Hitlera, které vyústily v Bonhoefferovo uvěznění a popravu. Teoložka a církevní historička Renate Windová (* 1950) podává jeho život v nezkrslující zkratce, poutavě a přístupně. Kniha byla nominována na Německou cenu za literaturu pro mládež a získala Evangelickou knižní cenu. Je první knižní biografií Dietricha Bonhoeffera v češtině.

Richard Wurmbrand: V Božím podzemí
Jindřichův Hradec, Stefanos 2014

Rumunský luterský farář Richard Wurmbrand odmítl v období hluboké totality veřejně chválit komunistický režim a podrobit se jeho diktátu. Byl uvězněn a společně s ostatními nepřáteli režimu vystaven mučení. Čtrnáct let se Richard Wurmbrand snažil předávat ostatním svoji křesťanskou naději a pobízet je, aby hledali útěchu, která je skryta v Bohu. Později onemocněl tuberkulózou a jako nevyléčitelný pacient byl odložen na „pokoj smrti“. I za takových okolností posiloval umírající vězně. Třebaže byl sám trýzněn vzpomínkami na opuštěnou manželku a nedospělého syna, dokázal své zoufalé spoluvězně rozptýlit a rozesmát anekdotami či veselými příběhy. Když byl později komunisty lákán, aby se výměnou za propuštění stal jejich informátorem, odolal. Po všeobecné amnestii v roce 1964 se farář Wurmbrand konečně dostal na svobodu. A protože rumunští komunisté

dychtili po západních valutách, svolili, aby byl i tento jejich rozhodný oponent vykoupen na Západ díky iniciativě jedné skandinávské misie. Ve svobodném světě se Richard Wurmbrand stal živým hlasem, který se rezolutně zastával křesťanů za Železnou oponou.

Gotthold Ephraim Lessing: Tři filosofická pojednání / Drei philosophische Schriften
Praha, Trigon 2014

Bilingvní edice obsahuje texty *Výchova lidského rodu*, Ernst a Falk (hovory pro zednáře), O tom, že lidé mohou mít více než pět smyslů. Trojice textů německého osvětského myslitele G. E. Lessinga představuje trivium, rozcestí, na němž se setkávají teologie, úvahy o směřování dějin, přírodní vědy, politická filozofie, rodící se religionistika, obdiv ke starověké „moudrosti Orientu“ a touha odhalit dávná tajemství – tedy všechna zásadní témata, jimiž žilo 18. století. Paralelní česko-německá edice umožňuje nejen četbu Lessingových textů v jedné či druhé jazykové podobě, ale také detailní srovnání překladu s originálem.

Jacques Maritain: O filosofii dějin
Praha, Triáda 2014

Titul knihy naznačuje, že Maritain nechtěl napsat ani soustavné pojednání o filozofii dějin, ani ve vlastním slova smyslu úvod do této disciplíny, který by mapoval veškerou její problematiku. Jeho cílem bylo ukázat možnost a platnost určitých filozofických zákonů, které osvětlují lidské dějiny a činí je pro nás srozumitelnějšími. Záměrně se omezil na určitý počet příkladů těchto zákonů a na některé základní problémy, které s nimi souvisí. Ve svých úvahách o filozofii dějin a ve volbě problémů měl do velké míry na zřeteli praktické postavení křesťanů v soudobé společnosti a snažil se vypracovat intelektuální vybavení, které by jim pomohlo řešit jejich „časné“ problémy a úkoly.

Paul Ludwig Landsberg: Zkušenost smrti
Praha, Vyšehrad 2014

Německý filozof P. L. Landsberg (1901–1944), žák a pokračovatel Maxe Schelera, byl jedním z prvních, kdo rozpoznal zřidnost nacismu a začal proti němu také bojovat. Celým životem vydával svědectví svému křesťanskému přesvědčení o pravdivosti své filozofie. Hned v roce 1933 musel opustit Německo, v roce 1936 Španělsko a v roce 1940 okupovanou část Francie. Od roku 1942 žil v ilegaltě, 1943 byl zatčen gestapem a roku 1944 zemřel v koncentračním táboře Oranienburgu. Na

pevném základě filozofie svobodné lidské osoby dokázal i v tak nebezpečných podmínkách rozvíjet úvahy o odpovědném jednání, a jak se prostor pro toto jednání neúprosně zužoval, soustředil se na stále hlubší a naléhavější úvahy o smrti. Ta pro něho neznamenalá konec či zničení člověka, nýbrž nezbytné završení života, které se může stát korunou jeho svobody. Zkušenost života tváří v tvář smrti dala jeho myšlenkám zvláštní hloubku a trvalou platnost.

