VOJTĚCH NOVOTNÝ

ÚVOD K ESCHATOLOGII

KTF UK
PRAHA 2011

OBSAH

PŘEDMLUVA 4

1. PŘEDBĚŽNÉ VYMEZENÍ POJMU ESCHATOLOGIE 5
1.1 Význam slova eschatos 5
1.2 Význam pojmu eschatologie 6

2. DĚJINY ESCHATOLOGIE 9
2.1 Historie a prehistorie teologických oborů 10
2.2 Eschatologická témata v patristické teologii 11
2.3 Eschatologie v systematizaci středověku 16
2.3.1 Raný středověk 16
2.3.2 Vrcholný středověk 23
a) Obecný úvod 23
b) Hugo od sv. Viktora 25
c) Petr Lombardský 30
d) Tomáš Akvinský 33
2.4 Pozdní středověk a raný novověk 37
2.4.1 Druhá scholastika 37
2.4.2 Alternativy a kontroverze 40
2.5 Manualistická teologie 43
2.5.1 Obecná charakteristika 44
2.5.2 Názvy eschatologického traktátu 46
a) De novissimis 47
b) De Deo consummatore (remuneratore) 48
c) Eschatologie 49
2.5.3 Obsahová problematika 50
2.6 Eschatologický obrat 53
2.6.1 Boží království v liberální teologii 53
2.6.2 Konsekventní eschatologie 54
2.6.3 Uskutečněná eschatologie 57
2.6.4 Uskutečňující se eschatologie 58
2.6.5 Zprostředkující eschatologie 59
2.6.6 Transcendentální eschatologie 60
2.6.7 Praktikovaná eschatologie 63
2.6.8 Teologie dějin 64
2.7 Druhý vatikánský koncil 65
2.7.1 Lumen gentium 66
2.7.2 Gaudium et spes 72

3. ZÁVĚR 77

4. DODATEK: Ratzinger, Joseph. ***Eschatologie: smrt a věčný život*** 78

5. DODATEK: Mezinárodní teologické komise. *O některých aktuálních otázkách eschatologie* 96

6. DODATEK: Mezinárodní teologické komise. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné* 106

7. DOPLŇKOVÁ BIBLIOGRAFIE 116
- 7.1 Písmo 116
- 7.2 Magisterium 116
- 7.3 Teologie 116
- 7.4 Filosofie 121
- 7.5 Dějiny 121
- 7.6 Sociologie 122
- 7.7 Péče o umírající a pozůstalé, euthanasie 122

PŘEDMLUVA

Podle celosvětových statistických odhadů, jež jsou ovšem velmi přibližné, zemře asi 54 750 000 lidí ročně, tj. asi 6250 za hodinu, tj. asi 104 za minutu, tj. takřka 2 za vteřinu. Co se s nimi všemi děje? Co je potkalo? Co čeká nás, které smrt oblizuje tak dlouho, dokud nad námi jednoho dne nezvítězí? Na tyto otázky nabízí víra v Ježíše Krista ukřižovaného a vzkříšeného odpověď, jejímuž promýšlení se věnuje ta část teologie, jež nese název *eschatologie*.

Cílem tohoto úvodu je objasnit téma, o němž bude v kurzu eschatologie jednáno, a uvést základní studijní text do širších perspektiv.[1] Vytčeného cíle má být dosaženo následujícím postupem: Nejprve bude předběžně vymezen pojem „eschatologie" (1.) a poté bude jeho obvyklý význam osvětlen a problematizován dějinnou reminiscencí (2.). Po krátkém závěru (3.) jsou připojeny dodatky, které nabízejí uvedení do četby *Eschatologie* Josepha Ratzingera (4.), do dokumentu Mezinárodní teologické komise *O některých aktuálních otázkách eschatologie* (5.) a do dokumentu Mezinárodní teologické komise *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné* (6.). Následuje přehled základní odborné literatury dostupné v českém jazyce (7.).

Úvod k eschatologii je koncipován jako studijní text. Byl sice zpracován s pomocí četné zahraniční odborné literatury, nejde však o vědecké pojednání. V poznámkách pod čarou jsou proto uvedeny pouze primární prameny nebo nezbytná vysvětlení. Přehled odborné literatury dostupné v českém jazyce má usnadnit další samostatné studium.

Přeji všem studentům, aby se prostřednictvím tohoto kurzu živě setkali s Ježíšem Kristem, který o sobě v knize Zjevení (1,17) říká: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, já jsem První a Poslední.

V Praze dne 31. prosince 2011

Vojtěch Novotný

[1] Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Barrister & Principal, Brno 2008.

1. PŘEDBĚŽNÉ VYMEZENÍ POJMU ESCHATOLOGIE

Cílem kapitoly je předběžné vymezení pojmu „eschatologie“, tj. dorozumění o tom, co se jím míní v běžném předporozumění. Předběžný význam daného pojmu – respektive předběžný popis skutečnosti, jež je poznávána vědním oborem, který je daným pojmem označován – je totiž současně i zorným úhlem, v němž jsou nahlíženy dějiny poznání této skutečnosti (dějiny a současný stav oboru), a výchozím bodem pro snahu o poznání skutečnosti samé (*veritas rerum*). Vytčeného cíle má být dosaženo následujícím postupem: Nejprve bude objasněn význam slova „eschatos“ (1.1) a poté bude konstatován význam, v němž je pojem „eschatologie“ obvykle používán (1.2).

1.1 VÝZNAM SLOVA ESCHATOS

Slovo „eschatologie“, ač samo neřecké, bylo vytvořeno složením dvou řeckých slov: λόγος a ἔσχατος. Přestože je slovo λόγος samo o sobě mnohovýznamové, v tomto případě je určeno velmi jednoznačně jako racionální diskurs, čímž se rozumí nejenom snaha o rozumové a metodologicky adekvátní poznání, nýbrž i jeho neindividualistická, sdělná povaha. Komplexnější je však význam slova ἔσχατος.[2]

Adjektivum ἔσχατος (ἐσχάτη, ἔσχατον) v klasické i biblické řečtině znamená završenou míru nějaké skutečnosti. Konkrétní smysl získává vždy z kontextu:

1. V souvislosti s určením místním označuje to, co je nejvzdálenější, nejzazší (srov. ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, až do posledních končin země: Sk 1,8; 13,47).
2. V souvislosti s určením časovým označuje to, co je poslední, konečné, závěrečné (srov. τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, v poslední den: Jan 6,39nn, 7,37 atd., viz Sk 2,17, 2 Tm 3,1, Jak 5,3, 2 Petr 3,3; ἐπ’ ἐσχάτου τοῦ χρόνου, v posledním čase: Jud 18; ἐσχάτη ὥρα, poslední hodina: 1 Jan 2,18; ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ, v posledním čase: 1 Petr 1,5).

[2] Etymologie je nejistá, odvozuje se buď z ἐξ- (ἔχσ-) a κατος v paralele k τά ἔγκατα (ἐν- a κατά: to uvnitř, vnitřnosti, útroby): ἔσχατος jako to, co vyšlo zevnitř ven, co se vzdálilo, nebo z ἐς- (εἰς-) a κατος: ἔσχατος jako to, co směřuje ke konci. V jednom případě se zdůrazňuje výchozí, ve druhém cílový bod pohybu.

3. V souvislosti s určením hodnoty, míry a pořadí označuje to, co je krajní hodnotou dané stupnice a řady, tj. to, co je největší, nejvyšší resp. nejmenší, nejnižší, poslední (ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον, poslal k nim nakonec: Mk 12,6; ἔσχατον πάντων, poslední (naposledy) ze všech: Mk 12,22, viz 1 Kor 15,8; ἕως ἂν τὸν ἔσχατον κοδράντην, až do posledního haléře: Mt 5,26; πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι, mnozí první však budou posledními a poslední prvními: Mt 19,30; ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων, od posledních k prvním: Mt 20,8nn; εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, na posledním místě: Lk 14,10; ἔσχατος ἐχθρὸς, poslední nepřítel: 1 Kor 15,26; ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, poslední Adam: 1 Kor 15,45; ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι, za zvuku poslední polnice: 1 Kor 15,52).

Substantivum má pak význam toho, co je poslední, konečné. Může být v singuláru nebo v plurálu (τὸ ἔσχατον – τὰ ἔσχατα: τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου, konce toho člověka: Mt 12,45, viz 2 Petr 2,20, Zj 2,19). Vzácněji se vyskytuje i substantivizované adjektivum mužského rodu (ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, já jsem První a Poslední: Zj 1,17).

1.2 VÝZNAM POJMU ESCHATOLOGIE

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že slovo „eschatos“ vždy předpokládá následnost nějaké skutečnosti a její konečný bod. Podle toho, o jakou skutečnost se jedná, nabývá toto slovo různých významů. Ty se pak přenáší i do pojmu „eschatologie“, který je proto nejednoznačný. Jeho obvyklé užití nicméně možnou významovou různost vymezuje pouze dvěma aspekty: určením časovým a hodnotovým.

V návaznosti na to se pojmem „eschatologie“ rozumí buď racionální diskurs o skutečnostech časově (dějinně) posledních a proto i definitivně platných, nebo racionální diskurs o skutečnostech hodnotově nejvyšších a proto i v řádu věcí a v toku času definitivně platných. Zatímco první význam vychází z důrazu na budoucnost jako „čas“ završení toho, co pomíjí, a trvání toho, co bude platné i „po čase“, druhý význam vychází z důrazu na trvale platnou nejvyšší hodnotu, na její definitivní význam a směrodatnost pro to, co je „v čase“. Druhý význam do jisté

míry implikuje i význam první, protože trvalá platnost a definitivní význam jsou sice myslitelné jako něco, co je přítomného, ale vždy předpokládají, že se tato platnost a tento význam šíří i k horizontu času a věčnosti: označíme-li již nyní něco za definitivního, předjímáme tím veškerou myslitelnou budoucnost.

V prvním smyslu se pojmem „eschatologie“ označuje „nauka o posledních věcech“ a míní se jím představy či učení o lidské smrti a o způsobech posmrtné existence v rovině individuální i kolektivní, resp. o konci hmotného vesmíru a osudu hmoty vůbec. Ve druhém smyslu se dané slovo užívá spíše v adjektivní podobě a hovoří se například o eschatologickém významu nějaké skutečnosti, čímž se míní její trvalá a směrodatná platnost nyní a navždy. Oba tyto významy pojmu „eschatologie“ jsou součástí běžného způsobu vyjadřování. V napětí se objevily v diskusích o tzv. futurální eschatologii a o tzv. prezenční eschatologii – ta bude ještě zmíněna.

Ve zvykovém křesťanském předporozumění se ovšem pojmem „eschatologie“ rozumí „nauka o posledních věcech“ člověka (smrt a posmrtný život, individuální soud, očistec, nebe, peklo) a světa jako takového (Kristův konečný příchod, vzkříšení mrtvých, universální soud). Takový význam měl pojem „eschatologie“ již při svém vzniku v první polovině 17. století, v době, kdy učenci zaváděli řadu dalších obdobných složených slov. Byl účelově vytvořen proto, aby jím mohl být označen teologický traktát pojednávající o zmíněných skutečnostech. Z teologie byl daný pojem převzat i do religionistiky a filosofie.

Předmětné vymezení tohoto teologického oboru a zejména perspektiva, v níž jsou zmíněná témata nahlížena, došly ovšem v posledním století značných proměn. Proto také pojem „eschatologie“ nabyl ve specializovaném vědním diskursu nových významů, s nimiž bude třeba se seznámit. Výchozím bodem dějinné retrospektivy je však nejrozšířenější užití pojmu „eschatologie“ jakožto teologického pojednání o „posledních věcech“ člověka a světa. Nový význam bude pojmu dán až po seznámení s genezí a kritikou tohoto dnes běžného předporozumění.

Nutno upozornit, že se předchozí výklad opíral o předpoklad, že je slovo eschatologie tvořeno z plurálu τὰ ἔσχατα a že se proto týká většího množství skutečností, „posledních věcí“. Bylo by je ale také možné odvozovat ze singuláru τὸ ἔσχατον či dokonce ὁ ἔσχατος. Význam pojmu eschatologie by se podstatně změnil:

jednalo by se o racionální diskurs o konci (τὸ ἔσχατον) nebo o tom, který je konec, završení (ὁ ἔσχατος). Tato poznámka nabude svého významu na konci úvodu.

2. DĚJINY ESCHATOLOGIE

Každý obor musí znát své dějiny, protože toto poznání mu umožňuje, aby kriticky nahlédl svá současná témata a východiska a aby se nechal obohatit klady a zápory své minulosti. To platí i o teologii a o eschatologii. Zde jde ale ještě o něco hlubšího. Vyrůstá-li diskurs eschatologie z historického Božího zjevení v Ježíši Kristu, jež je přístupné v dějinné Tradici církve, znamená to, že je dějinný i tento diskurs a že je třeba jeho dějiny sledovat, neboť jejich prostřednictvím je poznávána pravda věci samé: Boho-lidská pravda o Bohu a člověku. Svou reflexi totiž nekonstruujeme bez předpokladů a bez předchůdců. Vstupujeme naopak do toku sdílení pravdy, který již plyne, snažíme se v něm orientovat tím, že mu naslouchámе (*auditus fidei*), a tak – pouze tak – jsme uschopněni k tomu, abychom se do něj zapojili (*intellectus fidei*).

Jestliže se tedy v tomto úvodu seznámíme s dějinami eschatologie, činíme tak proto, že

1. teologické poznání má své místo v dějinách Božího zjevování se lidem v Ježíši Kristu skrze církev a je proto z podstaty věci dějinné;
2. znalost dějin nás uschopní, abychom kriticky posoudili svá současná témata a východiska a nechali se poučit klady a zápory reflexe těch, kdo se eschatologii již věnovali.

Cílem kapitoly je proto seznámení se stěžejními momenty dějin eschatologie jakožto samostatného teologického pojednání a lepší porozumění tématické a metodologické problematice, jež je s ním spojena. Vytčeného cíle má být dosaženo následujícím postupem: Nejprve bude učiněna poznámka o historii a prehistorii teologických oborů (2.1) a poté bude poskytnut základní vhled do eschatologie doby patristické (2.2). Následně bude představena systematizace eschatologie v raném a vrcholném středověku (2.3), v pozdním středověku a raném novověku (2.4) i v manualistické teologii (2.5). Prezentace tzv. eschatologického obratu (2.6), exkurs do eschatologie v konstitucích Druhého vatikánského koncilu (2.7) přibližuje podněty, z nichž čerpá pokoncilní teologie. Tím bude položen základ pro četbu knihy Josepha Ratzingera.

2.1 HISTORIE A PREHISTORIE TEOLOGICKÝCH OBORŮ

Úvodní poznámkou je třeba objasnit, proč jsou zde dějiny eschatologie podávány v perspektivě samostatného teologického pojednání:[3]

Většina vědních disciplín, které dnes známe, vznikla až procesem specializace, jehož počátky leží v období humanismu a druhé scholastiky. Platí to i o disciplínách teologických, jejichž specializační vývoj se započal v 15. století a pokračoval intenzivněji v 17.–20. století, kdy byl krátkodobě fixován v podobě traktátů a manuálů, aby byl zhruba od konce 19. století podrobován revizi, která dodnes není završena. Metodologické, spekulativní a pedagogické důvody pro vnitřní diferenciaci a organizaci teologie tak daly vzniknout stále proměnlivému obrazci oborů. Některé podrobnosti o tomto vývoji budou uvedeny dále. Zde je pouze třeba pochopit, že prehistorie dílčích témat jednotlivých oborů je delší nežli historie oborů jako takových, neboť zorný úhel, v němž jsou tyto prvky nahlíženy a interpretovány a který je vlastně konstitutivní „formou" daného oboru, se mění.

Jestliže například vyjdeme v dějinné retrospektivě z tvrzení, že eschatologie je naukou o Božím království, objeví se historie i prehistorie tohoto oboru v poněkud jiném světle, než když vyjdeme z tvrzení, že eschatologie je naukou o posledních věcech člověka. Proto bylo v předchozí kapitole upřesněno, jaké je naše předporozumění pojmu „eschatologie". V následujícím se tedy vychází z konstatování, že se v dějinách teologie prosadilo pojetí eschatologie jako nauky o posledních věcech člověka a světa a že je třeba poznat vznik této koncepce a kritiku, jíž byla následně podrobena. Nejde přímo o dějiny jednotlivých témat, jimž se takto definovaná eschatologie zabývá, nýbrž o genezi a dekonstrukci celé této koncepce, o snahu postihnout konstituci určitého paradigmatu eschatologie a jeho probíhající změnu. Předmět a zorný úhel eschatologie má být tímto zkoumáním teprve upřesněn. Reminiscence k jednotlivým tématům může mít místo až uvnitř nového schématu.

[3] Není to postup obvyklý, většina učebnic eschatologie buď prezentuje genezi chápání smrti, posmrtného života, nesmrtelnosti duše, vzkříšení, soudu, konce světa atd. od Starého zákona do současnosti, nebo se soustředí na obnovu eschatologie na konci 19. století a odtud přechází k současným diskusím. Oba výklady mají ale hermeneutické a pedagogické nedostatky.

2.2 ESCHATOLOGICKÁ TÉMATA V PATRISTICKÉ TEOLOGII

Vztáhneme-li rozlišení mezi historií a prehistorií vědního oboru na naši disciplínu, můžeme a musíme rozlišit dějiny jednotlivých eschatologických témat *a* dějiny eschatologie jako formálně konstituovaného oboru. Jak bude dále zmíněno, první úplnější systematizace eschatologických témat byla vytvořena na konci 7. století, tedy bezprostředně po konci doby patristické. Až do té doby se rozprostírá období, které bychom mohli nazvat prehistorie eschatologie. Hovoří-li se někdy o patristické eschatologii, děje se tak v přeneseném smyslu retroprojekce: v historii teologie jsou vyhledávána témata, jež v dnešní teologické systematizaci náleží ke stejnojmennému oboru. Je pochopitelné, že při tomto postupu lze nalézt zmínky o skutečnostech, jež eschatologii zajímají, již v nejranějších křesťanských mimobiblických spisech, počínaje spisy apoštolských otců a novozákonními apokryfy.

Přednostní důraz je položen na téma, jež bylo pro křesťanství v řecko-římském prostředí a ve styku s gnosticismem, který podceňoval lidskou tělesnost, specifické: tělesné vzkříšení zemřelých. O tom, že bylo opravdu obtížně přijatelné, svědčí například toto: Órigenés podotkl, že pro nevěřící je tajemství vzkříšení mrtvých směšné; Tertullianus uvedl, že ve vzkříšení těla se věří obtížněji nežli v nějaké božstvo; Augustin konstatoval, že v ničem jiném není křesťanské víře tolik odporováno jako v tělesném vzkříšení; Řehoř Veliký dosvědčil, že mnozí o vzkříšení pochybují.

Poskytněme alespoň jeden příklad: Justin (cca 100 – cca 165) ve své Ἀπολογία πρώτη ὑπέρ Χριστιανῶν (*První obhajobě křesťanů*) 18–21 předkládá jako společný dobový předpoklad to, že „duše i po smrti citem nadány jsou“, a žádá, aby byli křesťané svým okolím uznáváni, neboť věří Bohu mnohem více, ježto s důvěrou, že u Boha není nic nemožného, očekávají, že opět obdrží „i těla svá mrtvá a v zemi zahrabaná“, že v okamžiku zmrtvýchvstání rozpadlá a jako semena do země zapadlá lidská těla na Boží rozkaz znovu povstanou a obléknou neporušitelnost. K tomuto očekávání se pojí i téma soudu, odplaty a konce světa: Svět bude spálen v ohni, každý obdrží ve věčném ohni trest odpovídající jeho skutkům a darům, jichž se jim dostalo od Boha. „Duše zlých, nadané po smrti citem, podstoupí trest, zatímco duše

dobrých, zbaveny trestů, budou žít blaženě“. „My jsme byli poučeni, že jen ti budou nesmrtelní, kteří jsou svatým a ctnostným životem blízcí Bohu. Věříme, že ti, kteří žijí hříšným životem a neobrátí se, budou trestáni ve věčném ohni.“ „Peklo jest místo, kde budou trestáni ti, kdo žili nepravě a nevěřili, že se stane, co Bůh skrze Krista učil.“

Tento jeden příklad ukazuje, jak se počíná formovat podoba křesťanské eschatologie. Její ucelenější podobu představovaly spisy nesoucí vesměs název Περὶ ἀναστάσεως, *De resurrectione* (*O vzkříšení*). Takto nazvaný traktát je – spíše ovšem s pochybnostmi – připisován Justinovi. Také jeho současník Athenagoras (cca 133 – cca 190) měl – opět s pochybnostmi o skutečném autorství – napsat spis Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, *De resurrectione mortuorum*. Eirenaios (cca 130 – cca 202) věnoval témuž tématu pátou knihu svého díla *Adversus haereses*. Tertullianus (cca 160 – cca 220) byl mj. autorem pojednání *De resurrectione carnis*. Órigenés (185–253) byl autorem dvou nedochovaných traktátů Περὶ ἀναστάσεως. Jeden napsal i Metodius z Olympu (cca 250 – 311). A tak bychom mohli pokračovat.