Stanislav Sousedík: Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení Praha, Vyšehrad 2014

Ve své práci se autor pokouší o novou formulaci důkazu Boží existence na základě empirického světa, tedy tzv. důkazu kosmologického, a o řešení některých otázek, které s ním souvisí. Jedná se předně o otázku místa, které tento důkaz zaujímá v lidském životě, a dále o problémy některých jeho filozofických předpokladů. Kosmologický důkaz není sám o sobě nijak nový: objevuje se prvně u Platóna, v rozvinuté podobě u Aristotela a po ně ve středověké scholastice. V novověku mu dal vytříbenou podobu především Leibniz. Záhy po něm se však objevili na scéně evropského myšlení dva myslitelé, jejichž jména se stala přímo symbolem dodnes trvajícího zpochybnění kosmologického důkazu: David Hume a Immanuel Kant. Teprve v souvislosti s moderním rozvojem analytické filozofie se opět vynořuje jistý zájem o důkazy Boží existence. Vedle toho však lze důkaz najít i v rámci metafyziky, a právě metafyzickou důkazní metodou je vedena předkládaná práce – pojmovou analýzou přirozeného jazyka se snaží zjistit nejobecnější rysy empirického jsoucna. Získané poznatky poté vysvětluje tím, že deduktivně hledá odpověď na otázku „Proč?“. Odpověď, k níž takto metafyzika dospívá, by proto měla být v principu – alespoň podle toho, jak si tato věda sama rozumí – odpovědí nikoli pravděpodobnou, nýbrž jistou.

Ladislav Hejránek: O umění Praha, Oikoymenth 2014

Kniha je složena z deseti textů, v nichž se autor zamýšlí nad uměním a jeho rolí v našem životě. Autor v umění spatřuje inspirační zdroj jak pro naše myšlení, tak pro náš postoj ke skutečnosti. Od umění se dle něj můžeme naučit vidět svět jinak, nově a nepředemtně. V tomto smyslu se jedná o pokračování jeho originální filozofie a kritiky pojmového myšlení, jak je představil ve svých předchozích knihách.

Vojtěch Novotný: Odvaha být církví. Josef Zvěřina v letech 1913–1967
Praha, Karolinum 2014

Monografie nabízí zevrubné seznámení s životem Josefa Zvěřiny v letech 1913–1967, předkládá celoživotní bibliografii jeho publikovaných prací (včetně samizdatu) a rukopisných, resp. strojopisných textů a poskytuje analýzu tohoto materiálu. První dva aspekty, ačkoli relativně samostatné hodnoty, slouží aspektu třetímu: biografická a bibliografická studie plní propedeutickou funkci ve vztahu k uchopení Zvěřinovy reflexe. Dějiny osoby a jejího díla se tak stávají dějinami poznání, jímž žila. Právě výjimečná souvislost mezi Zvěřinovým životem a jeho myšlením je naznačena slovy „odvaha být církví“, jimiž on sám nazval jednu ze svých nejslavnějších studií a jež jsou vložena do názvu celé knihy. Napovídá se jimi, že Josef Zvěřina „byl církví“ zcela mimořádným způsobem a toto „bytí církví“ také reflektoval.

Roman Míčka – František Štěch (eds.): Církev a společnost.
Karlovi Skalickému k 80. narozeninám
České Budějovice, Jihočeská univerzita 2014

Karel Skalický je mužem církve i společnosti. Jeho život se odehrává v hraničním pásmu těchto světů, v němž usiluje o intenzivní kontakt a dialog. Do sborníku přispělo 26 autorů různých vědních oborů i různých náboženských vyznání. Publikace je členěna do čtyř částí; první tři obsahují recenzované studie z oboru teologie, filozofie, politiky, ekonomie, historie a literárních věd. Čtvrtá část sborníku má osobní, esejistický charakter.

Václav Štěpán: Dějiny dominikánského kláštera
a kostela svatého Václava v Opavě
Opava, Opavská kulturní organizace 2014

Publikace je přednostně určena odborné veřejnosti. Vznikala postupně od roku 1965 a je výsledkem boje za záchranu jedinečného sakrálního objektu kostela sv. Václava a dominikánského kláštera. Různé okolnosti způsobily, že kniha mohla vyjít teprve až nyní, doplněna o poznatky téměř ze všech oborů historického bádání.