Tělesné vzkříšení není samozřejmě jediným eschatologickým tématem, jež se ve spisech otců nalézá. Ve skutečnosti zde nalezneme úvahy o většině témat, jež jsou v eschatologii pojednána: o finálním určení člověka, o smrti, o nesmrtelnosti duše, o stavu mezi smrtí a vzkříšením, o soudu, o nebi, pekle a očistci, o parusii, o otázce apokatastasis atd. Ačkoli je důraz položen na jednotlivého člověka, nechybí aspekt eklesiální, neboť je přítomno vědomí, že finální určení nalézá člověk v Božím království resp. městě, v nebeském Jeruzalémě, a že završení dějin nastane až v okamžiku, kdy Kristovu vzkříšenému tělu nebude chybět ani jediný úd.[4]

Všechna tato témata jsou ovšem přítomna, jak řečeno, v rozptýlené podobě. Jistou jejich sumu lze doložit u Augustina (354–430), *De civitate Dei*, 20–22. Kniha 20 je věnována Božímu soudu, kniha 21 trestu zavržených a věčné blaženosti svatých,

[4] LADARIA, Luis F. Fin de l’homme et fin des temps. In SESBOÜÉ, Bernard (ed.). *Histoire des dogmes*. Sv. 2. *L’homme et son salut*. Paris: Desclée, 1995, s. 416 považoval tento rys patristické eschatologie za tak významný, že dokonce nadepsal příslušnou kapitolu slovy: „L’âge patristique: la résurrection du corps total du Christ“ (Věk patristický: vzkříšení celého těla Kristova). Další kapitolu naproti tomu nazval „La période médiévale: la systématisation de l’eschatologie personnelle“ (Období středověku: systematizace osobní eschatologie“. Naznačil tak posun k důrazu na eschatologii individuální. Jde však pouze o zdůraznění obecných tendencí, neboť ve skutečnosti se i ve středověku vyskytovali velcí autoři, kteří dali eschatologii také rozměr eklesiální.

kniha 22 vzkříšení a životu věčnému. Otázky, k nimž se zde velký církevní učitel vyslovoval, zní:

LIBER XX

1. Quod, quamvis omni tempore Deus iudicet, in hoc tamen libro de novissimo eius iudicio sit proprie disputandum.
2. De varietate rerum humanarum, cui non potest dici deesse iudicium Dei, quamvis nequeat vestigari.
3. Quid in libro *Ecclesiaste* Salomon de his, quae in hac vita et bonis et malis sunt communia, disputarit.
4. Quod ad disserendum de novissimo iudicio Dei Novi primum Testamenti ac deinde Veteris testimonia prolaturus sit.
5. Quibus sententiis Domini Salvatoris divinum iudicium futurum in fine saeculi declaretur.
6. Quae sit prima resurrectio, quae secunda.
7. De duabus resurrectionibus et de mille annis quid in *Apocalypsi* Ioannis scriptum sit et quid de eis rationabiliter sentiatur.
8. De alligatione et solutione diaboli.
9. Quod sit regnum sanctorum cum Christo per mille annos, et in quo discernatur a regno aeterno.
10. Quid respondendum sit eis, qui putant resurrectionem ad sola corpora, non etiam ad animas pertinere.
11. De Gog et Magog, quos ad persequendam Ecclesiam Dei solutus prope finem saeculi diabolus incitabit.
12. An ad ultimum supplicium pertineat impiorum, quod descendisse ignis de caelo et eosdem comedisse memoratur.
13. An tempus persecutionis Antichristi mille annis annumerandum sit.
14. De damnatione diaboli cum suis et per recapitulationem de resurrectione corporea omnium mortuorum et de iudicio ultimae retributionis.
15. Qui sint mortui, quos ad iudicium exhibuit mare, vel quos mors et inferi reddiderunt.
16. De caelo novo et terra nova.
17. De Ecclesiae glorificatione sine fine post finem.
18. Quid apostolus Petrus de novissimo Dei iudicio praedicarit.
19. Quid Apostolus Thessalonicensibus scripserit de manifestatione Antichristi, cuius tempus dies Domini subsequetur.
20. Quid idem Apostolus in prima ad eosdem epistola de resurrectione docuerit mortuorum.
21. Quid Isaias propheta de mortuorum resurrectione et de retributione iudicii sit locutus.
22. Qualis futura sit egressio sanctorum ad videndas poenas malorum.
23. Quid prophetaverit Daniel de persecutione Antichristi et de iudicio Dei regnoque sanctorum.
24. In psalmis Davidicis, quae de fine saeculi huius et novissimo Dei iudicio prophetentur.

25. De prophetia Malachielis, qua Dei iudicium ultimum declaratur et quorumdam dicitur per purificatorias poenas facienda mundatio.
26. De sacrificiis, quae sancti offerent Deo sic placitura, quomodo in diebus pristinis et annis prioribus placuerunt.
27. De separatione bonorum et malorum, per quam novissimi iudicii discretio declaratur.
28. De lege Moysi spiritaliter intellegenda, ne in damnabilia murmura carnalis sensus incurrat.
29. De adventu Eliae ante iudicium, cuius praedicatione Scripturarum secreta reserante Iudaei convertentur ad Christum.
30. Quod in libris Veteris Testamenti, cum Deus legitur iudicaturus, non evidenter Christi persona monstretur, sed ex quibusdam testimoniis, ubi Dominus Deus loquitur, appareat non dubie, quod ipse sit Christus.

LIBER XXI

1. De ordine disputationis, qua prius disserendum est de perpetuo supplicio damnatorum cum diabolo quam de aeterna felicitate sanctorum.
2. An possint corpora in ustione ignis esse perpetua.
3. An consequens sit, ut corporeum dolorem sequatur carnis interitus.
4. De naturalibus exemplis, quorum consideratio doceat posse inter cruciatus viventia corpora permanere.
5. Quanta sint, quorum ratio nequeat agnosci, et tamen eadem vera esse non sit ambiguum.
6. Quod non omnia miracula naturalia sint, sed pleraque humano ingenio modificata, pleraque autem daemonum arte composita.
7. Quod in rebus miris summa credendi ratio sit omnipotentia Creatoris.
8. Non esse contra naturam, cum in aliqua re, cuius natura innotuit, aliquid ab eo quod erat notum incipit esse diversum.
9. De gehenna et aeternarum qualitate paenarum.
10. An ignis gehennae, si corporalis est, possit malignos spiritus, id est daemones incorporeos, tactu suo adurere.
11. An hoc ratio iustitiae habeat, ut non sint extensiora paenarum tempora, quam fuerint peccatorum.
12. De magnitudine praevaricationis primae, ob quam aeterna paena omnibus debeatur, qui extra gratiam fuerint Salvatoris.
13. Contra opinionem eorum, qui putant criminosis supplicia post mortem causa purgationis adhiberi.
14. De paenis temporalibus istius vitae, quibus subiecta est humana condicio.
15. Quod omne opus gratiae Dei eruentis nos de profunditate veteris mali ad futuri saeculi pertineat novitatem.
16. Sub quibus gratiae legibus omnes regeneratorum habeantur aetates.
17. De his, qui putant nullorum hominum paenas in aeternum esse mansuras.
18. De his, qui novissimo iudicio propter intercessionem sanctorum neminem hominum putant esse damnandum.
19. De his, qui impunitatem omnium peccatorum promittunt etiam haereticis propter participationem corporis Christi.

20. De his, qui non omnibus, sed eis tantum qui apud catholicos sunt renati, etiamsi postea in multa crimina erroresque proruperint, indulgentiam pollicentur.
21. De his, qui eos, qui permanent in catholica fide, etiamsi pessime vixerint et ob hoc uri meruerint, tamen propter fidei fundamentum salvandos esse definiunt.
22. De his, qui putant ea crimina, quae inter eleemosynarum opera committuntur, ad damnationis iudicium non vocari.
23. Contra opinionem eorum, qui dicunt nec diaboli nec hominum malorum perpetua futura supplicia.
24. Contra eorum sensum, qui in iudicio Dei omnibus reis propter sanctorum preces putant esse parcendum.
25. An hi, qui inter haereticos baptizati sunt et deteriores postea male vivendo sunt facti, vel hi, qui apud catholicos renati ad haereses aut schismata transierunt, vel hi, qui a catholicis apud quos renati sunt non recedentes criminose vivere perstiterunt, possint privilegio sacramentorum remissionem aeterni sperare supplicii.
26. Quid sit in fundamento habere Christum et quibus spondeatur salus per ignis usturam.
27. Contra eorum persuasionem, qui putant sibi non offutura peccata, in quibus, cum eleemosynas facerent, perstiterunt.

LIBER XXII

1. De conditione angelorum et hominum.
2. De aeterna Dei et incommutabili voluntate.
3. De promissione aeternae beatitudinis sanctorum et perpetuis suppliciis impiorum.
4. Contra sapientes mundi, qui putant terrena hominum corpora ad caeleste habitaculum non posse transferri.
5. De resurrectione carnis, quam quidam mundo credente non credunt.
6. Quod Roma conditorem suum Romulum diligendo deum fecerit, Ecclesia autem Christum Deum credendo dilexerit.
7. Quod ut mundus in Christum crederet, virtutis fuerit divinae, non persuasionis humanae.
8. De miraculis, quae ut mundus in Christum crederet facta sunt et fieri mundo credente non desinunt.
9. Quod universa miracula, quae per martyres in Christi nomine fiunt, ei fidei testimonium ferant, qua in Christum martyres crediderunt.
10. Quanto dignius honorentur martyres, qui ideo multa mira obtinent, ut Deus verus colatur, quam daemones, qui ob hoc quaedam faciunt, ut ipsi dii esse credantur.
11. Contra Platonicos, qui de naturalibus elementorum ponderibus argumentantur terrenum corpus in caelo esse non posse.
12. Contra calumnias infidelium, quibus Christianos de credita carnis resurrectione irrident.
13. An abortivi non pertineant ad resurrectionem, si pertinent ad numerum mortuorum.

14. An infantes in ea sint resurrecturi habitudine corporis, quam habituri erant aetatis accessu.
15. An ad dominici corporis modum omnium mortuorum resurrectura sint corpora.
16. Qualis intellegenda sit sanctorum conformatio ad imaginem filii Dei.
17. An in suo sexu resuscitanda atque mansura sint corpora feminarum.
18. De viro perfecto, id est Christo, et corpore eius, id est Ecclesia, quae est ipsius plenitudo.
19. Quod omnia corporis vitia, quae in hac vita humano contraria sunt decori, in resurrectione non sint futura, ubi manente naturali substantia in unam pulchritudinem et qualitas concurret et quantitas.
20. Quod in resurrectione mortuorum natura corporum quibuslibet modis dissipatorum in integrum undecumque revocanda sit.
21. De novitate corporis spiritalis, in quam sanctorum caro mutabitur.
22. De miseriis ac malis, quibus humanum genus merito primae praevaricationis obnoxium est et a quibus nemo nisi per Christi gratiam liberatur.
23. De his, quae praeter illa mala, quae bonis malisque communia sunt, ad iustorum laborem specialiter pertinent.
24. De bonis, quibus etiam hanc vitam damnationi obnoxiam Creator implevit.
25. De pervicacia quorumdam, qui resurrectionem carnis, quam sicut praedictum est, totus mundus credit, impugnant.
26. Quomodo Porphyrii definitio, qua beatis animis putat corpus omne fugiendum, ipsius Platonis sententia destruatur, qui dicit summum Deum diis promisisse, ut numquam corporibus exuerentur.
27. De contrariis definitionibus Platonis atque Porphyrii, in quibus si uterque alteri cederet, a veritate neuter deviaret.

2.3 ESCHATOLOGIE V SYSTEMATIZACI STŘEDOVĚKU

Z uvedeného plyne, že v době církevních otců postupně došlo k prvnímu seskupení témat, jež jsou spojena s otázkami posmrtné existence člověka, jmenovitě s tématy nesmrtelné duše a tělesného vzkříšení, soudu, jeho výsledných podob (zavržení, blaženost), věčného života. Až doba raného a vrcholného středověku ovšem vědomě usilovala o jejich ucelené a spořádané podání. Proto je nyní třeba věnovat pozornost jednomu význačnému autorovi raného středověku (2.3.1) a potom autorům středověku vrcholného (2.3.2). Nakonec se krátce zastavíme u autorů středověku pozdního (2.3.3).

2.3.1 Raný středověk

První milník dějin eschatologie jakožto samostatného pojednání představuje spis Juliána z Toleda († 690) *Prognosticon futuri saeculi*, předzvědění budoucího věku,

napsaný roku 688.[5] Vzhledem ke svým tématům a zejména k jejich uspořádání bývá označován za první traktát o eschatologii. Vychází totiž sice z předchozího biblického i patristického materiálu, ale poprvé nabízí určitý souhrnný a co do struktury promyšlený pohled.

Julián byl asi od roku 680 biskup ve španělském městě Toledo, kde se také cca roku 642 narodil a roku 690 zemřel. Byl vzdělán v toledské katedrální škole, přičemž se naučil latinsky a řecky. Napsal celkem asi 17 děl, v nichž doložil rozsáhlou znalost latinských i řeckých Otců. Vedle toho předsedal i čtyřem místním sněmům. Právě při příležitosti 15. místního sněmu, na Květnou neděli roku 688, navštívil Juliána biskup Idalius z Barcelony.

Idalius měl dnu a hodně trpěl. To nastolilo atmosféru, v níž si biskupové položili otázku, jak se to má s dušemi zesnulých mezi smrtí a před tělesným vzkříšením. Zavolali písaře a zapsali řadu otázek, které se pak staly nadpisy kapitol v druhé knize řečeného spisu. Potom přešli k otázkám, jež jsou spojeny se závěrečným vzkříšením těl. Také ty byly zaznamenány a v konečné redakci představují třetí knihu. Nakonec se biskupové rozhodli, že před tyto dvě knihy vloží ještě jednu, která bude pojednávat o tělesné smrti. Julián z Toleda potom dílo vypracoval.

Zdůraznil přitom, že své dílo chápe jako shrnutí, uspořádání a domýšlení teologie autorů větších: nešlo mu o dokazování toho, co je ještě neznámé, nýbrž o to, aby v jakési antologii shromáždil a uspořádal, co je rozptýleno v řadě spisů řeckých a latinských církevních otců (zejména Augustin, Řehoř Veliký, Órigenés, Cyprián, Jan Chrysostomus, Jeroným, Cassianus, Julianus Pomerius, Eugenius z Toleda, Isidor Sevillský), a usnadnil tak studium daných otázek.[6] Také Idalius v dopise, jímž

[5] JULIANUS TOLETANUS. *Προγνωστίκων futuri saeculi libri tres* (PL 96,453–524).

[6] JULIANUS TOLETANUS. *Προγνωστίκων futuri saeculi libri tres* (PL 96, 456C–457B): „Primum librum de origine humanae mortis; secundum, quomodo se animae defunctorum ante resurrectionem corporum habeant; tertium de ipsa resurrectione conformans. Quod totum sub uno volumine in tribus libris fore constituens, hoc principaliter huic vocabulum libro dedimus, ut ex meliore et majore parte Προγνωστίκων futuri saeculi appellatur. In quo tamen non mea, sed majorum exempla doctrinamque reperies; et tamen si alicubi parum aliquid vox mea insonuit, non aliud quam quod in eorum libris legisse me memini, proprio stylo conscripsi. [...] Hoc igitur opus, non ad hoc tantum mihi formare perplacuit, ut quasi incognita legentibus demonstrarem, cum multos non dubitarem harum rerum scientiam multiplicium librorum voluminibus didicisse; sed potius, ut sub uno collecta futororum ratio mentes mortalium eo vehementius tangeret, quo sine labore hic posita perlegisset, et eo compuncta mens redderetur ad tempus, quo facillime hic illi cibus occurrisset oblatus. Haec ergo librorum formatio ordinata, pro notitia collecta sufficiat, ut in hoc speculo noster sese animus recognoscat.“

děkoval za zaslané dílo, spatřoval význam díla v tom, že je jakousi (relativně) krátkou syntézou otců a definoval Juliánův slovy „nová a přepravdivá krátkost“.[7] Tento charakter měl spis podle mínění některých badatelů proto, že vznikl jako učební text pro toledský klérus. Stojíme tak před spisem, který stojí na počátku nové epochy dějin teologie a tlumočí a – veden pedagogickým zřetelem – pořádá pro ni výsledky etapy předchozí.

Prognosticon futuri saeculi se člení do tří knih, z nichž první pojednává *de origine humanae mortis* (o původu smrti člověka), druhá *quomodo se animae defunctorum habeant ante resurrectionem corporum* (o stavu duší zesnulých před vzkříšením těl), třetí *de ipsa resurrectione* (o vlastním vzkříšení). Uvnitř jednotlivých knih se objevují otázky, které jsou v daných souvislostech kladeny dodnes. Tak první kniha hledá například příčinu vstupu smrti do světa, různé významy slova smrt, zda byl člověk stvořen smrtelný nebo nesmrtelný, jak ke smrti připravit sebe i druhé, jak lze prospět zemřelým. Druhá kniha řeší například otázku lokalizace ráje, očistce a pekla a vstupu duší, které se při smrti oddělily od těla a čekají na závěrečné vzkříšení, do nich, otázku jejich stavů a schopností (včetně důležité teze o tom, že „duše zemřelých touží přijmout svá těla (*defunctorum animae desiderent corpora sua recipere*)“. Třetí kniha pak zkoumá parusii, poslední soud, způsoby vzkříšení a vlastnosti vzkříšených těl, otázku odplaty blažených a zatracených, kosmické projevy konce světa.

Za povšimnutí stojí ale především celková struktura spisu, která je v podstatě identická s tím, co bude později vlastní eschatologickým traktátům tzv. manualistické teologie: smrt (teologie smrti), stav mezi smrtí a vzkříšením (intermediální eschatologie), události spojené s Kristovým příchodem (finální eschatologie). Ukazuje se tak, že křesťanská teologie dospěla v této systematizaci k určité celkové koncepci eschatologie, jež vychází z následnosti smrt – stav mezi smrtí a vzkříšením – vzkříšení těl na konci dějin světa. Druhá polovina 20. století o této struktuře eschatologie hojně diskutovala a problematika zůstává dodnes aktuální. Nutno také vyzdvihnout, že je tato koncepce výrazně antropocentrická

[7] „Evidenter enim et dubia effugata et obscura in lucem producta sunt, cum et antiquorum patrum decreta et novae brevitatis indicia artificii vestrii fructuoso labore ad medium sunt deducta. Manet ergo ex illorum sententia veritas, ex vestro autem labore nova et verissima brevitas“ (PL 96, 459A).

a individualistická: středem úvah je osud jednotlivého člověka na konci života a na konci dějin.

Bližší strukturu Juliánovy knihy napovídají nadpisy jednotlivých kapitol:

LIBER PRIMUS. DE ORIGINE HUMANAE MORTIS

1. Quomodo primum mors in mundum intraverit.
2. Quod Deus immortales angelos creaverit, peccantibus autem hominibus mortem sit comminatus.
3. De qualitate primi hominis, vel de poena mortis, qua post peccatum juste damnatus sit.
4. Unde dicta sit mors.
5. Tria esse genera mortis.
6. Quam aspera sit mors carnis, et quod plerumque molestiam ejus non sentiant morientes.
7. Quod plerumque contingat, ut per asperam mortem liberetur anima a peccatis.
8. Quod mors bonum aliquod non sit, et tamen bonis bona sit.
9. Contra eos qui dicunt, si in baptismo peccatum primi hominis solvitur, quare mors baptizatos homines subsequitur?
10. Quod praesto sint angeli, quando homines moriuntur.
11. De timore mortis corporeae.
12. De differentia timoris, quare unusquisque exploret, utrum tolerabilius sit plura genera mortium vivendo formidare, an unam ex his, quae contigerit, sustinere.
13. De non timenda Christianis morte corporis, propterea quod justus ex fide vivit.
14. Quibus ex causis timor mortis humanae valet temperari; et ut diem mortis potius amplecti quam timere debeamus; et quod magnus illic charorum numerus nos exspectet.
15. Quam contraria sit Dominicae orationi nostra voluntas, quando et quotidie ut fiat voluntas Dei oramus, et transire ad eum insistente mortis metu nolumus, cum exemplo cujusdam fratris, cui timenti exire de saeculo, increpans apparuit Christus.
16. Ne desperatione frangamur, cum imminente morte turbamur.
17. Quod orationi in fine insistere debemus, et commendare nos fratrum precibus.
18. Quod conditiones sepulturae, et curationes funerum debite fidelibus impendantur.
19. Utrum prosit defunctis, si corpora eorum in ecclesiis tumulentur.
20. Quod multum prosit mortuo in ecclesia tumulato fides, qua creditur, martyris apud quem conditur, patrocinio adjuvari.
21. De oblationibus quae pro fidelibus defunctis offeruntur.

LIBER SECUNDUS. QUOMODO SE ANIMAE DEFUNCTORUM HABEANT ANTE RESURRECTIONEM CORPORUM.

1. De differentia paradisorum.
2. Ubi sit paradisus, in quo beatorum animae exutae corporibus requiescunt.
3. Quid significet sinus Abrahae, in quo beatorum animae recipiuntur.

4. De differentia infernorum.
5. Unde dictus sit infernus.
6. Quales sint inferi, vel si sint corporei.
7. Qua ratione inferi sub terris esse credantur.
8. Quod animae beatorum statim ut a corpore exeunt, ad Christum in coelum vadunt.
9. Quod nunc animae defunctorum in quibusdam receptaculis teneantur.
10. Quod animae, quae aliquid minus de perfecta sanctitate habuerint, exeuntes de corpore, non statim collocentur in coelestibus regnis.
11. Quod ante resurrectionem corporum non sic videatur Deus a sanctis spiritibus defunctorum, sicut post resurrectionem videbitur: et qualiter nunc defunctorum animae corpora sua desiderent recipere.
12. Quod post descensum Christi ad inferos, animae electorum non locis illis tenentur, ubi patriarcharum animae tentae sunt, sed statim eant ad coelum.
13. Quod sicut animae sanctorum post transitum ad coelum vadunt, ita peccatorum animae in infernum trudantur.
14. Quod hi qui semel fuerint in infernum projecti, ibidem erunt in perpetuum permansuri.
15. Quod non sit anima privata sensibus suis post mortem corporis.
16. Quod anima similitudinem corporis habeat, et in eadem corporali similitudine requiem sentiat perferatque tormenta.
17. An anima, cum incorporea sit, igne credatur corporeo cruciari.
18. Quod unus sit gehennae ignis, et non uno modo cruciet peccatores.
19. Quod post mortem purgatorius ignis esse credatur.
20. Quod alius sit ignis purgatorius, quo plerique salvandi esse creduntur, alius ille, in quo impii, Christo judicante, mergendi sunt.
21. Quod ignem purgatorium non post ultimum judicium, sed ante perferant animae.
22. Utrum hi qui in purgatorio igne salvandi sunt, usque ad tempus resurrectionis, an infra cruciari credantur.
23. Quod ad tribulationem purgatorii ignis mors ista pertineat carnis.
24. Utrum animae mortuorum se invicem, et quos nusquam viderunt, agnoscant.
25. Utrum animae beatorum orare videantur pro his quos in inferno sentiunt.
26. Utrum animae mortuorum orent pro salute charorum viventium.
27. Utrum contristari vel laetari possint animae defunctorum pro viventium charorum salute: seu tristitia aut qualibet curd vivorum moveantur.
28. Quod patriarchae, prophetae, et apostoli, omnesque beatorum spiritus nos ardenter secum gavisuros exspectent; et quod non sit illis perfecta laetitia, donec pro nostris erroribus dolent.
29. Utrum scire possint mortui quid agant vivi.
30. Utrum possint mortui viventium oculis apparere.
31. Quod non impiorum, sed sanctorum animae tantum sciant quid possit a viventibus agi.
32. Utrum post adventum Christi ad inferos, ex quo sanctis reseratum est iter ad coelos, aspicere valeant aut boni malos in dolore, aut mali bonos in requie constitutos.

33. Contra eos qui dicunt quod nulla sit animae vita post mortem.
34. Contra eos quibus parum videtur quod anima post mortem carnis in quadam corporali similitudine laeta quaedam videat, vel tristia sentiat. Et quod expressiora sint ibi laeta vel tristia, quam hic videri possunt per somnium ab animo.
35. Quid remunerationis habere credantur animae defunctorum, ante resurrectionis illius ultimum tempus.
36. Quod post depositionem corporis hujus statim videatur a sanctis spiritibus Deus.
37. Quod etiam modo sanctorum animae jam cum Christo in coelis regnent.

LIBER TERTIUS. DE IPSA RESURRECTIONE.

1. Quod tempus et diem judicii nullus hominum noverit.
2. Utrum specialis locus esse credatur ubi judicium a Domino agetur.
3. Quod nullus noverit hominum, per quot dies futurum illud judicium extendatur. IV. De terrore adventus Christi, et quod in ea forma qua judicatus est, in ipsa ad judicium veniet, et judicium agitabit.
4. Quod praeeunte cruce Christus ad judicium veniet, et quod eadem crux angelorum humeris, de coelo Christo descendente, portabitur.
5. De terrore visionis diaboli, cum sublatus fuerit, ut ad judicium adducatur.
6. Quod Christus ad judicium veniens, mitis justis, et terribilis apparebit injustis.
7. Quod Christum in carne ad judicium venientem justi et injusti carneis oculis sint visuri.
8. Quod non Pater, sed tantum Filius ad judicium faciendum venturus esse credatur.
9. Quod non pertineat ad hanc vitam, cum Christus vivos et mortuos judicaturus de coelo descenderit.
10. De sedibus judicantium.
11. De his qui cum Domino ad judicandum sessuri sunt.
12. Quod in praenominatis a Christo duodecim sedibus non solum duodecim apostoli sessuri sint, sed omnis perfectorum numerus, qui in duodenarium numerum partiuntur.
13. De ultima resurrectione corporum humanorum.
14. Quod septimo angelo tuba canente, in ictu oculi erit resurrectio mortuorum.
15. Quod ad omnes homines pertineat resurrectio, immutatio vero tantum ad sanctos.
16. Quod non aerium corpus, sed caro quam gerimus, sine ulla corruptione resurget.
17. Quomodo spiritualia corpora tunc habere credantur, cum futura corpora non spiritus, sed corpora verissime approbentur.
18. De qualitate corporum quae in resurrectione futura sunt.
19. In qua aetate vel statura futuri sunt resurgentes, sive sint senes, sive juvenes, vel infantes.
20. Utrum aequales an diversae futurae sint staturae vel figurae surgentium corporum, et utrum macri cum eadem macie, pingues cum eadem pinguedine, in resurrectione futuri sint.

21. Quod sine aliqua deformitate sanctorum corpora resurrectura sint.
22. Quod superfluum sit quaerere de reproborum corporibus, in qua aetate vel mensura resurgant.
23. Quod viri et feminae in proprio sexu resurgent.
24. Quod nulla resurgentes cibi ac potus cura sollicitet.
25. Quod carnalibus indumentis natura nostra non egeat.
26. De abortivis fetibus; et quia homo ex quo incipit in matris utero vivere, ex tunc credatur ad resurrectionem ultimam pertinere.
27. De his qui cum majore vel minore membrorum numero, vel qui cum duobus capitibus, et uno corpore, aut duobus corporibus et uno capite, vel caetero genere monstruoso nascuntur, qualiter resurrecturi credantur.
28. Quod hi qui nunc a bestiis comeduntur, aut diversa laniatione truncantur, resurgentes integritatem sui corporis obtinebunt.
29. Quod hi qui de hac vita debiles exierunt, cum suis integris membris in resurrectione futuri sint.
30. Utrum in resurrectione quidquid unguibus vel capillis nostris per tonsuram vel sectionem detractum est redintegrari credatur.
31. Qualiter hi qui de massa perditionis discreti non sunt, resurrecturi sint.
32. De ordine futuri judicii.
33. De bonorum malorumque discretione.
34. Quod ipsa separatio bonorum a malis per angelica ministeria fiet.
35. Quod separatis in dexteram partem bonis, in sinistram vero malis, libri aperti erunt, id est, conscientiae singulorum.
36. De auditu malo, quem justi non timebunt.
37. De praecipitatione diaboli, et perditione impiorum.
38. Qualis est liber ille de quo Joannes apostolus dicit quod omnes qui tunc non fuerint inventi scripti in libro vitae, in stagnum ignis mittantur.
39. Quod in igne impiorum corpora durent absque sui consumptione.
40. Quomodo daemones futurus ille ignis exuret.
41. De diversitate poenarum pro diversitate meritorum.
42. Contra illos qui scrupulosissime quaerunt qualis sit ille ignis futurus, vel in qua mundi parte haberi possit.
43. Quod post damnationem impiorum sequatur remuneratio electorum.
44. Quod peracto judicio, transiet forma servi in qua judicium Christus agitabit, et sic tradet Christus regnum Deo et Patri.
45. De conflagratione ignis, qua mundus hic dicitur interire.
46. Quod finito judicio incipiat esse coelum novum et terra nova.
47. Quod in coelo novo et terra nova non omnes resurgentes, sed sancti futuri sunt.
48. Contra eos qui dicunt, si post factum judicium erit conflagratio mundi, ubi tunc esse poterunt sancti, qui non contingantur flamma incendii?
49. De remuneratione sanctorum, et regno, cum Christus praecinget se, et transiens ministrabit suis.
50. Quod mali tunc nesciant quid agatur in gaudio beatorum, boni tamen sciant quid agatur in suppliciis miserorum.
51. Quod in isto corpore in quo modo sumus in coelis tunc et portari et habitare possimus.

52. Utrum subtiliores tunc motus corporis habeamus, an tales erunt sicut modo haberi videntur.
53. Utrum per corporeos oculos istos, quibus nunc cernimus solem et lunam, videatur tunc Deus.
54. Quod ea visione tunc Deum videbimus, qua nunc eum angeli vident.
55. Quod arbitrii libertate multo plus firmiori quam in hac vita omnes sancti usuri sunt, in qua tamen peccare non poterunt.
56. Quod ibi oblivionem pariter et recordationem habebimus.
57. De diversitate meritorum et praemiorum, in qua tamen nullus sit alii invisurus.
58. Quod infatigabiliter Deum laudabunt sancti.
59. Quod sine fine Dominum videbimus, et quod ipse sit finis desideriorum nostrorum.
60. Quod ipse Dominus tunc nobis erit in praemium, et quod tunc honesta nostra desideria mirifice impleantur.
61. De fine sine fine in quo infinite Dominum laudabimus.

Juliánovo pojednání bylo v raném středověku velmi vlivné. Bylo pokládáno za autoritativní výklad daných témat, líbil se i výbor patristických textů a argumentace. Vrcholný vliv měl tento spis v době tzv. karolínské renesance, oblíbený byl ale i v dobách pozdějších. Byl hojně přepisován (podle jednoho odhadu mělo existovat asi 1500–2000 rukopisů *Prognosticon*), vlastnily ho všechny jen trochu významnější kláštery, různí autoři se jím inspirovali nebo jej přímo citovali. Patrné je to také u Petra Lombardského, o němž bude ještě řeč. Juliánův text se záhy po vynálezu knihtisku dočkal vydání. V polovině 16. století vzbudil pozornost protiprotestantských polemistů, kteří v něm viděli odpověď na pozice reformace. Záhy poté však jeho sláva upadla. Znovu byl objeven ve 20. století.

2.3.2 Vrcholný středověk

a) Obecný úvod

Studium dějin teologie vede k závěru, že až do první scholastiky (pod tento pojem je zde zahrnuta scholastika raná i vrcholná) nejevili západní autoři – až na několik málo výjimek – snahu nahlédnout celé tajemství víry uspořádaným, systematickým způsobem. Nepromýšleli proto ani principy, jimiž by bylo vhodné takovou systematizaci teologie strukturovat. V první polovině 12. století však nastal určitý posun. Je to doba tzv. renesance 12. století: v Evropě došlo k rychlému rozvoji společnosti, věd a umění. U řeholních i diecézních vzdělanců se probudila nová

zvídavost ve vztahu k historii a dějinnému náhledu věcí, k přírodním vědám a k teologickým otázkám. Začal být také kladen větší důraz na vzdělání.[8] Dědictví antiky, patristiky a raného středověku, obohacené o nové či zprostředkované poznatky díky arabských autorů, je třeba uchopit lépe.

Nová témata filosoficko-teologické reflexe a větší počet posluchačů nutil učitele klášterních, katedrálních i univerzitních škol, aby začali promýšlet i pedagogický aspekt svého působení. Teologické poznatky byly totiž povětšině předávány formou komentované a meditované četby souvislého textu (Písma, církevních Otců a dalších spisovatelů). To však vedlo k nespořádané tříšti vědomostí. Učitelé i jejich studenti proto pociťovali potřebu uchopit křesťanskou víru jako spořádaný a argumentačně solidní celek, který by byl strukturován dle kritérií, jež by umožnila vyjádřit řád tajemství, jež jsou v Božím zjevení zahrnuta, a vypracovat učební text, který by byl uspořádanou syntézou všech hlavních skutečností víry (odtud i velký úspěch slova *summa* ve 12. a 13. století).

Systematizace, které vyrostly z těchto pedagogicko-teoretických požadavků, pak vycházely z principu historicko-biblického nebo logického nebo z jakési syntézy obojího. To znamená, že někteří autoři vycházeli z postupu dějin spásy (tak škola v Laon, Hugo od sv. Viktora, Robert Pullen), další volili členění podle jinak stanoveného kritéria, například Augustinova *res et signa* (tak Abélard a jeho následovníci), a ještě jiní podávali obě varianty (tak Petr Lombardský).

Obecně lze říci, že autoři, kteří volili princip logický, ve svých pojednáních prostor eschatologii nedali. Neučinili tak ani všichni zastánci principu historicko-biblického. Přesto se tento princip ukázal jako zvláště teologicky nosný. Jeho podstatou je snaha nalézt vnitřní logiku dějin spásy a pravd víry, které popisuje Písmo, ale které s ním a s jeho postupem nejsou zcela totožné. Proto také tam, kde se teologie pochopitelně soustředila především k tomu, co řečtí Otcové nazvali

[8] 3. lateránský koncil roku 1179 nařídil, aby byl při každém katedrálním kostele vydržován mistr, který by vyučoval místní duchovenstvo a jiné chudé žáky. Papežové Alexandr III., Inocenc III. a Honorius III. toto nařízení rozšířili na kostely kolegiátní a na bohatší kostely vůbec. 4. lateránský koncil pak roku 1215 upřesnil povinnosti věřících (ušní zpověď, roční svaté přijímání atd.) a spolu s tím i vědomosti, které duchovní mají mít, aby těmto nárokům mohli dostát: při každém katedrálním kostele mělo být studium particulare, v němž by mistr teologie přednášel Písmo svaté a témata spojená s duchovní péčí, s liturgií a udělováním svátostí. Vedle toho začaly v některých evropských městech (v Boloni, Paříži, Oxfordu atd.) vznikat první univerzity čili studia generale, na nichž působilo několik mistrů v rozličných oborech (facultates) a které byly záhy zřízeny jako samosprávné korporace.

oikonomia a co bylo členěno do fází *creatio, lapsus, reparatio*, byla pociťována potřeba předřadit pojednání o Bohu jednom a trojím, tedy to, co titíž Otcové nazvali *theologia*. Vždyť pojednání o dějinách spásy není pochopitelné jinak nežli ve světle poznání Boha samého. Výklad, který následoval po pojednání o Bohu samém, pak sledoval vztah téhož Boha vůči tvorstvu, tedy dějiny spásy. *Ordo temporis* a *ordo disciplinae* si tu odpovídaly, *sacra doctrina* více méně sledovala *series narrationis* Písma. Zřetelně patrné je to u Huga od sv. Viktora († 1141) a konec konců i u Petra Lombardského († 1160).

S vrcholnou scholastikou, zde zastoupenou Tomášem Akvinským († 1274), přišla systematizace založená na principu *exitus-reditus*, který je odvozen od principu historicko-biblického a který eschatologii v principu značně valorizoval, přičemž ovšem tento podnět nebyl patřičně rozvinut.[9]

b) Hugo od sv. Viktora

Hugo od sv. Viktora se narodil na nejistém místě asi roku 1096, záhy vstoupil do kláštera řeholních kanovníků u sv. Viktora se sídlem v Paříži a stal se „nejoslnivější postavou viktorské školy“ (Alain de Libera). Zemřel tamtéž dne 11. února 1142. Napsal celou řadu spisů. Mezi nimi figuruje i jedna z prvních velkých teologických sum středověkého Západu, *De sacramentis christianae fidei*, o spásných tajemstvích křesťanské víry (latinské *sacramentum* zde překládá jeden ze dvou možných významů biblického pojmu μυστήριον, svátost–tajemství).[10] Při psaní tohoto pojednání byl veden – na základě žádosti svých žáků – snahou nahradit neuspořádané vědomosti plynoucí z četby Písma a dalších spisů a poskytnout solidní a relativně krátké shrnutí teologie.

V úvodu Hugo konstatoval, že vlastním předmětem Písma svatého jsou skutky lidského obnovení (*opera restaurationis humanae*), jejichž cílem je náprava tvorů propadlých záhubě. Zjevení tedy představil jako dějiny spásy, jako vtělení Slova se

[9] Srov. LE GOFF, Jaques. *Intelektuálové ve středověku*. Praha: Karolinum, 2000; RICHÉ, Pierre – VERGER, Jacques. *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2011; DE LIBERA, Alain. *Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 308nn, 336nn; POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha: Krystal; Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 46–53

[10] HUGO DE S. VICTORE. *De sacramentis christianae fidei* (PL 176,173–618).

všemi jeho tajemstvími, jež mu předcházela a jež je předznamenávala od počátku světa, jako slova a skutky vtěleného Slova a jako to, co po něm následuje až do konce světa, po „otčinu a radost blaženosti“. *Opus restaurationis* však nelze náležitě pochopit bez toho, že bylo uchopeno i *opus conditionis*, dílo, jehož důsledkem je stav, v němž člověk existuje ve chvíli, kdy k němu Bůh přistupuje s dílem spásy. Proto se Písmo nejprve zastavilo u stvoření a pádu. Výklad díla obnovy předpokládá objasnění pádu, ten zase stvoření člověka a to pak stvoření světa.

Tímto postupem skutečností, o nichž vypráví Písmo (*series narrationis*), se tedy Hugo ve svých úvahách vědomě nechal vést a pokusil se nalézt jeho teo-logickou strukturu. Své dílo rozvrhnul do dvou knih, z nichž první sahá od stvoření světa po vtělení Slova a druhá od vtělení Slova až po završení veškerenstva. Dělení knih však neodpovídá, jak by se snad dalo čekat, distinkci mezi *opus conditionis* a *opus restaurationis*, nýbrž tomu, co je před Kristem a co po Kristu, přičemž ústřední téma vtěleného Slova spojuje obě knihy. Slovo střed zde ale znamená především to, co je uprostřed *series narrationis*, nikoli důsledně christocentrické pojetí všeho Božího jednání. Nebo přesněji, více méně christocentrické je u Huga pouze *opus restaurationis*, dějiny světa po pádu člověka. *Opus conditionis* je spíše jen předpokladem Božího spásného jednání v dějinách a není postaveno do vztahu k osobě Ježíše Krista, vtěleného Slova.