Stephen J. Fichter – Mary L. Gautierová – Paul M. Perl: Stejné povolání, rozdílní muži. Vývoj kněžství ve Spojených státech po druhém vatikánském koncilu
Brno, Centrum pro studium demokracie 2014

Sociologická studie z Centra pro aplikovaný výzkum apoštolátu na Georgetownské univerzitě zkoumá generační proměny katolických kněží ve Spojených státech od 70. let 20. století do současnosti. Navazuje na podobné výzkumy, které v USA probíhají od konce 60. let, a tak může srovnávat data v chronologické perspektivě. Předmětem studie jsou demografické změny amerického kněžstva, spokojenost a obtíže v povolání, spolupráce s laiky, postoje k současné americké multikulturní realitě a ke skandálům se sexuálním zneužíváním nezletilých osob. Publikace je zajímavá nejen pro sociology, ale také pro historiky a pastorální teology.

Sphaera octava. Mýty a věda o hvězdách I. Pseudo-Hyginus: Bájé (Fabulae)
Praha, Artefactum – Academia 2013

První český překlad Pseudo-Hyginových *Bájí* poskytne čtenáři bohatý faktografický materiál k řecké mytologii. Jedná se o scholia, výpisky neznámého římského autora z 1.–2. století po Kr. z nezachované původní Hyginovy práce. Bájé byly v pozdějších dobách oblíbeným zdrojem inspirace výtvarných umělců. Knihu provází úvodní studie, poznámky a rejstříky.

Sphaera octava. Mýty a věda o hvězdách II. Gaius Iulius Hyginus:
O astronomii (De astronomia)
Praha, Artefactum – Academia 2013

Hyginova *Astronomie* z přelomu letopočtu je souhrnem antických (starořeckých) představ o vzniku souhvězdí, čerpaných z různých literárních zdrojů. Je však i jakýmsi katalogem hvězd v próze. Práce až do raného novověku silně ovlivňovala jak výtvarné představy o podobě souhvězdí, tak i středověkou recepci antické vědy o souhvězdích. První český překlad je doplněn o první překlad Pseudo-Eratosthenovy práce *Zhvězdění (Katasterismoi)* a dále o přetisk překladu Arátových *Jevů na nebi (Fainomena)* z pera Radislava Hoška. Obě tyto práce byly staršími Hyginovými prameny.

Sphaera octava. Mýty a věda o hvězdách III. Středověká pojednání o souhvězdích. Traktát o uspořádání stálic na nebi v rukopise Praha, NK XXVI A 3
Praha, Artefactum – Academia 2013

Hyginovu práci o astronomii přepracoval kolem roku 1220 na sicilském dvoře císaře Fridricha II. Michael Scotus (*De signis*). Opis a český překlad anonymního latinského traktátu, závislého na Michaelově pojednání, je obsahem 3. svazku tetralogie. Traktát je zapsán v rukopise Národní knihovny v Praze a pochází z doby kolem roku 1405. Edice je doplněna rozsáhlou ilustrovanou studií o ikonografii souhvězdí od antiky po raný novověk a studií Lenky Panuškové o ikonografii planety.

Sphaera octava. Mýty a věda o hvězdách IV. Katalogy hvězd a přemyslovský nebeský glóbus
Praha, Artefactum – Academia 2013

Přemyslovský nebeský glóbus (dnes v Bernkastel-Kues) byl ve 13. století součástí sbírky astronomických přístrojů a rukopisů českých králů Přemysla Otakara II. či Václava II. Výsledky mezinárodní spolupráce klasické filoložky (Alena Hadravová) a astrofyzika (Petr Hadrava) ukazují, že vznik unikátního přístroje je spjat s prostředím císařského štaufského dvora Fridricha II. na Sicílii. Glóbus je nejstarším zachovaným hvězdným glóblem křesťanské Evropy. Navazuje přímo na antické vzory a je zpracován s mimořádnou přesností podle Ptolemaiových souřadnic hvězd a jeho požadavků na stavbu glóbu. Svazek doplňuje edice a český překlad latinské verze as-Súfiho *Katalogu hvězd* (rukopis Praha, Královská kanonie premonstrátů na Strahově), v níž byl Ptolemaiovův katalog známý evropské středověké vědě.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.
Všechny anotované tituly lze zakoupit či objednat
v Knihkupectví Oliva (<http://www.oliva.op.cz>).





English Summary – Eschatology

Jan Sokol

Dual Polarity of Christian Eschatology

The introductory essay by Professor Jan Sokol notes tension between the eschatology of death and hope as well as tension between the personal and the cosmic vision of “the ultimate”. The author focuses just on the issue of hope as a precondition for any speculation, and trails its manifestations in European history. Modern hope according to him is characterized by three features. The vanishing point of the last things is retreating; it turns interest of human being towards himself or herself and towards things he or she can be occupied with, and he or she seemingly takes control of hope. All of this bears substantial implications for existential perception of modern human being.