Ve skutečnosti tedy již první kniha spisu *De sacramentis christianae fidei* pojednává *opus conditionis* i *opus restaurationis*. Promýšlí stvoření hmotného světa, důvod stvoření člověka, prvotní příčiny veškerenstva, poznání trojjediného Boha, Boží vůli, stvoření andělů a pád některých z nich, stvoření člověka a jeho stav před hříchem, prvotní hřích. Poté však pojednává i *de reparatione hominis* a o příčině Božího vtělení (*cur Deus homo*), o ustavení svátostí, o svátosti přirozeného zákona a o svátosti psaného zákona. Druhá kniha pak pojednává o vtělení Slova, jednotě církve, církevních řádech, liturgickém oblečení a posvěcení kostela a potom o sedmeru svátostí, přičemž ovšem k jednotlivým svátostem autor připojil i další témata. Jako poslední je představeno pomazání nemocných. Bezprostředně poté přešel Hugo v 16.–18. části druhé knihy k pojednání *de morientibus seu de fine hominis* (o konci člověka), *de fine saeculi* (o konci tohoto věku) a *de statu futuri*

saeculi (o stavu budoucího věku), jejichž tématika zhruba odpovídá spisu Juliána z Toleda.

Hugovo pojednání přibližují nadpisy jednotlivých kapitol:

DE MORIENTIBUS SEU DE FINE HOMINIS

1. De morientibus in Domino quomodo beati erunt
2. De exitu animarum
3. De poenis animarum
4. De locis poenarum
5. De qualitate tormentorum gehennalium
6. Quod corporeus ignis gehennae non tantum corpora cruciabit, sed etiam spiritus

1. Quod ignis gehennae ad aliquid lucebit et ad aliquid non lucebit
2. Quod ignis gehennae ab initio creatus est sic ut nutrimento non egeat
3. Quales sunt purgatorii poenae in hac vita et quales post hanc vitam
7. De cura pro mortuis agenda
8. Quibus prosit post mortem vel quomodo quod pro illis fiat
9. De exsequiis
10. De sacrificio pro defunctis
11. Quibus prosit
12. Utrum sciunt quae in hoc saeculo geruntur

DE FINE SAECULI

1. De tempore adventus Christi in novissimo
2. De ultima tribulatione
3. Quare modo diabolus ligatur
4. Quare in novissimo solvetur
5. Quando tempore erit ultima tribulatio
6. De adventu Aeliae et Henoch
7. De qualitate personae judicis
8. De celeritate judicii
9. De eodem
10. De eodem
11. De ordine resurgendi
12. Quomodo intelligendum est quod scriptum est: Vivos et mortuos judicabit
13. De resurrectione corporum qualiter aut qualia resurgent
14. De abortivis et monstris utrum resurgent an qualia
15. De modo resurrectionis
16. Exemplum supradictorum
17. Quod sanctorum corpora sine vitio resurgent et incorruptibilia
18. Quod infantes non in ea statura resurgent qua mortui sunt
19. Quod omnes in ea statura resurgent quam imperfecta aetate vel juvenili vel habuerunt vel habituri fuerunt
20. Utrum reprobi cum vitiis suis resurgent et deformitatibus

21. Quomodo terrena corpora in coelo manebunt
22. Quale sit futurum judicium
23. Quod Deus conscientia nostra, teste utetur ad judicandos nos
24. Qualiter Deus in praesenti judicat
25. De eodem
26. Item de eodem
27. De eodem
28. Ubi erunt sancti corporaliter quando mundus ardebit.

DE STATU FUTURI SAECULI

1. De innovatione mundi
2. Quid proderit aeterna poena malorum bonis
3. Quod boni illic malos videbunt; non mali bonos
4. Quod mali idcirco semper vivent ut semper moriantur
5. Quod ignis aeternus non aequaliter crucia bit omnes
6. De eodem
7. De eodem
8. Quomodo justum sit ut pro temporali culpa aeterna poena reddatur
9. De eodem
10. De eodem
11. Quomodo diabolus nunc cruciatur et quomodo in futuro cruciabitur
12. De eodem
13. Quomodo post damnationem malorum sancti plenius cognoscent gratiam Dei
14. Quod damnatis malis sancti in vitam aeternam intrabunt
15. Quomodo justi tunc non compatientur malis
16. De eodem
17. De visione Dei
18. Quid distet inter videre et credere
19. De visione corporali et spirituali in futuro
20. An volubiles erunt ibi cogitationes nostrae
21. Qualis et quanta erit felicitas et beatitudo futura
22. In tribus constare beatitudinem veram
23. Quod sanctis in futuro, non ad dolorem, sed ad gaudium proficiet praeteritorum memoria

Eschatologie je tedy u Huga od sv. Viktora promýšlena jako závěr toho, co teologie vyčte ze *series narrationis* Písma svatého, jako završení díla obnovy, a to jak u jednotlivce tak u světa vůbec. S ohledem na jednotlivce je třeba upozornit na skutečnost, že *opus restaurationis* se uskutečňuje prostřednictvím svátostí a ty jsou uspořádány tak, aby jako poslední přišlo na řadu pomazání nemocných, po němž pak následuje otázka smrti a intermediární eschatologie. Navazují kapitoly

věnované eschatologii finální – konci světa (kosmické finále, soud, tělesné vzkříšení) a budoucímu věku (stav dobrých a zlých, patření na Boha, blaženost).

Spis *De sacramentis christianae fidei* představuje „první velký ucelený systém dogmatiky v éře rané scholastiky“ (Martin Grabmann), který sice z hlediska dlouhodobého vlivu nebyl významný samostatně, ale působil prostřednictvím Petra Lombardského. Pojednání o eschatologii pak ukazuje posun v tom smyslu, že včleňuje tři hlavní kapitoly eschatologie do širšího kontextu teologie dějin spásy. Ty jsou sice obecně představeny jako christocentrické, avšak eschatologie tuto perspektivu nemá a podobně jako u Juliána z Toleda, i zde je antropocentrická. Jde o „poslední věci“ lidského života, ať již před koncem světa nebo při něm a po něm. Pojednání o nich stojí uvnitř určité komplexní teologické vize a nepředstavuje samostatný traktát, přesto však je zřejmé, že se jedná o tématicky ucelený a evidentně již ustálený celek, který je umístěn v závěru teologické systematizace proto, že mu náleží i poslední místo v *series narrationis*, že se jedná o závěr a završení Božího díla obnovy stvoření.

O tom, že se umístění eschatologie v závěru celého systému teologie a jmenovitě po svátostech v zásadě prosadilo, svědčí např. i Honorius Augustodunensis († cca 1151), jehož spis *Elucidarium*, ve středověku velmi oblíbený, se člení do tří knih.[11] První jde od Boha v sobě přes stvoření, christologii, soteriologii až po témata eklesiologická. Druhá kniha obsahuje různé otázky týkající se zla, svobodné vůle, předurčení, prvotního i dědičného hříchu, životních stavů a dalších témat, mezi nimiž stojí i svátosti vrcholící v posledním pomazání, čímž je nastoleno téma smrti. Třetí kniha je pak celá věnována eschatologii: ráj, očistec, peklo, vztah blažených k zatraceným, vztah mezi blaženými, Antikristus, vzkříšení, soud, těla vzkříšených, vlastnosti blažených.

Je patrné, že se ve 12. století rýsuje jakási neformalizovaná, ale zřejmá koncepce eschatologie: svátosti vyznačují pozemský život jednotlivce a církve, po nich se pozornost teologické reflexe obrací k finálnímu určení lidského života, ke konci dějin světa a ke konci dějin spásy jakožto nastolení věčného završení díla spásy. To

[11] HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* (PL 172, 1109A–1176D).

vše nahlíženo prizmatem stavů a osudů jednotlivého člověka, tj. individuálně a antropocentricky.

c) Petr Lombardský

Petr Lombardský se narodil kolem roku 1100 v místě zvaném Lumellogno u města Novara, v Itálii. Studoval ve městech Novara, Lucca, Remeš a Paříž, zde u Huga od sv. Viktora a u Abélarda. Stal se jedním z mistrů u pařížské katedrály. Roku 1159 byl jmenován pařížským biskupem, ale zemřel po necelém roce dne 22. července 1160. V rámci výuky sestavil Petr v letech 1150–1158 příručku známou pod názvy *Sententiae*, *Sententiae in quatuor libris distinctae* nebo *Sententiarum libri quatuor*.[12] Jejím cílem bylo uvést studenty do teologické problematiky tak, že byli u jednotlivých témat postaveni před protichůdné argumenty různých, stejně hodnotných autorit (sentencí Písma nebo Otců) a vedeni k tomu, aby u takto nastoleného problému nalezli vhodné řešení. Tento postup je nazýván dialektická metoda. Cílem autora bylo, aby se studenti nemuseli zaobírat velkým množstvím knih a mohli snáze poznávat věc samu.

Petr, který měl při výuce k dispozici čtyři semestry, svůj spis rozčlenil do čtyř knih, z nichž první pojednává o Trojici, druhá o stvoření (přesněji o stvoření světa, o andělech a démonech, o stvoření člověka, jeho stavu a prvotním hříchu, o hříchu vůbec), třetí o vtělení resp. christologii a soteriologii, o božských a kardinálních ctnostech, čtvrtá o svátostech a finální eschatologii. Ve svých *Sentencích* tak Petr spojil všechny traktáty svých předchůdců a obsáhl takřka všechna hlavní témata teologie.

Co se systematizačního principu týče, ohlásil Petr na začátku svého díla augustinovskou „logickou“ distinkci *res et signa* (věc a znamení). Ve skutečnosti se ale přidržel principu historicko-biblického, který převzal od Huga. Kniha dvě podle jeho slov pojednává o řádu stavu věcí a o pádu člověka (*conditionis rerum ordinem hominisque lapsum*), což takřka doslovně připomíná Hugovo *opus conditionis*. Knihy tři až čtyři pak pojednávají o lidské nápravě (*de eius [hominis] reparatione*),

[12] PETRUS LOMBARDUS. *Sententiarum libri quatuor* (PL 192,519–964); PIETRO LOMBARDO. *Sententiae in IV libris distinctae*, sv. I–IV. Grottaferrata: Quaracchi, 1971, 1981.

a to jednak prostřednictvím milosti Božího Prostředníka Ježíše Krista, jednak prostřednictvím osvobozujících a uzdravujících „svátostí lidské spásy“, tedy o tom, co Hugo nazval *opus restaurationis* nebo *reparationis*. Tomuto rozvrhu předřadil Petr Lombardský samostatnou knihu věnovanou tajemství Trojice, kterou Hugo formou jakéhosi exkurzu zahrnul do *opus conditionis*.

Pokud jde o eschatologii, navazoval Petr Lombardský evidentně na *Prognosticon futuri saeculi* Juliána z Toleda; dokládá to takřka třicet citací a řada dalších paralel. Eschatologie se objevila v distinkcích 43–50, po tématu svátostí. Petr ovšem změnil jejich pořadí, takže eschatologie u něj nepřišla po úvahách o posledním pomazání, nýbrž náhle a bez jasné příčiny po manželství.[13] Petr ovšem od Juliána nepřevzal strukturu pojednání. Téma smrti jako takové vynechal. Pojednal nejprve o stavu vzkříšení a posledního soudu (finální eschatologie) a až poté hovořil o stavu zemřelých mezi smrtí a vzkříšením, o tom, jak jim mohou živí prospívat, o soukromém soudu a jeho výsledcích (intermediální eschatologie). Následně pak přešel k otázce povahy nebe a pekla a vztahů mezi těmi, kdo jsou do nich přijati (společné finální i intermediální eschatologii).

Bližší vhled nabízejí názvy jednotlivých kapitol:

DISTINCTIO XLIII
244. De resurrectionis et iudicii conditione
245. De voce tubae
246. De nocte media
247. De libris qui tunc aperientur
248. De memoria electorum, si tunc praeterita mala teneat
249. De his qui vivi reperientur
250. Quomodo intelligitur Christus iudex vivorum et mortuorum

DISTINCTIO XLIV
251. De aetate et statura resurgentium
252. Quod resurget quidquid fuit de substantia et natura corporis, etsi non in eadem parte corporis
253. Quod sancti sine omni deformitate resurgent
254. Utrum reproborum corpora cum deformitatibus resurgant quas hic habuerant
255. Quod non consumentur malorum corpora quae tunc ardebunt

[13] PETRUS LOMBARDUS. *Sententiarum libri quatuor* l. 4, dist. 43, cap. 244: „Postremo de conditione resurrectionis et modo resurgentium, necnon et de die iudicii et misericordiae qualitate breviter disserendum est.“

256. Si daemones corporali igne cremantur
257. Si animae sine corporibus sentiunt ignem materialem
258. De abortivis fetibus et monstris

DISTINCTIO XLV
259. De diversis animarum receptaculis post mortem
260. De suffragiis defunctorum
261. De officiis sepulturae
262. De duobus aeque bonis, quorum alter post mortem plura habet auxilia
263. Quibus suffragiis iuvabuntur in fine reperti
264. Quomodo sancti et glorificati et angeli audiunt preces supplicantium et intercedunt pro eis

DISTINCTIO XLVI
265. Si valde malis praestatur mitigatio poenae
266. De occulto Dei iudicio
267. De iustitia et misericordia Dei
268. Quare quaedam opera dicuntur iustitiae, quaedam misericordiae vel bonitatis Dei
269. Quomodo universae viae Domini dicuntur misericordia et veritas

DISTINCTIO XLVII
270. De sententia iudicii
271. Quod sancti iudicabunt et quomodo
272. De ordinibus eorum qui erunt in iudicio
273. De ordine iudicii et ministerio angelorum
274. Si post iudicium daemones praeerunt hominibus ad puniendum.

DISTINCTIO XLVIII
275. De forma iudicis
276. Qualis apparebit forma servi
277. Quare secundum formam servi dicitur Christus suscitaturus corpora
278. De loco iudicii
279. De qualitate luminarium et temporis post iudicium

DISTINCTIO XLIX
280. De differentia mansionum in caelo et in inferno
281. Si quid ibi cognoscitur ab aliquo, quod non intelligant omnes
282. De parilitate gaudii
283. Si maior sit beatitudo sanctorum post iudicium

DISTINCTIO L
284. Si mali in inferno peccabunt
285. Quare dicuntur tenebrae exteriores
286. Si damnatorum animae notitiam habeant eorum quae hic fiunt
287. De Lazaro et divite

288. Si boni et mali invicem se vident
289. De chaos inter bonos et malos
290. Utrum visa impiorum poena minuat vel augeat bonorum gloriam

Sententiae nejsou myšlenkově příliš originální. Přesto nebo snad právě proto – pro svou kompilačně středovou pozici mezi názorovými proudy dané doby, pro nerozhodnost v některých otázkách a pro svou úplnost – je toto dílo velmi významné. Pařížská katedrální škola z něj učinila svou učebnici teologie a té se chopila i teologická fakulta tamní univerzity, která byla založená a postupně světskou i církevní mocí garantovaná mezi roky 1200 a 1231. Studijní plán této fakulty stanovil, že po studiu Písma svatého je třeba studovat dva roky výklad *Sentencí*, čímž lze získat titul Baccalarius Sententiarum. Napomohla tomu i skutečnost, že 4. lateránský koncil roku 1215 citoval Petra Lombardského jako autoritu proti nauce Joachima z Fiore.

Zvyk komentovat *Sententiae* se rozšířil i do dalších škol. Proto od 30. let 13. století vznikla řada komentářů k sentencím, např. Alexandra z Hales, Alberta Velikého, Bonaventury z Bagnoregia, Tomáše Akvinského, Dunse Scota atd. Tak se stalo, že systematizace Petra Lombardského, jím kladené otázky a použité argumenty výrazně ovlivnily vrcholně středověkou teologii. Od 14. století byly komentovány spíše jen první dvě knihy, na některých místech začala být místo *Sentencí* komentována *Summa theologiae* sv. Tomáše Akvinského nebo se Lombardův spis vykládal s její pomocí. Od poloviny 15. století již převládaly komentáře *Sumy*. Poslední opustila *Sentence* univerzita v Lovani roku 1596. Velký vliv díla Petra Lombardského tedy sahal až do 15.–16. století. Jím přijatá systematizace eschatologie tak měla značný vliv, alespoň na úrovni teologického studia.

d) Tomáš Akvinský

Tomáš se narodil v roce 1225 či 1226 v Itálii na zámku Roccasecca u Aquina. Studoval postupně na Monte Cassinu, v Neapoli, Paříži a Kolíně nad Rýnem, kam následoval svého učitele Alberta Velikého. Jako člen dominikánského řádu působil v Paříži, na různých místech Itálie, opět v Paříži a potom v Neapoli. Zemřel

7. března 1274. Napsal celou řadu spisů. Zde ale bude řeč především o díle *Summa Theologiae*.

Nejprve ale stručně k Tomášově *Scriptum super Sententiis*.[14] Podobně jako někteří předchozí komentátoři, např. Alexandr z Hales, Albert Veliký a Bonaventura z Bagnoregia, i Tomáš, když hledá nosné linie díla Petra Lombardského, vnáší do tohoto spisu interpretační schéma, které v něm explicitně obsaženo není. Píše, že teologie se zabývá Bohem a toho poznává ze vztahu, který k němu mají věci jakožto počátku, z něhož vycházejí, a jakožto cíli, k němuž směřují, k němuž se navracejí (*secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem*). Vyjití věcí z Boha jakožto počátku se podle Tomáše Petr věnoval v knize o Trojici a v knize o stvoření. Návratu věcí k Bohu jakožto cíli se pak věnoval od počátku třetí knihy, v níž jde o vtělení a milost, a ve čtvrté knize, v níž jde o svátosti a eschatologii.

Tomáš tedy postuloval jako základní řád stvořené skutečnosti a proto i teologie dvojí pohyb: vyjití z Boha (*exitus a Deo*) a návrat v Boha (*reditus in Deum*). Stvoření je vyjití stvořeného dobra z Boha a jeho subsistence v tvorech, zejména v člověku. Co je ale návrat? Tomáš jej charakterizuje několika způsoby. Především na rovině ontologické, kde již vyjití tvorů z prvního principu znamená jakýsi jejich obrat k tomu, z nějž vyšly, jakožto svému cíli. Tvor je stvořen jako zacílený k Tvůrci. Tomáš to charakterizuje jako jakési kroužení (*quaedam circulatio vel regiratio*). Tento pohyb, toto zacílení je ontologické, předchází jakoukoli vědomou činnost tvorů. Na jiném místě pak Tomáš chápe *exitus* a *reditus* christologicky: ve vtělení se vše, co z Boha vyšlo, do Boha navrátilo, protože to Bůh sám do sebe přijal. Ve vtělení došlo k obratu v toku věcí: *fluminum reversio*. Díky němu Bůh, který dal lidem dobra přirozená, jako Bohočlověk zevnitř vlévá lidem ještě hojnější milost a ta působí, že člověk spěje k Bohu jakožto svému cíli, takže se i přes hřích jeho svoboda obrací a vrací k Bohu. O plodech vtělení se proto v teologii pojednává tam, kde jde o přítomný stav církve a její svátosti, a tam, kde jde o její stav poslední

[14] SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiis*. [2011-10-21]. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

– o vzkříšení, soud, trest zavržených a slávu blažených, která spočívá v patření na Boha.

Stejná charakteristika řádu skutečnosti vedla Tomáše při napsání spisu *Summa Theologiae*, které představuje další dlouhodobě významnou etapu pedagogicko-teologické systematizace teologie.[15] Nutno připomenout, že *Suma* byla autorem samým pokládána za stručnou a jasnou učebnici křesťanského náboženství resp. teologie pro začátečníky. Byl totiž nespokojen s tím, co se jim dosud nabízelo: zbytečnosti, výuka neuspořádaná dle vnitřního řádu oboru (*secundum ordinem disciplinae*), nýbrž dle komentovaných knih, odtud plynoucí zmatek a znechucení z opakování téhož. Jeho úmyslem tedy bylo, aby své dílo uspořádal podle vnitřní struktury daného oboru. Řád oboru (*ordo disciplinae*) pak má sledovat řád věcí (*ordo rerum*). Harmonie obou řádů je podle Tomáše dána tím, že nositelem toho, o něž v teologii jde, i prvním poznávajícím, který teologii utváří, je Bůh sám. S těmito předpoklady chtěl Tomáš pojednat o Bohu, a to jednak v sobě samém, jednak jakožto počátku a cíli veškerenstva. Rozvrhl proto své dílo do tří částí: v první chtěl psát o Bohu (*de Deo*), ve druhé o pohybu rozumového tvora v Boha (*de motu rationalis creaturae in Deum*) a ve třetí o Kristu, který je pro nás – jakožto člověk – cesta, jíž můžeme tíhnout v Boha (*de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*).

Bližší pohled ukazuje, že se tu opět objevuje schéma *exitus – reditus*.[16] První část *Sumy* hovoří o Bohu samém, o díle stvoření, o andělech a ďáblech, o člověku. Druhá část se dále dělí do dvou svazků. *Prima secundae* se věnuje člověku jakožto tvoru svobodnému a jednajícímu: hovoří o jeho posledním cíli, o tom, v čem spočívá jeho pravá blaženost, o jeho vůli, obecně o ctnostech, neřestech a hříších. *Secunda secundae* pojednává o ctnostech, neřestech a hříších jednotlivě. Třetí část *Sumy* měla být věnována Ježíši Kristu, který vysvobodil člověka z hříchu a otevřel mu cestu pravdy, jíž může skrze vzkříšení dospět k blaženosti nesmrtelného života:

[15] SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*. [2006-12-07].
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

[16] To je nepochybné, i když celkové nosné schéma *Teologické sumy* zůstává předmětem dikusí. Srov. BIFFI, Inos. *Sulle vie dell'Angelico: Teologia, storia e contemplazione*. Milano: Jaca Book, 2009, s. 269–358 (kap. Il piano della Summa Theologie e la teologia come scienza e come storia).

hovoří tedy o Kristu samém a o dobrodiních, která přinesl člověku, čímž Tomáš rozuměl svátosti s jejich účinky a nesmrtelný život, k němuž se dospívá vzkříšením. Své dílo ale autor nedokončil. V okamžiku, kdy zemřel, dospěl ke svátosti pokání. Vlastní eschatologii tedy nenapsal. Takzvané *Supplementum* je dílem Tomášova sekretáře, dominikána jménem Rainaldus Romanus čili Rainaldus de Piperno (cca. 1230–1285/95). Eschatologie je zde podána formou výtažku ze *Scriptum super Sententiis*.

Z následnosti sakramentálky a eschatologie by se mohlo zdát, že Tomáš jen opakuje, co již bylo zvykem. Ve skutečnosti ale jeho systematizační schéma a pronikavost jeho teologické reflexe valorizovaly eschatologii podstatně více než schémata předchozí. Bůh je nejenom *principium*, ale i *finis* věcí. Ve vtělení se k němu vše navrátilo a díky Kristu může být tento pohyb realizován i tvory samými v jejich svobodě. Finalita pak dochází svého životního a dějinného završení v eschatologických událostech. Nosná síla pojmů *finis* a *reditus* či *regressus* způsobila, že jsou eschatologická témata v *Sumě* přítomna opakovaně, například když je řeč o cíli a blaženosti člověka nebo o příčinnostech neboli účincích Kristova vzkříšení a nanebevstoupení. Mezi ně patří zejména soudní moc Kristova (*de iudiciaria potestate Christi*), což dalo Tomášovi příležitost pojednat o posledním soudu, byť s výhradou, že toto téma bude lépe představeno tam, kde půjde o konec světa (*STh* III, 59). Je zajímavé, že Tomáš mezi tajemstvími Kristova života nepojednal také o parusii; to proto, že se v podstatě vyslovoval k tomu, co Kristus pro svět vykonal a koná, nikoli k tomu, co ještě konat bude.

S oporou ve *Scriptum super Sententiis* i v plánu spisu *Summa Theologiae* můžeme tedy konstatovat: Eschatologie je v této systematizaci stále ještě tématicky ucelená závěrečná část celé teologické syntézy, jež následuje po svátostech v logice následnosti přítomného a budoucího stavu věcí v životě a křesťana a církve vůbec. Tato část je ve své podstatě soustředěna k člověku, k jeho osudům ve smrti, mezi smrtí a vzkříšením, při vzkříšení, při konečném soudu a po něm. Zároveň se ale jednotlivá témata objevují i na jiných místech syntézy, zejména ve spojitostí

s tématy teologické antropologie resp. teologické etiky a ve spojitosti s christologií.[17]

2.4 POZDNÍ STŘEDOVĚK A RANÝ NOVOVĚK

2.4.1 Druhá scholastika

Teologie sklonku středověku a počátku novověku šla dvěma různými cestami, cestou scholastiky a cestou, která se různými způsoby vymezuje vůči ní – jako humanismus, devotio moderna, reformace.

Pokud jde o první cestu, scholastiku, vytváří se – jak název napovídá – určité teologické školy, jejichž charakteristickým znakem je, že ve většině případů již není vnímán hluboký smysl tajemství a souvisejících otázek, jak je tomu u velkých teologů, a pozornost se soustředí spíše k výrokům nějakého mistra: od principů se přechází ke konkluzím, které se dále a subtilněji rozvádějí a komentují. Tím spíše tento posun nastává ve vztahu k dějinám spásy, k dějinám Božího zjevení: dějinný aspekt – a spolu s ním i eschatologie – přestává být důležitý, důraz leží na rovině esencí a na rovině konkluzí, které lze ze zjevení odvodit. To se stalo dominikánům, františkánům a augustiniánům. Asi v polovině 15. století tak byla teologie záležitostí konventů a specializovaných domů, věcí soupeřících škol, disputací systémů. a to především ve filosofických aspektech: od *mysterium soteriologicum* se přecházelo k *mysterium ontologicum* a odtud k *mysterium logicum*. Od konce 16. století se k diskutujícím přidali i jezuité. Tento stav trval až do 17. a někde i do 18. století.

Konkrétněji a ve vztahu k našemu tématu řečeno, až do 15.–16. století byly v Evropě na teologických fakultách povinně komentovány *Sentence* Petra

[17] Alespoň v náznaku nutno zmínit i BONAVENTURU Z BAGNOREGIO (1217–1274), který v díle *Breviloquium* uvedl: „… posvátná nauka (*sacra doctrina*), tedy teologie, která se přednostně zabývá prvním Původcem (*de primo principio*), tedy trojím a jediným Bohem, pojednává ve svém celku o sedmi záležitostech. Jedná se nejprve o Trojici Boží (*de Trinitate Dei*), za druhé o stvoření světa (*de creatura mundi*), za třetí o porušenosti hříchu (*de corruptela peccati*), za čtvrté o vtělení Slova (*de incarnatione Verbi*), za páté o milosti Ducha svatého (*de gratia Spiritus sancti*), za šesté o svátostné léčbě (*de medicina sacramentalis*), za sedmé o záležitostech posledního soudu (*de statu finalis iudicii*).“ Šestá kapitola je tedy věnována svátostem, jejichž pořadí, stejně jako u Petra Lombardského, končí u manželství (zajímavá zdůvodnění poskytuje kap. VI.3). Eschatologie je ztotožněna se stavem soudu a právě tato skutečnost strukturuje celé pojednání o ní: o soudu obecně; o tom, co předchází soudu: očistný trest, různé formy podpory ze strany církve; o tom, co provází poslední soud: vzplanutí ohňů, vzkříšení těl; o tom, co následuje po posledním soudu: pekelný trest; o slávě ráje. Srov. *Breviloquium: Kompendium scholastické teologie*. Praha: Vyšehrad, 2004.

Lombardského, od 14. století se komentáře soustředily spíše jen na jejich první dvě knihy, takže eschatologii větší pozornost věnována nebyla. Ve 14. století začala být ale na některých místech, zejména mezi dominikány, místo *Sentencí* komentována *Summa theologiae* sv. Tomáše Akvinského nebo se Lombardův spis vykládal s její pomocí. Od poloviny 15. století pak převládaly komentáře *Sumy*, a to i v dalších řádech, zejména na univerzitách vedených jezuity a karmelitány. Většina komentátorů ovšem dokládá stále klesající smysl pro dějiny tím, že ve třetí části *Sumy* vynechávali nebo redukovali komentář k tajemstvím Kristova života a spolu s tím i příslušná eschatologická témata. A protože Tomáš svou *Sumu* nedopsal a pojednání o smrti, vzkříšení, soudu a věčném životě v ní chybí, nebyl jeho vliv na následné dějiny eschatologie tak velký, jak by se při jeho autoritě dalo očekávat.

To ovšem neznamená, že by scholastika eschatologii pomíjela, alespoň v rozsáhlejších komentářích. Vezměme za příklad význačného a pronikavého představitele druhé scholastiky, španělského filosofa a teologa Francisco Suáreze SJ (1548–1617). Podstatnou část jeho díla tvoří komentář k *Teologické sumě*. Pokrývá přes dvacet svazků, které jsou členěny do jednotlivých traktátů odvozených ze spisu Tomášova; jejich náplň ovšem odráží stav soudobých diskusí a polemik. V tomto rozsáhlém rozvrhu chybí část věnovaná eschatologii. V prologu ke komentáři k třetí části *Teologické sumy*, který autor nazval *De incarnatione*, je tato redukce patrná: Nejprve je citován trojčlenný rozvrh, který zamýšlel Tomáš (*STh* III pr.): o Spasiteli samotném, o jeho svátostech, o cíli nesmrtelného života, k němuž skrze něho dospějeme ve vzkříšení (*de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus*); následně však Suárez uvádí, že se tato část teologie člení do dvou částí, z nichž první pojednává o Kristu a jeho Matce a další o svátostech.[18]

Tato redukce je ovšem pouze verbální. Fakticky se Suárez pokusil včlenit reflexi o posledních věcech do té části traktátu *De incarnatione*, jež je věnována Kristu a jeho životu.[19] Předřadil je tím traktátu o svátostech. Na samý počátek pojednání o Kristově vzkříšení je zařazena disputace o vzkříšení jako takovém, kde se španělský teolog vyslovil i ke vzkříšení člověka. V souvislosti s úvahou o vlastnostech

[18] SUAREZ, Franciscus. *Opera omnia*. Sv. 17. Parisiis, 1860, s. 1nn (*Praefatio commentariorum* 1–3).
[19] SUAREZ, Franciscus. *Opera omnia*. Sv. 19. Parisiis, 1860.

Kristova vzkříšeného těla rozvinul také úvahy o vlastnostech těl vzkříšených. Kristovo vzkříšení je pak promýšleno i jako příčina vzkříšení lidí, na něž se proto autor poměrně rozsáhle táže. Tomášova christologie a soteriologie se uzavírala reflexí o Kristově soudní moci. Suárez toto téma propojil s Kristovým druhým příchodem a se stavem Krista po posledním soudu. Tato tajemství promýšlel vždy nejprve ve vztahu ke Kristu samému a následně i ve vztahu k posledním věcem světa a člověka. Stala se mu tedy příležitostí k úvahám o soudu soukromém i univerzálním, o Antikristovi a jeho působnosti před parusií, o stavu blažených a obnoveného světa po posledním soudu.

Suárez tedy sice sledoval *Teologickou sumu*, nechtěl však rezignovat na podstatnou část křesťanské víry a ve stopách sv. Tomáše spojil příslušná témata s tajemstvími života Ježíše Krista, jež jsou u Andělského učitele i jeho žáka promýšlena jak christologicky, tak i soteriologicky. Takřka mimoděk se tím podařilo propojit eschatologii s osobou Ježíše Krista výslovněji nežli tomu bylo obvykle. V tom zůstává Suárez velmi inspirativní i pro systematizaci soudobou. Samostatné pojednání o eschatologii však u něj chybí.

Vedle komentářů k Petrovi Lombardskému a Tomášovi Akvinskému vznikají pochopitelně i díla jiná, jež usilují o souhrnné podání teologie. Také v nich lze nicméně vesměs pozorovat uspořádání, jež se vrací k systematizaci vrcholného středověku: po svátostech (leckdy po svátosti manželské) jsou připojeny kapitoly věnované smrti, stavu odloučených duší, dokonání světa, vzkříšení mrtvých, poslednímu soudu, peklu a věčné blaženosti. Rozsah a hloubka pojednání je nižší, jejich provázanost s celkem tajemství víry minimální.[20]

Konečně nelze pominout existenci řady samostatných pojednání, jež jsou věnována jednotlivým aspektům eschatologie nebo i ucelenějšímu přehledu této části křesťanské víry.[21]

---

[20] Srov. např. MUSCULUS, Wolfgang. *Loci communes in usus S. Theologiae Candidatorum parati*. Basileae, 1560; HEERBRAND, Jacob. *Compendium theologiae: nunc passim auctum, & methodi quaestionibus tractatum*. Tubingae, 1578; ARETIUS, Benedictus. *S.s. Theologiae problemata*. Bernae, 1604; COMBIS, Jean de. *Compendium totius theologiae veritatis*. Lugundii, 1613 atd.

[21] Srov. např. CORNEILLE, Antonius. *Exactissima infantium in limbo clausorum querela, adversus divinum judicium, apud aequum iudicem proposita*. Lutetiae, 1531; ECK, Johannes. *De Purgatorio contra Lutherum hostesque Ecclesiae*. Parissis, 1548; ALES, Petrus. *De utroque Iesu Christi adventu, summoque et generali judicio, de prodigiis, signisque ipsum praecedentibus, de mortuoru suscitatione, de poenis inferni et gloria*

2.4.2 Alternativy a kontroverze

Druhá cesta pozdně středověké a raně novověké teologie je charakteristická tím, že je reakcí na silný proud školské teologie. V 15. století jde o tzv. humanismus, který zavrhuje dialektickou metodu *quaestio* a *disputatio* jako neužitečně subtilní, přinášející pouze nejistotu a rozdělení. Nastává návrat k pramenům, zejména k souvislému textu Písma a Otců, dochází k počátkům historické kritiky a vzniku prvních kritických edic. Protože je řadou osob *theologia scholastica* hodnocena jako ryze intelektualistická a srdce neoslovující, objevuje se vedle ní v 15. století i *theologia mystica* či *affectiva* (později *ascetica* nebo *spiritualis*). Podobně se uvnitř katolické církve v 16. století v opozici vůči odtažité, k „věci o sobě" soustředěné scholastice vymezila teologie, kterou dnes nazýváme protestantskou. Ta programově deklarovala, že jí jde pouze o živý vztah Božích tajemství k člověku, o *pro nobis*.

Uvnitř této druhé cesty je třeba upozornit na stále rostoucí oblibu, kterou si získalo rozjímání „o posledních věcech člověka". Je to velmi staré téma a již někteří antičtí filosofové chápali svou reflexi jako cvičení v umírání. Také církevní Otcové a mnišští autoři vybízeli k rozjímání o smrti, obavám z posledním soudu, k touze po životě věčném. Západní křesťanská tradice tyto úvahy spojovala s výzvou knihy Sirachovcovy (7,36): „In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis" (doslovně: „Ve všech svých skutcích pamatuj na své konce a navěky nezhřešíš"). Citoval ji i Julián z Toleda v dopise, kterým provázel zaslání svého díla *Prognosticon futuri saeculi* Idaliovi. S postupem staletí byl verš citován stále častěji, zejména v klášterním prostředí. Velké obliby došel u Bernarda z Clairevaux, který znal tři *novissima*: smrt, soud, peklo (*mors, iudicium, gehenna*).[22]

---

paradisi.... Parisiis, 1552; NAUSEA, Friedrich. *De consummatione seculi, de novissimo Jesu Christi adventu et iudicio*. Coloniae, 1555; PELTANUS, Theodor Anton. *Doctrina catholica de Purgatorio, animarum sedibus, etc*. Coloniae, 1568; LENSAEUS, Joannes. *De fidelium animarum purgatorio*. *De limbo patrum*. Lovanii, 1584 LUMNIUS, Joannes Fredericus. *De vicinitate extremi iudicii Dei, et consummatione saeculi*. Antverpiae, 1594 atd.

[22] BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones de sanctis: In festo omnium sanctorum* I,10 (PL 183,458A–B); ID. *Sermones de diversis: De primordiis, mediis, et novissimis, in illud Ecclesiastici, VII,*

S rostoucím důrazem na pohrdání světem a rozjímání o smrti nabýval potom výraz *novissima* stále jasnějšího určení, až se v 15. století konstituovalo učení o čtyřech posledních věcech: smrt, soud, zavržení, nebeská blaženost. Dokladem toho jsou spisy *Cordiale de quattuor novissimis* kartuziána Gerarda van Vliederhoven (1. pol. 15. stol.), kázání na téma *Quattuor novissima* františkána Bernardina Sienského (1. pol. 15. stol.), pojednání *De quattuor hominis novissimis* kartuziána Dionysia van Leeuwen neboli van Ryckel (2. pol. 15. stol.) a další.[23] Meditace o posledních věcech byla velmi hojně doporučována a praktikována, stala se samostatným literárním žánrem.

Pojem *novissima* začal být užíván prakticky jako *terminus technicus* s obsahem, který odpovídá individuální eschatologii. Toto tématické vymezení posledních skutečností bylo v 16. století upevněno vlivem teologických kontroverzí reformace a protireformace. V návaznosti na tridentský koncil a v protiprotestantské polemice se pak často pojednávalo i téma očistce, nejprve samostatně a později ve spojitosti s *quattuor novissima*. To proto, že reformace nauku o očistci zcela zavrhla a Tridentský koncil ji naopak stvrdil zvláštním dekretem. Teologie se proto tomuto tématu věnovala i samostatně, mimo rámec ucelených eschatologických traktátů.

Vezměme za příklad Roberta Bellarmina SJ (1542–1621), který po r. 1576 působil jako profesor kontroverzní čili polemické teologie na Collegium Romanum, dnešní Pontificia Universitas Gregoriana. Z jeho přednášek vznikly postupně *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, které poprvé vyšly v l. 1581–1593. Nás zde zajímá svazek druhý. Bellarmin v něm pojednal nejprve o autoritě ekumenických koncilů, poté o pozemské církvi zápasící (*de Ecclesia militante toto orbe diffusa*) a jejich znacích a údech, zařadil rozsáhlou kontroverzi o církvi, jež je v očistci (*de Ecclesia quae est in purgatorio*), a konečně

40, „Memorare novissima tua" (PL 183,571A–573A). Srov. AUCTOR INCERTUS. *Miscellanea* IV, XXVI: *De primis, mediis et novissimis* (PL 177,709C–710B).

[23] GERARD VAN VLIEDERHOVEN. *De veer Utersten. Das Cordiale de quattuor novissimis von Gerard von Vliederhoven in mittelniederdeutscher Überlieferung*. Köln u. Graz, 1975; BERNARDINUS SENENSIS. *Opera omnia*. Paris 1635, s. 498nn; DIONYSIUS CARTHUSIANUS. *Opera omnia*. Sv. 41. Montreuil-Tournai, 1912, s. 489–454, český překlad DIVIŠ KARTUZIÁN, *Po smrti… O posledních věcech člověka*. Olomouc: Krystal, 1939. Viz též MAFFEO VEGIO (MAPHEUS VEGIUS). *De quattuor hominis novissimis, morte, judicio, inferno et paradosi meditationes*. Parisiis, 1511; THOMAS MORUS. Quattuor Novissima (cca 1522). In CAMPBELL, W. E. (ed.). *The English Works of Sir Thomas More*. Sv. 1. London, 1931, s. 459–476.

o církvi vítězné, jež je v nebi, čili o slávě a kultu svatých (*de Ecclesia triumphante, sive de gloria et cultu sanctorum*).[24]

Eschatologická témata tu tedy nejsou pojednána sama o sobě, nýbrž jako součást širší eklesiologické vize, jež nahlíží tajemství jediné církve ve třech dimenzích: jako společenství těch, kdo ještě nezemřeli a usilují o spásu; jako společenství těch, kdo již zemřeli v přátelství s Bohem, ale k tomu, aby mohli vstoupit do bezprostřední blízkosti Svatého, potřebují ještě očištění; a jako společenství těch, kdo mají podíl na Kristově vítězství nad hříchem a smrtí a byli přijati do nebeského společenství. Tento široký eklesiologický pohled je pro eschatologii neobyčejně významný; nebyl však do ní příliš integrován, neboť i když pochopitelně o očistci a nebi hovořila, pojednávala o těchto skutečnostech spíše v individuální – a ne církevní – perspektivě. (Bellarminovo dílo bylo recipováno jen v redukované podobě i v eklesiologii, jež si z něj sice vzala definici církve, ovšem pouze té pozemské-viditelné: další dvě dimenze církve byly pominuty.)