Čtírad V. Pospíšil

Eschatology as the Joy of Being, and “the Soul” of the Whole Theology

The author in this study tries to consider and refer to eschatology as essentially sapiential and contemplative dimension, or rather a “soul” of the whole theological reflection. In the forefront emerges an attempt to grasp the mystery of fulfilment in the light of the mystery of the Holy Trinity. The purpose of this theological effort lies in the theological clarifying of the breathtaking and life-giving harmony of particular matters of faith, whose gripping brings us not only to understanding, but to the first stages of anticipating experience of fullness, now already present in a sacramental way. All this may turn into the joy of faith, salvation, and in the finally consequence, in life-giving and simple joy of the gift of being. In the last part of his study the author discusses the attitude we ought to take towards the real history in the light of this joy of being – in other words, he discusses the issue of paradox *contemplativus in actione*, and of the eschatological incarnationism.

Jean-Pierre Torrell OP

Personal Resurrection and the Future of Humanity

The study focuses on the collective dimension of the resurrection, which applies to the whole of humanity and the world in its entirety. The author mentions not only Aristotle’s definition of man as a social animal, but also the promises of Christ concerning all mankind. Even Thomas Aquinas wants to avoid an individualistic concept of resurrection. According to him, eternal life is not conceivable otherwise than within the communion of saints, the life of glorified bodies, despite the troubles of contemporary theologians to deliver an opinion on this topic. This also applies to the promised arrival of the new creation, confirmed even by the Second Vatican Council (*Lumen gentium*, 48). In conclusion the author deals with the question of the destiny of evil persons and with the idea of their eternal damnation.

Jaroslav Brož

Eschatological Hope as Being “with Christ” According to the Apostle Paul

The study focuses on the issue of Christian eschatology, where there is often felt an irreconcilable tension between general parusia at the end of the times and entering to the communion with Christ at the moment of a person's death. Both the positions find support in Paul's letters. For the first vision states 1 Thess 4:13-18 and 1 Cor 15; for the second the fundamental text is Phil 1:23. Based on the chronology of Paul's epistles, with regard to the particular circumstances of each letter and the Apostle's rhetorical strategy, the author of the article favours the view of those exegetes who don't see a sharp contradiction between the two positions but assume that both eschatological horizons in Paul's teachings could co-exist together since the beginning of his apostolic activity.

David Vopřada

Three Texts of Ambrose on Purifying Fire at the Gates of Paradise

The patrist David Vopřada admittedly states that the idea of purgatory in theology didn't fully formed until the 12th century, however, the principle of purification was present in the Church from the beginning. Ambrose of Milan († 397) doesn't understand this purification neither as a state nor place, and he certainly doesn't ascribe to it any definition referring to the time. With this term he describes an activity of Christ towards the believer, his purifying fire relieves from a stain of sin, to enable the believer to enter Paradise perfect and pure. This Ambrose's doctrine can be considered, given the early date, the one of very advanced, and rich. The study presents three Ambrose's texts mentioning purification “at the gates of Paradise”: *Explanatio psalmi* 1,38; *Explanatio psalmi* 36,26; *Expositio psalmi* CXVIII III 10 to 17.

Robert Ombres OP

The Doctrine of Purgatory by St. Thomas Aquinas

The study analyzes the doctrine of purgatory of St. Thomas as a representative example of medieval thinking on the subject, and shows the advantages of his way of thinking. He is primarily human, ecclesiastical and conscious of the limits of theology. It is shown that the belief in purgatory is not an idle speculation about the next life or an empty fiction. It becomes a question of an accomplishment of salvation through all of the members of Christ, who all – alive or dead – are related to his salvific life, death, and resurrection to the glory. The terminology of debt, reparation, and compensation for him acquires a definitive – both human and theological – depth, and some of the best efforts of medieval culture are sanctified through it.

Ludvík Grundman OP**The Unity of the Human Person – an Essential Point in the Doctrine of the Resurrection**

The theory of “the resurrection in death” induced a strong response and won not only numerous opponents, but also many followers. The article deals with the assets of such theories for reappraisal of certain weak points of thomistic conception. At the same time the surprising closeness of both of the streams is referred to. Both of them share a fundamental basis, namely the profound unity of the human being; but they also have to face a similar problem: an excessive rationalization of the mystery of the resurrection, which remains to be a supernatural gift of God’s grace.