Bellarmin byl autorem i dalších vlivných děl, jež se dotýkají eschatologických témat, zejména *De aeterna felicitate sanctorum* (1616)[25] a *De arte bene moriendi* (1620). Oba spisy obsahují vedle duchovních a mravoučných povzbuzení i témata věroučná. Druhý z nich, který navazuje na starší tradici pojednání o umění dobré smrti,[26] uvádí, že umění dobré smrti spočívá v umění dobře žít, umřít světu, žít podle evangelií s božskými a mravními ctnostmi, v modlitbě, postu, almužně, se svátostmi; v rozjímání o smrti, o posledním soudu, pekle, slávě blažených (tedy *de novissimis*); v pořízení závěti, vyznání hříchů, přijetí viatica a posledního pomazání; v zavržení hereze, zoufalství, nenávisti k Bohu, pokušení ďáblových.

To – a také výše zmíněná tradice pojednání *de novissimis* a *de arte bene moriendi* – nás upozorňuje na skutečnost, že studium dějin eschatologie jako systematického pojednání o posledních věcech nelze redukovat na učební resp. odborné texty

[24] BELLARMINI, Roberti. *Opera omnia*. Sv. 2. *Disputationum [...] de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* 2. Neapoli: apud Josephum Giuliano, 1857.

[25] Srov. BELLARMIN, Robert. *O věčné blaženosti svatých*. Praha: Krystal OP, 2001.

[26] Podobně jako topos rozjímání *de novissimis*, také topos poučení *de arte bene moriendi* se rozvinul na sklonku středověku. Za prvního nebo alespoň nejvlivnějšího autora, od něhož se tento žánr odvíjí, je považován Jean Gerson, který cca r. 1408 nazval slovy ars moriendi třetí číst svého spisu *Opus(culum) tripartitum*. Gerson sám pochopitelně navazoval na mnohem starší, až do antiky sahající tradici pojednání o tom, jak se má člověk připravit na smrt.

univerzitního či vědeckého rázu. Systematizace tohoto oboru se sice vyvíjela právě v tomto kontextu, brala si však podněty i z produkce, jež se k němu nehlásila. A nejen to. Lze pozorovat i proces opačný, v němž díla původně meditativní přerůstala v odborná teologická pojednání o eschatologii. Přemítání o posledních věcech mělo totiž vždy nedělitelně dvě polohy: personálně-spirituální a objektivně-teologickou. U některých autorů získával navrch aspekt teologický, čímž se z meditace či homilie stávalo v podstatě teologické pojednání. Například Pierre de Basse, rádce a kazatel francouzského krále, doktor teologie, vydal r. 1611 soubor homilií *de quatuor novissimis* rozvržený jako soubor adventních kázání; ta však mají spíše podobu jakýchsi teologických přednášek.[27] Odtud byl již jenom krok ke zrození traktátu *De novissimis*, jak o tom bude zanedlouho řeč.

2.5 MANUALISTICKÁ TEOLOGIE

Období 17.–20. století představuje klíčový moment tohoto dějinného ohlédnutí, v němž jde o konstituci té podoby eschatologie, na kterou je v teologii od konce 19. století až do dnešních dnů kriticky reagováno. V obecnější rovině je to doba, kdy se profilovala ta podoba teologie, jež je v době před a po Druhém vatikánském koncilu podrobována revizi. Proto se tato kapitola nejprve zaměří na vznik a obecnou charakteristiku manualistické teologie (2.5.1), poté seznámí s hlavními názvy eschatologického traktátu (2.5.2) a nakonec poukáže na jeho obsahovou problematiku (2.5.3).

2.5.1 Obecná charakteristika

Vznik tohoto modelu teologie, jehož název odkazuje k učebním textům (manuálům) teologie, představuje komplexní fenomén. Zde se omezíme jenom na dvě hlavní příčiny: pedagogickou a metodologickou.

Nejprve k momentu prvnímu. Scholastická teologie našla své přirozené uplatnění na teologických fakultách. Ve skutečnosti ale univerzity nebyly vytvořeny s tím, že mají poskytnout vzdělání všem duchovním – odhaduje se, že zde mohla studovat

[27] BESSE, Pierre de. *Conciones sive conceptus Theologici ac praedicabiles de quatuor hominum novissimis: quatuor sacri Adventus hebdomadis accommodati*. Coloniae Agrippinae: Kinckius,1611.

jen asi setina všech kandidátů duchovního stavu. Vzhledem k tomu, že univerzitní *studium generale* potlačilo rozšířenější *studium particulare*, byla výchova většiny kléru zanedbávána. Ostatně, pro kněžství se fakticky vyžadovala pouze zkouška před svěcením, žádné jasně formulované studijní curriculum předepsáno nebylo. Až tridentský koncil roku 1563 v dekretu *de reformatione* stanovil, že každá diecéze nebo několik diecézí dohromady musí zřídit svůj seminář, ve kterém budou chovanci studovat gramatiku, zpěv, církevní kalendář, Písmo svaté, církevní literaturu, homilie svatých, udělování svátostí (zejména vše, co souvisí se zpovědí) a ritus. Seminaristé pak studovali na řádové nebo veřejné střední škole a následně na teologickém učilišti při semináři nebo na univerzitní teologické fakultě.

Teologie se nejprve vyučovala způsobem takřka nebo úplně shodným s tím, který byl dosud běžný na teologických fakultách: komentovaly se *Sentence* a *Sumy*, u jezuitů se též přihlíželo k Suárezovu komentáři k ní. Asi sto let po tridentském koncilu, tedy v polovině 17. století, se ale vedle tohoto postupu objevil nový způsob výuky, který již začínal reflektovat probíhající metodologické změny, o nichž se hned zmíníme, odložil formu komentáře a začal pro potřebu studentů produkovat kratší, syntetičtější učební texty (kurzy čili traktáty neboli manuály). Ty navázaly na dlouhou tradici kněžských příruček vytvořených pro potřeby pastorace, ovšem s tím rozdílem, že učebnice byly určeny pro studenty teologie, že se v nich projevila pokračující specializace uvnitř teologie a že se do nich promítla nová teologická mentalita a související metodologie.[28]

Tím postupujeme k druhému momentu, o kterém je třeba se zmínit. Od časů, kdy se začaly střetávat různé teologické školy, a poté i od doby konfliktu reformace a protireformace, se teologie stále více soustředila k polemice. Jejím úkolem nebylo prostě poznání pravdy, nýbrž obhajoba určitých pozic proti pozicím jiným. Nabyla

[28] Již od raného středověku existovaly vedle velkých teologických syntéz i menší tématické spisy, které byly určeny především kněžím v duchovní správě. V návaznosti na katechetické tradice Otců se jednalo zejména o komentáře Apoštolského vyznání víry, Otčenáše a Desatera, jakož i o morálně-praktická pojednání související se zpovědí, o souhrny kanonického práva, liturgiky a homiletiky. Tyto příručky pro kněze byly psány i velkými autory, např. Abélardem, Hugem od sv. Viktora, Bonaventurou z Bagnoregia, Tomášem Akvinským (v celku jejich díla bývají označována za opuscula). Renesance a reformace povzbudily rozvoj této kněžské literatury, pořádané ve formě katechismů, zpovědních příruček a syntéz použitelných v konfesních sporech. Známý *Catechismus ad Parochos ex decreto concilii Tridentini* (1566) se řadí k této linii teologické produkce; na okraj upozorněme, že ke klasické triádě Kredo – Otčenáš – Desatero přidal čtvrtou část o svátostech.

tak výrazně apologeticko-polemického rázu. Bylo třeba nalézt a co nejpřesněji definovat přesnou pozici – čili, jak se v postupně začalo říkat, „nauku“ (řecky δόγμα, dogma) – církve katolické resp. církví protestantských. Velmi důležitou roli v těchto polemikách sehrála otázka, která nauka je v souladu s normativní autoritou Písma a církevních Otců. Potažmo se tím otevřela otázka, jaké autority se vlastně v teologii uplatňují. Nejvýznamnějším pojednáním o tomto tématu je dílo Melchiora Cano (1505–1560) *De locis theologicis*, v němž je výslovně řečeno, že teologie jako jediná věda nevychází z *ratio*, nýbrž z *auctoritas*, a že teologie již není věda objevná, nýbrž znalosti pořádající. Tyto autority jsou pak rozlišeny a uspořádány dle stupně závaznosti na osm hlavních (Písmo, Tradice, katolická církev, koncily, římská církev, Otcové, scholastická teologie, církevní právo) a tři podřízené (přirozený rozum, filosofové, dějiny).

Zjednodušením tohoto metodologického schématu vznikla vedle theologia scholastica i tzv. *theologia positiva*, která usilovala o apologeticko-polemickou demonstraci církevního učení na základě „důkazů“ z autorit. Řada učebnic teologie a teologických pojednání byla koncipována tak, že spojovala positivní i scholastický aspekt, tj. že nejprve na základě autorit předložila „nauku“ církve a potom ji scholasticky interpretovala. Autoritativně závazné pozice byly chápány jako ty, jež se vymykají diskusím. Proto také byla teologie, jež se o autority opírala, od konce 17. století nazývána teologií dogmatickou. V zastoupení všech dalších dokladů zde lze citovat dílo, které jeho autor, Gherardo Capassi, nazval *Intellectus triumphans, in dogmaticis captivus, in scholasticis liber* (1683): triumfující intelekt, v područí ve věcech dogmatických a svobodný ve věcech scholastických.[29]

Tato metoda již nenásledovala primárně dialektický řád invence a ověření, vlastní velké scholastice, nýbrž pedagogický řád výkladu s těmito kroky: teze, *status quaestionis*, pertinentní výroky autorit, doklady teologického rozumu, řešení obtíží, důsledky a někdy i *scholion pietatis*. Záhy také došlo k inverzi v řádu autorit, takže

[29] Již v poslední čtvrtině 16. století došlo k oddělení věroučné a etické části teologického diskursu. Podle Congara se tak zřejmě stalo v důsledku snahy spojit a uceleně podat to, co bylo dosud v teologických syntézách řečeno o lidské činnosti, s tím, co bylo v praktičtější rovině tradováno v příručkách pro zpovědníky. Po dřívějším odlišení teologie scholastické a teologie mystické (spirituální) se tedy nyní ustavily jako samostatné obory dogmatická a morální teologie.

před Písmo a Tradici bylo předřazeno magisterium.[30] Teze byla proto spojena především s výroky učitelského úřadu církve. Následně měla být dokázána argumenty *ex Scriptura*, *ex Traditione* a *ex ratione theologica*. Písmo a Tradice již nebyly interpretovány v celistvosti, nýbrž používány jako doklad pro správnost pozic magisteria. Takový byl postup manualistické teologie, který se definitivně konsolidoval v druhé polovině 19. století. Přestože chtěl Lev XIII. encyklikou *Aeterni Patris* (1879) oživit návrat přímo ke sv. Tomáši Akvinskému a potažmo i systematickou filosofickou a teologickou reflexi, u většiny teologů fakticky spíše jen posílil autoritu, kterou měl Tomáš v systému tezí. Za „zlatý věk manuálů" pak bývá označována první polovina 20. století, kdy centralizovaná organizace církevních studií vedla k tomu, že se na různých školách používaly latinsky psané manuály římských papežských univerzit. Je to ale současně i doba, kdy je manuál metodologicky již evidentně zastaralý.

Klíčový problém manualistiky spočíval ve způsobu, jímž nakládala s prameny své reflexe, zejména s Písmem a Otci, tedy na poli hermeneutiky. Nedostatky v této oblasti pak souvisely se zvěcněním tajemství víry a s nedostatečnou vnímavostí vůči dějinám spásy. Tento metodologický problém již přímo souvisí s problematikou eschatologie a koncepcí příslušných traktátů.

2.5.2 Názvy eschatologického traktátu

Dříve nežli zaměříme svou pozornost na to, jak se metodologické nedostatky manualistické teologie promítly do obsahové problematiky eschatologické reflexe, je třeba ještě přihlédnout k vlastní konstituci eschatologie jako samostatného traktátu uvnitř dogmatické teologie. Učebnice teologie byly od 17. století vnitřně členěny do dílčích tématických traktátů s víceméně ustáleným obsahem i názvem, ve 20. století pak byly vydávány v několika svazcích, z nichž každý nesl příslušné pojmenování. V případě eschatologie, stabilně situované na závěr dogmatiky, se

[30] Dokumenty obecného učitelského úřadu církve byly od r. 1854 citovány především z díla *Enchyridion symolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanaverunt*, jehož autorem byl würzburgský profesor teologie Heinrich Denzinger (1819–1883). Tento spis byl do dnešních dnů opakovaně přepracován a rozšířen. Nesprávné a jednostranné užití této příručky získalo název „Denzingertheologie".

jednalo především o tři hlavní názvy: *De novissimis*, *De Deo consummatore (remuneratore)*, *Eschatologie*.[31]

a) De novissimis

Název *De novissimis*, o posledních (věcech), se opírá o texty Písma v latinské verzi Vulgáty, ve kterých je řecké slovo τὰ ἔσχατα přeloženo slovem novissima.[32] Často se odkazovalo na Sir 7,36: „In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis“, jehož doslovný český překlad by zněl: „Ve všech svých skutcích pamatuj na své konce a navěky nezhřešíš“.[33] Jako první užil daný název teolog staroprotestantské ortodoxie Johannes Gerhard, který slovy *De novissimis in genere* nadepsal předposlední a poslední svazek spisu *Loci theologici* (1610–1622); toto tématické ohnisko teologie – jemuž předcházela část o svátostech resp. životních stavech – přitom členil na traktáty o smrti (*de morte*), o vzkříšení zemřelých (*de mortuorum resurrectione*), o posledním soudu (*de extremo judicio*), o dokonání světa (*de consummatione saeculi*), o pekle čili o věčné smrti (*de inferno seu de morte aeterna*), o věčném životě (*de vita aeterna*).[34] Podobně Gerhardův kolega Johann Himmel v díle *Syntagma Disputationum Theologicarum Methodicum* (1621) řekl, že spis *De novissimis* či *De extremis* hovoří o posledním konci člověka a světové soustavy. Traktát byl proto někdy členěn do dvou částí, *de novissimis hominis* a *de novissimis mundi*.[35] V 18. století se pak název rozšířil i mezi autory

---

[31] Tím není řečeno, že by neexistovaly jiné varianty. Z domácích autorů např. JIRSÍK, Jan Valerian. *Populární dogmatika*. Praha: K. Betterl, 1852 nazval příslušnou část, jež následuje po svátostech, prostě „O stavu člověka po smrti“. Pod tímto názvem pak pojednal o „učení církve katolické o tom, což na věčnosti člověka čeká“, „učení církve katolické o obcování svatých“, „učení církve katolické o tom, což se na konci světa díti bude“.

[32] Adjektivum *novissimus, -a, -um* je superlativem adjektiva *novus, - a, - um*, nový, -á, - é, a pokrývá stejné významy jako řecké ἔσχατος (ἐσχάτη, ἔσχατον). V pozadí stojí myšlenka, že to, co je nejnovější, je současně poslední.

[33] Jde o věrný překlad řeckého textu Septuaginty: ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις. Hebrejský text užívá singulár אַחֲרִית (ʾaḥărît), který nabízí i český překlad (ČEP): „Budeš-li ve všech svých úvahách pamatovat na vlastní konec, navěky nezhřešíš.“ Slovo ʾaḥărît znamená primárně „to následující“ a další významy jsou odvozené: časová následnost, logická následnost, budoucnost, potomstvo, zbytek, konec ve smyslu výsledku.

[34] GERHARD, Johannes. *Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose expliati*. Sv. 8. Berolini: Gust. Schlawitz, 1870; Sv. 9. Berolini: Gust. Schlawitz, 1875. Podobně jeho současník HUTTER, Leonhard. *Compendium locorum theologicorum* (1610).

[35] JUNGMANN, Bernard. *Institutiones theologiae dogmaticae specialis*. Sv. 4. Ratisbonae-Tornaci, 1871, který svůj traktát nazývá *De novissimis seu de Deo consummatore*.

katolické, např. *Theologia scholastico positiva de novissimis* Marcelina Siuri Navarro z r. 1707.[36] Postupně se název *De novissimis* rozšířil tak, že se v 19. století stal nejužívanějším a byl omezen až v souvislosti s prosazením pojmu eschatologie. Některými autory je používán dodnes.

b) De Deo consummatore (remuneratore)

Název *De Deo consummatore*, o Bohu dokonavateli, souvisí s tou dělbou teologických traktátů, která chtěla dát najevo, že adekvátním předmětem teologie je pouze Bůh (*scientia Dei*) a jeho dílo. To je v eschatologických událostech a stavech završeno – *consummatum*. Odtud i název teologického traktátu, který podle všeho vznikl až v 19. století. Například Albert Knoll ve své učebnici dogmatiky nazval příslušnou část *De Deo omnium consummatore*. V úvodu řekl, že hodlá pojednat o Bohu soudci, dobrých Odměniteli a zlých Trestateli (*de Deo iudice, bonorum Remuneratore et Malorum Vindice*). Svůj spis klasicky rozčlenil – po úvodu věnovaném obecně otázce předurčení – do kapitol o naplnění božských rozhodnutí [= předurčení] ve smrti člověka čili o dokonání dílčím (*de executione decretorum divinorum in morte hominis, seu de consummatione partiali*) a o naplnění božských rozhodnutí [= předurčení] v konci světa čili o dokonání obecném (*de executione decretorum divinorum in fine mundi, seu de consummatione universali*).[37] Někteří autoři však raději hovořili *De Deo remuneratore*, o Bohu odplatiteli: po smrti se Bůh zjeví jako spravedlivý soudce, tedy jako ten, kdo každému dává, co jeho jest.[38] Název traktátu není příliš rozšířen, přesto se objevil i ve druhé polovině 20. století.[39]

---

[36] SIURI NAVARRO, Marcelino. *Theologia scholastico positiva de novissimis*. Valentiae: Typis Antonii Bordazar, 1707.

[37] KNOLL, Albert. *Institutiones theologiae theoreticae seu dogmatico-polemicae*. Sv. 6. Taurini, 1859; BAUER, Bernhardin. *Theologia universa dogmatica, historica, critica, genio puriori accomodata*. Sv. 4. *De Deo Gratiae Largitore, improbum Vindice, et justorum Remuneratore*. Wirceburgi, 1792. Z domácích autorů např. ŠPAČEK, Richard. *Katolická věrouka*. Sv. 3. Praha, 1922: „O dokonání nebo o posledních věcech".

[38] TANQUEREY, Adolphe. *Synopsis theologiae dogmaticae.* Sv. 3. Parisiis-Tornaci-Romae, [22]1930. Z domácích autorů např. DACÍK, Reginald. *Bůh odplatitel*. Olomouc: Krystal, 1941.

[39] SAGÜÉS, Ioseph F. De novissimis seu de Deo consummatore. In PATRES SOCIETATIS JESU IN HISPANIA PROFESSORES. *Sacrae Theologiae Summa, iuxta Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus"*. Sv. 4. Madrid, [4]1962, s. 825–1030.

c) Eschatologie

Obě předchozí pojmenování byla postupně takřka zatlačena názvem *Eschatologie*. Ten se opírá o řecké slovo pro novissima, τὰ ἔσχατα. Pojem eschatologie vytvořil podle všeho v r. 1644 žák Johanna Gerharda, Philipp Heinrich Friedlieb.[40] Často se ale jako jeho původce ve spojitosti s r. 1677 uvádí další teolog staroprotestantské ortodoxie, Abraham Calov, který ve dvanáctém svazku spisu *Systema locorum theologicorum* užil výraz „eschatologia sacra".[41] Širší uplatnění získal pojem eschatologie až v průběhu 19. století. Např. v r. 1805 užil slovo ἐσχατολογία protestantský teolog Karl G. Bretschneider, v r. 1807 pak katolický teolog Franz Oberthür.[42] Zatímco v německé jazykové oblasti se poté ujal poměrně rychle,[43] v oblasti francouzské byl ještě ve dvacátých létech 20. století pokládán za neobvyklý[44] a podobně tomu bylo i v Čechách.[45] Záhy se jej však chopila religionistika, která začala hovořit o eschatologických představách nekřesťanských náboženství. V průběhu 20. století se ale v teologii prosadil definitivně a s reformami teologického studia po 2. vatikánském koncilu takřka úplně nahradil traktát *De novissimis*.

---

[40] FRIEDLIEB, Philipp Heinrich. *Eschatologia seu Florilegium theologicum exhibens locorum de morte, resurrectione mortuorum, extremo iudicio, consummatio seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna*. Stralsundii: Mederus, 1644. Srov. též PYL, Paul. *Eschatologia ecclesiastica Lindenbergensis De messe ecclesiae spirituali*. Greiffswald, 1649.

[41] CALOV, *Abraham Calovii Systema Locorum Theologicorum.. Systematis locorum theologicorum, e sacra potissimum scriptura et antiquitate, nec non adversariorum confessione ... tomus duodecimus et ultimus, de ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ sacra, quo sistuntur articuli. 1. De novissimis in genere. 2. De morte et statu post mortem. 3. De mortuorum resurrectione. 4. De extremo judicio. 5. De consummatione seculi. 6. De inferno, seu morte aeterna. 7. De vita aeterna*. Witebergae, 1655–: Wilcke, 1677.

[42] BRETSCHNEIDER, Karl G. *Versuch einer systematischen Entwickelung aller in der Dogmatik verkommenden Begriffe*. Leipzig, 1805, s. 476n; OBERTHÜR, Franz. *Biblische Anthropologie*. Sv. 1. Münster-Leipzig, 1807, s. 40n; TÝŽ. *Biblische Anthropologie*. Sv. 4. *Die Eschatologie, oder die letzten Dinge der Menschen, des Menschen-Geschlechtes und der Welt*. Münster-Leipzig, 1810.

[43] SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der F. D. E. Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31)*. Berlin-New York, 1999, § 159,1: „Německý výraz [letzten Dingen], který je přijímán vcelku obecně, má v sobě cosi divného, co je ve slově eschatologie více ukryto…"

[44] MANGENOT, Eugéne. Eschatologie. In *Dictionnaire de Théologie Catholique* V/1, Paris, 1924, s. 456.

[45] ŠPAČEK, Richard. Eschatologie. In PODLAHA, Antonín (ed.). *Český slovník bohovědný*. Sv. 3. Praha, 1926, s. 832–834: ačkoli jde o heslo „eschatologie", autor fakticky preferuje hovořit o dokonání.

2.5.3 Obsahová problematika

Z uvedeného je patrné, že ať již se traktát jmenoval jakkoli, fakticky spojoval dvě významné předchozí tradice – teologii „vědeckou“ a meditaci *de novissimis*. Obě tradice byly spojeny a teologické pojednání bylo integrováno s meditací o posledních věcech. Traktát se členil do dvou částí, z nichž první pojednávala o eschatologii individuální (intermediární) a druhá o eschatologii universální (finální). Důraz byl položen především na otázky týkající se stavu člověka mezi smrtí a koncem světa jako celku, kdy má dle této teologie dojít ke vzkříšení těl a obecnému soudu.

Z obsahového hlediska nutno vyzdvihnout, že v manualistické eschatologii krystalizovaly tři základní tendence, které tuto reflexi provázely po celou předchozí dobu: antropocentrismus, individualismus a zvěcnění tajemství:

1) Od doby Juliána z Toleda a ve všech následujících etapách, v nichž se daný traktát jako celek konstituoval, se základní otázka, na kterou měla být dána odpověď, týkala osudu člověka a jím obývaného světa po individuální smrti a na konci dějin celku lidstva a světa. Chápání smrti jako oddělení těla a duše určovalo perspektivu, v níž se eschatologické tázání a přemýšlení neslo: komplex antropologických otázek týkajících se duše, těla a jejich jednotlivých stavů a vztahů. Eschatologie se tedy soustředila na budoucnost člověka, na završení jeho svobody, a promítala do přítomného lidského života etické nároky, které měly s jeho posledním určením v okamžiku soudu souviset. To ale neznamená, že by tato reflexe vyrůstala z hlubšího pojetí lidské existence. Vůči tajemství člověka zůstala eschatologie duchovně slepá.
2) Zdůraznění individuální (intermediární) eschatologie v manualistice mělo několik příčin. V širším smyslu k ní vedla zmíněná spontánní antropocentrická perspektiva otázek na „poslední věci“. V užším smyslu k ní vedly různými cestami antropologie středověku a antropologie novověku, a polemiky s nekatolickými církvemi:
    a) Antropologie vrcholného středověku důrazně valorizovala duši jako lidské proprium a opírala se o teleologické pojetí jsoucího, tj. o názor,

že každé jsoucno je zaměřeno ke svému cíli. Spojení obojího vedlo k myšlence, že člověk je ve svém bytí a ve svém konání – zejména tom, jež je mu nejvlastnější, tj. v činnosti duševní (rozum-intelekt-vůle) – zaměřen k cíli, jímž je blaženost. Cílem člověka je tedy jednak nedokonalá blaženost dosažitelná v tomto životě, jednak dokonalá blaženost spočívající v patření na Boha. Vidění Boha však není věcí tělesného zraku, nýbrž intelektu, a proto je možné i pro duši oddělenou od těla (samozřejmě jde-li o duši člověka spravedlivého). Ve 12. a ve 13. století, např. též u sv. Tomáše a díky němu pak i v teologii dalších staletí, se k tomuto předpokladu připojil názor, že jestliže duše spravedlivého po smrti patří na Boha a toto patření je věcí intelektu, pak se již nutně jedná o plnou blaženost, k níž slavné vzkříšení na konci časů nepřidává nic podstatného, nýbrž přináší pouze akcidentální nárůst jeho radosti. To s sebou ale nese i důsledek pro koncepci eschatologie jako takové: Je-li totiž nová radost, jež bude dána s posledním soudem, akcidentální, je akcidentální i význam této události a potažmo i část teologie, jež se jí věnuje. Důraz proto musí v této optice spočívat na eschatologii individuální (intermediární).

b) Antropologie novověku, jež byla zdrojem i důsledkem individualismu evropské společnosti 18. a 19. století, věnovala značnou pozornost otázce nesmrtelnosti duše chápané takřka jako přirozená, na Božím jednání nezávislá vlastnost nehmotné a proto i rozkladu nepodrobené rozumové a vůlí nadané přirozenosti. Odtud se opět v důsledku otevírá otázka, k čemu je ještě vůbec vzkříšení těla dobré a jakou roli má teologická reflexe o něm, resp. o finální, universální eschatologii.
c) Katolická teologie se v eschatologii vymezovala vůči dalším konfesím právě na poli individuální eschatologie, zejména v otázce očistce a v otázce plné odměny bezprostředně po smrti. Polemiky s jinověrci přispěly k akcentuaci individualistického a intermediárního rysu katolické eschatologie.

3) Třetí základní tendence, zvěcnění tajemství, vyplývala ze způsobu, jímž bylo k daným otázkám přistupováno. Již v exegezi Otců, jež se týkala textů Písma o posledním soudu a dalších souvisejících tématech, je patrné, že je pozornost věnována dílčím záležitostem, které nejsou kladeny do souvislosti s Kristem, jeho odchodem k Otci a druhým slavným příchodem, nýbrž nahlíženy se snahou poznat jejich „fyzickou povahu". Písmo se mnohem méně zajímá o to, co jsou věci samy v sobě, o jejich přirozenost, než o to, jaký mají smysl před Hospodinem. Zde však panovala tendence opačná. Teologie usilovala o jakousi „fyziologii" skutečností, jichž se zjevení týká, snažila se stále více upřesnit přirozenost, vlastnosti a modality věcí jako takových – například povahu očistného a pekelného ohně, způsoby, jimiž oddělená duše opět nabude rozložené tělo, životní podmínky a činnosti oddělené duše atd.[46] Tajemství posledních skutečností bylo zvěcněno – pojem *novissima* (ἔσχατα) byl běžně překládán a především vnímán jako poslední „věci". Yves Congar to v působivé zkratce vyjádřil obratem: teologie směřovala k „fyzice posledních věcí". Jiní autoři – například Jacques Le Goff, Jean Delumeau a Peter Dinzelbacher – pak působivě doložili, že tato tendence vedla k tvorbě (a částečně i recepci předkřesťanské) „geografie resp. topografie onoho světa", neboť poslední stavy byly současně i lokalizovány.[47]

Všechny základní tendence, antropocentrismus, individualismus a zvěcnění, pak souvisely s největším nedostatkem této eschatologie: nepromýšlela své téma ve spojitosti s christologií, s trinitární teologií, s eklesiologií, ani s celkem dějin spásy. V souladu s dřívějšími systematizacemi byl traktát v naprosté většině případů řazen za pojednání o svátostech a na konec dogmatiky, ovšem již bez zjevného důvodu, neboť systematizační princip celku nebyl stejně zřejmý jako u středověkých autorů. I tam, kde bylo toto téma spojeno se systematizací, která studovala Boží dílo a jeho završení, se jednalo o spojení spíše jen generické a formální. Není proto divu, že

[46] Jako příklad této tendence lze zmínit münsterského dogmatika Josefa Bautze (1843–1917), zvaného „Höllenprofessor", který se snažil s pomocí Bible odpovědět na otázku, jakou teplotu má pekelný oheň.

[47] Srov. DELUMEAU, Jean. *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Praha: Argo, 2003; DINZELBACHER, Peter. *Poslední věci člověka: nebe, peklo, očistec ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2004; LE GOFF, Jacques. *Zrození očistce*. Praha: Vyšehrad, 2003.

v celku dogmatiky nepředstavoval tento traktát až do 20. století žádné významnější a životnější téma a že jej někteří autoři úplně vypouštěli.

2.6 ESCHATOLOGICKÝ OBRAT

Okrajové postavení eschatologie v rámci dogmatické teologie resp. teologie vůbec bylo ještě posíleno v důsledku liberální teologie druhé poloviny 19. století, která zásadním způsobem ovlivnila další vývoj eschatologie, ovšem spíše tím, že ji radikálně zpochybnila. Tato skutečnost došla svého klasického vyjádření u evangelického teologa a filosofa Ernsta Troeltsche, který roku 1925 napsal, že „kancelář eschatologie je dnes zpravidla uzavřena, protože ideje, na nichž byla založena, ztratily půdu pod nohama“.[48] Katolický teolog a filosof Hans Urs von Balthasar naproti tomu o čtvrt století později, roku 1957, napsal, že od přelomu 19. a 20. století se v této kanceláři eschatologie „již naopak dělají přesčasy“ a že „eschatologie je ‚větrnou korouhví‘ teologie našich časů. Z ní vychází bouře, které plodně hrozí celé teologické zemi: ničí ji krupobitím nebo ji osvěžují.“[49]

Protiklad obou výroků naznačuje, že od konce 19. století došlo v teologii k jakémusi „eschatologickému obratu“, v jehož důsledku se z okrajového a přídatného traktátu stalo důležité teologické pojednání a díky němuž nyní eschatologie prostupuje celou teologii. Příčiny a projevy tohoto obratu, které jsou značně komplexní, budou předmětem této kapitoly.

2.6.1 Boží království v liberální teologii

Počátek obnovy eschatologie leží paradoxně tam, kde byla prakticky zcela potlačena, v liberální teologii. Tímto pojmem je označováno různorodé myšlenkové hnutí, jež se zrodilo ze setkání liberalismu s evangelickou teologií. Kořeny liberální teologie leží v osvícenském racionalismu a jeho důrazu na autonomii subjektu. Za „liberální“ byla označena proto, že měla být výrazem člověka svobodného, emancipovaného, osvíceného. Jejími hlavními charakteristikami jsou: uplatňování historicko-kritické metody v exegezi, relativizace dogmatické tradice církve

[48] TROELTSCH, Ernst. *Glaubenslehre*. Sv. 3. München-Leipzig, 1925, s. 36.

[49] BALTHASAR, Hans Urs von. Eschatologie. In FEINER, Johannes – TRÜTSCH, Josef – BÖCKLE, Franz. *Fragen der Theologie heute*. Zürich-Köln, 1957, s. 403.

a převážně etický (moralizující) výklad křesťanství. Tento poslední aspekt byl projevem závislosti liberální teologie na filosofii Immanuela Kanta resp. na jeho následovnících.

V souladu s tím spatřovala liberální teologie v tématu Božího království dva aspekty: historický, spojený s židovským mesiánským očekáváním, jež bylo považováno za překonané; a etický, podle něhož Ježíš lidem zvěstoval věčně platné zákony mravního života. Nejvýznamnějším představitelem této koncepce byl evangelický teolog Albrecht Ritschl (1882–1889), který vykládal pojem Božího království jako celek Bohu poddaných osob spojených správným jednáním, jako universální lidské společenství založené na lásce. Zdůrazňoval, že křesťanské pojetí Božího království přesahuje jeho starozákonní smysl, protože oprošťuje etické zacílení této skutečnosti od všech politických a ceremoniálních okolností. Dějinně podmíněný charakter Ježíšovy zvěsti je třeba odložit a přidržet se pouze jeho trvale platné etiky, neboť Ježíš Kristus byl především vzorem etiky uskutečňujícího se Božího království.[50]

2.6.2 Konsekventní eschatologie

V reakci na liberální redukci biblického pojmu Boží království byla formulována protichůdná teze, podle níž toto království není pojmem etickým, nýbrž historickým.

Myslitelem, s nímž bývá spojován počátek zmíněné reakce a potažmo i obnovy eschatologie, byl Ritschlův zeť Johannes Weiss (1863–1914), autor slavné knihy *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*.[51] Rozlišení mezi etickým jádrem a eschatologicko-apokalyptickou slupkou Ježíšovy zvěsti odmítl s tím, že normativní zůstává způsob, jímž své poselství chápal Ježíš sám, který takové rozlišení nečinil.

Dle Weisse Ježíš plně sdílel apokalyptickou vnímavost své doby a nezvěstoval nechápal Boží království jako dílo lidské spravedlnosti, nýbrž předkládal evangelium o definitivním a neomylném Božím zásahu, jímž svět je a/nebo bude

[50] RITSCHL, Albrecht. *Unterricht in der christlichen Religion*. Bonn, 1886; *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhung*. Sv. 3. Bonn, 1888.

[51] WEISS, Johannes. *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*. Göttingen, 1892, 2. upravené vydání 1900.

převeden z moci ďábla do moci Boží. Narozdíl od svých současníků měl Ježíš za to, že k této události nedojde v daleké budoucnosti, nýbrž takřka v přítomnosti, a spojoval ji se svým působením. Plný příchod Božího království očekával bezprostředně po své smrti, jako její konsekvenci (důsledek), a chtěl své dílo dovést do konce s týmiž lidmi, s nimiž je započal.

Protože se tak viditelným a definitivním způsobem nestalo, došlo v prvotní církvi k postupné de-eschatologizaci Božího království, jeho identifikaci se společenstvím věřících a s historickým Ježíšem, který začal být chápán jako již přišlý Mesiáš, zatímco on sám sebe chápal jako Syna člověka, který má po smrti kříže přijít. Pojem παρουσία (parusie) přestal být vykládán ve svém původním významu jako příchod a začal být vykládán jako návrat. U učedníků tak započal posun důrazu od budoucnosti k přítomnosti a minulosti, posun, který sice neodpovídá dle exegeze Ježíšově vnímání věcí, ale nelze jej odsoudit, pokud si je člověk této skutečnosti vědom a drží se v mezích zbožného úsudku o životě Ježíše Krista. Tímto posledním úsudkem se u Weisse vrací to, co na počátku odmítl. De-eschatologizace Božího království a Ježíšovy zvěsti, provedená prvotní církví, ospravedlňuje de-eschatologizaci, k níž došlo v liberalismu.

Weissovu koncepci rozvinul Albert Schweitzer (1875–1965). Učinil tak v řadě svých spisů, od *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu* přes *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* až po *Reich Gottes und Christentum*.[52] Jeho cílem bylo ukázat, že nejenom Ježíšova zvěst, ale i jeho vystupování a jednání bylo podmíněno eschatologickým očekáváním. Pojetí Ježíše, který zvěstoval etiku Božího království, založil na zemi nebeské království a zemřel, aby posvětil své dílo, je odmítnuto jako konstrukt racionalismu oživený liberalismem a přioděný dějinami skrze moderní teologii.

Ježíš byl dle historicko-kritického bádání apokalyptická postava, eschatologický prorok, který zvěstoval bezprostřední příchod Božího království skrze zvěst učedníků (Mt 10). To se však nenaplnilo. Autor hovoří o první

[52] SCHWEITZER, Albert. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu*. Tübingen, 1901; *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1906, 2. upravené vydání s názvem *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1913; *Reich Gottes und Christentum*. Tübingen, 1967. Vybrané kapitoly z tohoto posledního díla nabízí SCHWEITZER, Albert. *Z mého života a díla*. Praha: Vyšehrad, 1974, s. 90–162.

Parusieverzörgerung, opoždění parusie (ve smyslu jejího neuskutečnění, nikoli oddálení). Proto si Ježíš na základě Iz 53 vypracoval novou koncepci a ztotožnil trápení, které mělo předcházet příchodu království, se svou smrtí. Příchod Božího království měl být konsekvencí (důsledkem) jeho obětní smrti. Ani to se ale nestalo – a to je druhá Parusieverzörgerung.

Učedníci a jejich církev proto potom učinili z kříže, který měl být jen průchodem k Božímu království, ústřední událost křesťanství.[53] Křesťané jsou s Ježíšem („mysticky“) spojeni jedinou společnou vůlí, přičemž vůle Ježíšova projasňuje, rozšiřuje a oživuje vůli jejich. A jeho vůle spočívala v tom, že se snažil aktuálními dobovými výrazovými prostředky vyjádřit naději v etické završení světa a zasazení za ně. Zatímco tedy jeho dobově podmíněné „poznání“ pro nás autoritu nepředstavuje, jeho „vůle“ autoritou nezpochybnitelně je. Proto i my máme nade všechno a ze všech sil usilovat o etické uskutečnění toho království Božího, které Ježíš chápal apokalypticky.

Schweitzer hovořil o Parusieverzörgerung, opoždění parusie, a nalezl v něm ustavující princip křesťanských dějin chápaných jako od-eschatologizování Ježíšova pojetí Božího království a tím vlastně odstranění určitého jeho omylu: „Celé dějiny křesťanství, skutečné, vnitřní dějiny, spočívají na ‚opoždění parusie‘: to znamená na tom, že parusie nenastala, na zřeknutí se eschatologie, s nímž je spojena pokračující de-eschatologizace náboženství.“[54]

Širším kontextem těchto tezí byla problematika známá jako Leben-Jesu-Forschung, bádání o Ježíšově životě, a otázka vztahu mezi historickým Ježíšem a Kristem víry. Konsekventní eschatologie interpretovala Ježíšovo chápání Božího království pomocí historicko-kritické rekonstrukce a dospěla k názoru, že je pojímal době odpovídajícím, tedy pozdně židovským způsobem, přičemž ale jeho příchod

[53] Myšlenku, že reinterpretaci Ježíšova ztroskotání použili učedníci k překlenutí jeho omylu a k ospravedlnění církve, formuloval poprvé důrazně ve své Betrugstheorie (teorie klamu) Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Byla rozličně přetvářena až po teorii Messiasgeheimnis (mesiášské tajemství), kterou formuloval William Wrede (1859–1906) v knize *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. 4. vydání. Göttingen, 1969. Jejím základem je tvrzení, že během svého pozemského působení si Ježíš nebyl vědom, že by byl Mesiáš. Aby to prvotní církev zakryla, užila při redakci evangelií motiv mesiášského tajemství: Ježíš přikazoval učedníkům, aby o jeho identitě až do vzkříšení nikomu neříkali. – Ryze historicko-kriticky nahlížený Ježíš, který již není spolu s církví poznáván jako Kristus, se nutně míjí s křesťanskou vírou.

[54] SCHWEITZER, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1977, s. 417.

očekával jako bezprostřední konsekvenci svého životního příběhu uzavřeného obětní smrtí. Je to tedy židovský Ježíš zajatý ve své době, pročež nezbývá, než tak či onak ospravedlnit tvrzení, že aktuální platnost jeho osoby, zvěsti a díla je především etická. Tím se liberalismus, který je kritizován jako historicky nepřesný, ve své základní tezi nakonec opět vrací.

Fakticky se tak tento pokus obnovit eschatologii návratem k Ježíšově pojetí obrátil ve svůj protiklad. Přesto se jednalo o zásadní posun na poli teologického myšlení. Objev pozdně židovské eschatologie a jejího vlivu na Nový zákon byl velmi přínosný. Nejvýznamnější posun pak přineslo uvedení eschatologie do přímé souvislosti s christologií a eklesiologií.