Edward T. Oakes SJ**Catholic Eschatology and the Development of the Church Doctrine**

The American Jesuit shows that even on the field of eschatology there is a conceptual development of various issues. The author focuses on the theology of limbo during the process of its forming in the argument between Augustine and Pelagius, on the nature of controversies connected with the issue in the Middle Ages and mainly in the early modern period, and how the idea of the limbo was finally abandoned by post-conciliar theologians. The second part concerns the doctrine of Christ’s descent into the hell and the discussions which have emerged around this topic in the connection with the theology of Hans Urs von Balthasar.

Jesus on the Top of the Minaret**Interview with Bronislaw Ostránský on Islamic Eschatology**

The interview with the orientalist Bronislaw Ostránský outlines the basic questions of Islamic eschatology. The ambivalence of respect for the deceased is discussed, as well as the concepts of the last judgment; there are analyzed milenaristic impulses in the history of Islam and their manifestations at the present time.

Marc Chauveau OP**Series of Exhibitions of Contemporary Art in the Priory Sainte Marie de La Tourette**

The commentary to the images accompanying this issue of *Salve* presents a project of series of exhibitions of contemporary art in the Dominican Priory Sainte Marie de La Tourette (France), and dialogue between architectural heritage and contemporary art (see more on <http://www.couventdelatourette.fr>).

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 24 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovného a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

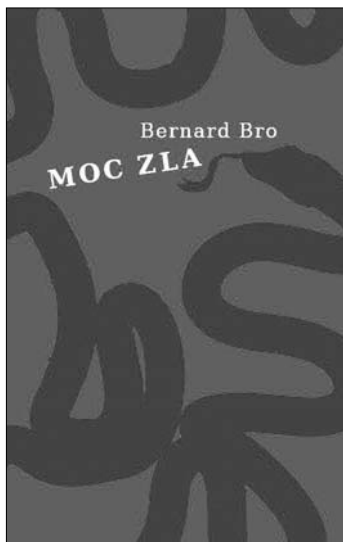
Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

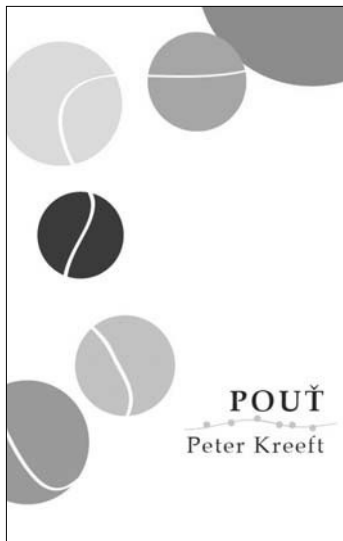
Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



Bernard Bro:

Moc zla

Kniha Bernarda Bro nenabízí řešení teoretických, filosofických, teologických či politických problémů spojených s existencí zla. Snaží se ukázat, jak lze dát smysl životu, který je plný utrpení a nespravedlnosti. Odpověď na problém zla nenajdeme s pohledem upřeným na hrůzy zla. Je třeba změnit úhel pohledu a obrátit zrak na trpící Tvář Boha, který umírá z lásky k nám na kříži. Zlo v nás a ve světě lze přemoci jen tak, jak je přemohl On – životem v milosrdenství. Je to život těžký, plný zkoušek, ale už teď je v něm přítomen život samého Boha.
brož., 144 str., 170 Kč



Peter Kreeft:

Pouť

Obraz života coby cesty je pravděpodobně jeden z nejpoužívanějších obrazů světové literatury. Různé cesty vedou k různým cílům – a cesty myslí jsou právě tak skutečné jako cesty těla. A tak jako musíte volit kdykoli přicházíte na rozcestí vaší fyzické cesty, musíte volit i mezi různými myšlenkovými cestami, různými životními filosofiemi. Kniha vypráví o pouti za smyslem života a o vyjití anebo úniku od deseti chybných odboček na této pouti.
brož., 112 str., 135 Kč

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 1 ročník 24 (2014)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Martin Bedřich a Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Petr Beneš CSsR, Filip Boháč OP, Dominika Bohušová OP, Gregor Buß,
Tomasz Dostatni OP, Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Klára Jirsová,
Pavel Vojtěch Kohut OCD, Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček,
Tomáš Pospíšil OP, Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Petr Štica,
Jaroslav Šubrt, Alexius Vandrovec OSB, David Vopřada.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: DURABO

internetové stránky: <http://salve.op.cz>

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Česká pošta, s.p., 190 00 Praha 9, www.postabo.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

oddělení periodického tisku, Olšanská 38/9, 225 99 Praha 3

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301