Nutno také upozornit, že zde do exegetického výkladu Ježíšově zvěsti o Božím království vstupuje otázka, zda je definitivní Boží vláda v životě Ježíše Krista a těch, kdo v něj uvěřili, přítomná již na tomto světě, nebo zda má být teprve očekávána jako skutečnost, jež přijde až v onom budoucím životě, do něhož se vstupuje skrze smrt. Spolu s tímto rozlišením věci samé se vynořila i otázka poměru mezi presenční a futurální eschatologií, tedy toho, jak si vůči sobě stojí eschatologie chápaná jako racionální diskurs o skutečnostech hodnotově nejvyšších a proto i v řádu věcí a v toku času definitivně platných a eschatologie chápaná jako racionální diskurs o skutečnostech časově (dějinně) posledních a proto i definitivně platných (kap. 1.2). V každém případě přestává být eschatologie prostě jen učením o posledních věcech člověka.

2.6.3 Uskutečněná eschatologie

Protikladem exegetické teze konsekventní eschatologie o budoucím příchodu Božího království v důsledku Ježíšovy smrti – hovoří se proto také někdy o eschatologii budoucnostní – je eschatologie realizovaná, uskutečněná (*realized eschatology*), nazývaná též eschatologie přítomnostní. Jejím hlavním protagonistou byl Charles Harold Dodd (1884–1973), který svou koncepci předložil zejména

v knihách *The Parables of the Kingdom*, *The apostolic Preaching and its Developments*, *History of the Gospel* a *The Interpretation of the Fourth Gospel*.[55]
Podle Dodda evangelijní podobenství o království odhalují, že podle nejstarší tradice Ježíš zvěstoval, že Boží království je již přítomno – nikoli ve smyslu bezprostřední budoucnosti, jak praví eschatologie konsekventní, nýbrž ve smyslu skutečné přítomnosti. V tomto světle problém opožděné parusie vůbec nenastává, neboť celý Ježíšův život (zejména smrt a vzkříšení), slova a skutky ukazují a dokazují, že království je již přítomno a věčný život je posledním výsledkem tohoto jeho příchodu.
Výroky Nového zákona, které hovoří o budoucím příchodu království, sice nejsou popřeny, ale Dodd jim nepřikládá větší váhu. Vždyť právě výroky o přítomnosti Království jsou tím, čím se Ježíš odlišoval od svého k budoucnosti zaměřeného židovského okolí, takže lze hovořit o *differentia specifica* – o jedinečné odlišnosti, původním jádru – Ježíšova učení o Božím království. Ježíš nemá nic společného s apokalyptickou atmosférou své doby. Prvotní církev se právem a v souladu s Ježíšovým učením vyrovnala s problémem opožděné parusie tím, že po Ježíšově vzkříšení chápala dějiny jako eschatologické dění, v Letnicích již vlastně k parusii došlo.

2.6.4 Uskutečňující se eschatologie

Doddova pozice byla v polovině 20. století v exegezi v zásadě akceptována, současně ale opravena (Joachim Jeremias, Ernst Käsemann). Ježíš byl sice Žid zapojený do svého dobového kontextu, jak zdůraznila konsekventní eschatologie, židovskou zbožnost však – jak právem oponovala realizovaná eschatologie – překonal tím, že vystupoval jako ten, kdo je sám v sobě oním očekávaným zaslíbením, kdo otevírá eschatologický čas. To ale ještě neodpovídá vší skutečnosti. Ježíšova zvěst o Božím království má nepochybně rozměr prezenční i budoucnostní, ovšem tak, že budoucnost království je vždy vztažena k Ježíšově přítomnosti. Toto království není sice ještě realizované, ale již se definitivně realizuje. Proto lze

[55] DODD, Charles Harold. *The Parables of the Kingdom*. London, 1935; *The apostolic Preaching and its Developments*. London, 1936; *History of the Gospel*. Welwyn, 1938.

hovořit o realizující se eschatologii (jako první tak učinil Ernst Haenchen). K této myšlence se přihlásil i Dodd sám ve své knize *The Interpretation of the Fourth Gospel*.[56]

2.6.5 Zprostředkující eschatologie

Uskutečňující se eschatologie byla sice formulována jako teorie exegetická, záhy ale byla rozšířena v koncepci teologickou, kterou Jürgen Moltmann nazval zprostředkující eschatologie. Učinil tak v souvislosti s reflexí, již rozvinul Oscar Cullmann (1902–1999), a to zejména v knihách *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* a *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*.[57]

Cullmann se v reakci na nedějinné pozice Rudolfa Bultmanna, o nichž bude zmínka zanedlouho, snažil dát nově váhu dějinám, jimž se proto věnoval. Rozdíl mezi řeckým a biblickým pojetím času charakterizoval jako rozdíl mezi pojetím cyklickým a lineárním. Biblická a proto i křesťanská víra je pevně spojena se vzestupnou časovou linií a její neopakovatelností. Mezi starozákonním a novozákonním chápáním lineárnosti času je ale rozdíl v tom, jak je tato linie vnitřně členěna.

Starý zákon spatřoval střed času v budoucím příchodu (parusii) Mesiáše. Nový zákon ale vypovídá o tom, že po velikonocích již pro věřícího tento střed neleží v budoucnosti, nýbrž v minulosti, která nepřestává ovlivňovat přítomnost a budoucnost. Křesťanské pojetí času je vyjádřeno obratem „již a ještě ne“. I křesťané žijí – stejně jako Židé – v očekávání, současně ale věří, že střed času leží v historické události, která již nastala. Střed byl již dosažen, konec má teprve nastat. Rozhodná bitva již byla vybojována, i když nepřátelství ještě trvá. Křesťan je povolán k tomu, aby se sám za sebe rozhodoval (jak zdůraznil Bultmann), ovšem tak, že se zapojí do procesu vykoupení, který začal před ním, bude pokračovat po něm a v přítomnosti dospěl právě k němu. Eschatologie musí s takto chápanými

[56] DODD, Charles Harold. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. London, 1953.

[57] CULLMANN, Oscar. *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich, 1946; *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen, 1956.

dějinami spásy počítat, a to nikoli jen ve smyslu konkrétnosti, ale také ve smyslu prchavosti času, jeho postupu a napětí.

Rudolf Schnackenburg (1914–2002) se v knize *Gottes Herrschaft und Reich*[58] pokusil formuli „již a ještě ne“ vyjádřit jako „i-i“: Ježíš ohlašoval eschatologickou vládu Boží jako skutečnost blízkou a bezprostřední, již zjevnou a působící, spojenou s jeho osobou a dílem, a současně i vyzývající posluchače k nevyhnutelné volbě. Na druhé straně si ale již v době tohoto hlásání ponechala budoucnost všechnu svou váhu a Ježíšův zrak se obracel k budoucímu království slávy. Nejde nicméně o to, že by Ježíš hlásal dva různé druhy Boží vlády, nýbrž o její jednu jedinou podobu, která se projevila Ježíšovou přítomností a později získá zjevnost kosmických rozměrů.

Zprostředkující neboli uskutečňující se eschatologie se z exegetického hlediska prosadila, neboť je zřejmé, že nelze jednostranně budovat ani eschatologii ryze futurální, ani eschatologii ryze přítomnostní. Přesné vyznění Ježíšovy zvěsti o Božím království je však nadále diskutováno. Cullmanovy práce přispěly ke zrodu velmi plodné a zajímavé teologie dějin, která se snaží nahlédnout teologický smysl historie: pochopit její vztah k osobě a události Ježíše Krista, objasnit význam dějin církve a včlenit tak eschatologické události do širšího rámce dějin spásy.

2.6.6 Transcendentální eschatologie

Pojem transcendentální eschatologie byl vypracován v souvislosti s Kantovým velmi specifickým pojetím posledních věcí – přesněji v návaznosti na něj.[59] Transcendentální teologií se míní teologie, která na základě analýzy vědomí lidského subjektu apriori uvažuje o podmínkách možnosti poznání události zjevení a úkonu víry. Transcendentální eschatologií se pak míní taková eschatologie, v níž posledními skutečnostmi nejsou Bůh a svět, nýbrž stavy konečné duchovní bytosti – eschata jsou věčné a transcendentální podmínky zkušenosti sebe sama, sebepoznání a sebeodhalení (*apokalypsis* – odhalení), podmínky vlastního existenciálního stavu.

[58] SCHNACKENBURG, Rudolf. *Gottes Herrschat und Heil: eine biblisch-theologische Studie*. Freiburg, 1959.

[59] Připomeňme, že „transcendentální“ u Immanuela Kanta znamená apriorní podmínky možnosti poznání i poznání těchto apriorních podmínek poznání.

Jürgen Moltmann aplikoval pojem transcendentální eschatologie na teologii Karla Bartha a Rudolfa Bultmanna. O nich zde proto bude řeč.

První významný podnět k obnově eschatologie přišel na přelomu 19. a 20. století z konsekventní eschatologie. Druhý zásadní podnět přinesl Karl Barth (1886–1968), když zveřejnil svůj komentář k listu Římanům, *Der Römerbrief* (první vydání 1919, druhé vydání 1922).[60] V jeho pojetí nemá *eschaton* nic společného s naším pojetím času, není to čas bez konce ani čas na konci, nýbrž výraz Boží věčnosti, jakýsi „věčný okamžik": Boží království a spása stojí jako protějšek vůči všem okamžikům, neboť jde o plnost času. „Před, za a nade dny našeho života stojí den Ježíše Krista, který není dnem, ale dnem všech dní." Je to jakýsi smysl všech dní, lidí a jejich dějin.

Tím ovšem padá historicko-chronologické pojetí parusie, které odměřuje časovou vzdálenost do jejího uskutečnění. Spíše se jedná o napětí mezi „již" uskutečněným časem zjevení, mezi „již" vykonanými Božími skutky a „již" dosaženým poznáním na straně jedné, a očekáváním existenciálního uskutečnění toho, co „již" existuje – „věčného okamžiku zjevení, parusie, přítomnosti Ježíše Krista" – na straně druhé. To, oč jde, není odklad parusie, nýbrž odklad našeho probuzení, rozpomenutí, odhodlání milovat na hranici času a věčnosti Neznámého, rozpoznat v konci počátek. Poslední hodina již objektivně nastala a nemá smysl ji očekávat ve smyslu následného času, času naplnění. Smrtí a vzkříšením postoupil Ježíš Kristus mimo čas, do věčnosti, a člověk, který očekává jeho parusii, stojí na hranici času.

Eschaton je naddějinná, existenciální současnost vyvýšeného Ježíše Krista lidem. Odtud Barth vyvodil slavný a často citovaný závěr: Eschatologie není „nevinná kapitolka" na konci dogmatiky, neboť „křesťanství, které není naprosto a beze zbytku eschatologií, nemá naprosto a beze zbytku nic společného s Kristem". – Ve svých pozdějších pracích Barth svou pozici poněkud změnil, ale velký impuls pro eschatologii přišel z těchto ranných úvah.

[60] BARTH, Karl. *Der Römerbrief*, 1919 (*Gesamtausgabe*. Zürich 1985); *Der Römerbrief*. München, 1922.

Dalším představitelem transcendentální eschatologie – v tomto případě známé také jako eschatologie existenciální – byl Rudolf Karl Bultmann (1884–1976).[61] Ten byl přesvědčen, že obraz světa, který je obsažen v Novém zákoně, je mýtický, a mytologickým jazykem je vyjádřena i novozákonní zvěst (vtělení preexistující Bytosti, usmíření smrtí, vzkříšení, sestoupení do pekel, nanebevstoupení, parusie a spojené události). Aby si tato zvěst uchovala svou platnost, je třeba ji demytologizovat kritikou toho, co je v Novém zákoně uvedenou, a objasněním pravého záměru toho, co vlastně mělo být mytologickým jazykem vyjádřeno. Tím ovšem není myšleno, jako v liberální teologii, odhalení etického jádra Nového zákona, nýbrž jeho „existenciální interpretace", „existenciální hermeneutika" (v níž se Bultmann inspiroval u Martina Heideggera). Má být ukázáno eschatologické, rozhodující a definitivní slovo Boží v Ježíši Kristu a v něm odhalená možnost autentické lidské existence.

Boží slovo je kérygma, výzva k rozhodnutí nezdůvodněná žádnou teorií či argumentací, pouze svým zaznícváním. Tato událost slova je událostí spásy, čímž se rozumí oslovení člověka i jeho odpověď. Obsahem kérygmatu je eschatologická – nepřekonatelná, definitivní a rozhodující (srov. kap. 1.2) – spásonosná Boží iniciativa v Kristu, která proměňuje lidskou situaci a umožňuje, aby člověk reálně uskutečnil možnost autenticky být, jež je jeho existenci vlastní, ale bez Krista fakticky neuskutečnitelná. Ona Boží iniciativa v Kristu však nemá být chápána předmětně-mytologicky, nýbrž jako to, co se uskutečňuje v konkrétním setkání s Božím slovem, obnově existence a vlastního sebepochopení (viz výše uvedená definice transcendentální teologie).

Bůh se nezjevuje v objektivitě, nýbrž v subjektivitě, v dějinnosti člověka chápané jako možnost být, protože autentické bytí lidského já není člověku dosažitelné jinak než v konkrétních životních situacích a rozhodnutích, v nichž člověk nevolí „něco pro sebe", ale „sám sebe jako vlastní možnost". Pouze v rozhodnutích se člověk stává sám sebou, jeho život je stále před ním. A víra je právě takové rozhodnutí:

[61] BULTMANN, Rudolf Karl. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941; *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1948; *The Presence of Eternity: History and Eschatology*. New York/Edinburgh, 1957; *Jesus Christ and Mythology*. New York, 1958; *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*. Sv. 1–4. Tübingen, 1933, 1952, 1960, 1965.

autentická lidská existence není skutečnost přirozená, protože je podmíněna budoucností, která přichází člověku vstříc a vyzývá jej k rozhodnutí.

Eschaton je budoucnost, ovšem nikoli ve smyslu toho, co má být očekáváno, nikoli ve smyslu budoucího definitivního spásného Božího zásahu, nikoli ve smyslu „objektu", který stojí před lidským „subjektem", nýbrž ve smyslu možností, které vychází vstříc člověku skrze výzvu zvěstovaného Slova, ve smyslu autentického lidského bytí, které je dosaženo, když je člověk rozhodnutím, jímž reaguje na výzvu Slova, vytržen ze své hříšné sebestřednosti.

Celá lidská existence je nadčasově eschatologická. „Eschatologický" neznamená budoucí skutečnost, která nastane na konci dějin, ale to, co je rozhodující pro lidskou existenci, výzvu k rozhodnutí, která již byla učiněna v události Krista a nepřestává být předkládána v každém okamžiku lidské existence, v přítomnosti.

2.6.7 Praktikovaná eschatologie

V 60. létech 20. století již zažívala barthovská i bultmannovská koncepce stagnaci. Do této situace vstoupil v roce 1964 se svou knihou *Theologie der Hoffnung* Jürgen Moltmann (*1926), který chtěl opět valorizovat téma budoucnosti, naděje a odtud vyplývajících praktických závazků.[62] Byl přitom inspirován filosofií naděje Ernsta Blocha (1885–1977).[63] Za základní hermeneutickou kategorii své interpretace Písma zvolil Moltmann pojem přislíbení. Zjevení totiž podle něho není epifanií absolutna, nýbrž zkušeností Božího příslibu, který otevírá nové horizonty, budoucnost. Bůh je ten, kdo přichází a kdo tedy také stojí vždy před námi.

Od okamžiku, kdy je uvnitř Starého zákona partikulární příslib Izraeli zobecněn a zesílen, lze hovořit o příslibu eschatologickém: jde totiž o budoucnost universální (týkající se všech národů) a radikální (týkající se nejenom vítězství nad bídou, porobou a politickými či náboženskými nepřáteli, ale nad smrtí). Evangelium pak není ani naplněním starozákonních příslibů, ani příchodem příslibu zcela nového: je potvrzením starozákonních příslibů a současně jejich překonáním v příslibu, který

[62] MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München, 1964.

[63] BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (Werkausgabe, sv. 5). Frankfurt am Main, 1985; původně tři svazky vydané v letech 1954–59.

se otevřel v budoucnosti Kristově. Kristovo zmrtvýchvstání odhaluje Boží úmysly s budoucností lidstva a otevírá budoucnost života pro lidstvo.

Křesťanská eschatologie je proto christologie v eschatologické perspektivě. Nemluví jenom o budoucích věcech země, ale o Ježíši Kristu a jeho vlastní budoucnosti: vychází z dějinné skutečnosti, uznává skutečnost vzkříšení a zvěstuje budoucnost vzkříšeného. Tato budoucnost je cosi zcela nového, v rozporu se současnou empirickou zkušeností. Nadějná slova zaslíbení proto nejsou výsledkem zkušeností, nýbrž podmínkou, za níž se nové zkušenosti stávají možnými; nevrhají světlo na skutečnost existující, ale budoucí; nechtějí poskytnout mentální obraz existující skutečnosti, ale dovést ji k zaslíbené a očekávané proměně. Nejde o teorii, ale o praxi. Nelze se spokojit s konstatováním stavu věcí, je třeba ji změnit (ozvuk známých slov Karla Marxe je zcela vědomý). Praxe se stává kritériem pravdy.

Teologie naděje se proto otevírá teologii politické, jež je praktikovanou eschatologií. Předním představitelem politické teologie se stal Johann Baptist Metz (*1928),[64] s nímž Moltmann v zásadě souzněl. Jestliže první měl za to, že každá eschatologická teologie se musí stát politickou teologií jakožto kritickou teologií společnosti, druhý řekl, že eschatologie je učením o naději – učení o tom, v co lze doufat, a o praxi naděje, která vnáší očekávanou budoucnost do utrpení současnosti: nejsme jenom interprety budoucnosti, ale i jejími spolupracovníky.

2.6.8 Teologie dějin

Většina uvedených diskusí se odehrávala mezi teology protestantskými. Teologie katolická o nich byla informována, ale její podobu určoval silně vliv teologie novoscholastické, doporučované magisteriem. Již před druhou světovou válkou se v ní však začaly projevovat faktory, které měly obrodný účinek. Obnova biblické exegese, hlubší poznání dějin teologie (zejména patristiky a vrcholného středověku), snaha zprostředkovat teologicky relevantním způsobem duchovní život věřícím laikům a další faktory přispěly k tomu, že si teologie začala více všímat problematiky dějin a dějinného světa.

[64] METZ, Johann Baptist. *Zur Theologie der Welt*. Mainz, 1968.

Postupně krystalizovaly dvě tendence, jež dobová terminologie označila jako inkarnacionalismus a eschatologismus. Představitelé první tendence kladli důraz na skutečnost, že člověk byl stvořením i vykoupením uveden do světa a dějin jako prostoru, který je mu svěřen, aby v něm žil život mající kvalitu Božího království a právě skrze následování vtěleného Syna nabyl posvěcení v životě ve světě a pro svět; mezi životem pozemským a nebeským je tedy v zásadě kontinuita.[65] Představitelé tendence druhé zdůraznili transcendenci Boha nad světem, potřebu, aby na ní člověk nabyl podíl tím, že se v následování Ježíše Krista ukřižovaného vymaní z područí světa a získá podíl na vždy větším a proto i vždy budoucím, vpravdě eschatologickém, nadpřirozeném životě z Božího Ducha; mezi životem pozemským a nebeským je tedy v zásadě diskontinuita.[66]

Napětí mezi těmito pozicemi a snaha nalézt jeho řešení dalo vzniknout teologii dějin, jež postavila do středu biblický pojem Božího království, osobu a dílo Ježíše Krista a poslání jednotlivých osob Trojice navenek. Díla, jež jsou s tímto směrem katolické teologie spojena, jsou velmi početná a myšlenkově bohatá. Zde je třeba především zdůraznit fakt, že ačkoli zůstalo eschatologické pojednání v zásadě nezměněno, právě teologie dějin je schopna přispět k jeho podstatné obnově, neboť může uvést tradiční témata do širších a podstatných souvislostí tajemství víry (*nexus mysteriorum inter se* a *nexus mysteriorum cum fundamento fidei christianae*).

2.7 DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL

Poté, co jsme se v přehledu seznámili s dějinami eschatologie jakožto samostatného teologického pojednání, nahlédneme ještě formou exkursu, jak jsou eschatologická témata představena v konstitucích Druhého vatikánského koncilu. Ačkoli mají tyto texty magisteria jinou povahu nežli teologické spisy, přeci jenom je lze nahlížet jako součást dějin teologie a snažit se poznat, jak se v nich stav dané problematiky odráží. Znalost magisteria je samozřejmě smysluplná sama o sobě, neboť jde o

[65] Srov. např. THILS, Gustave. *Thélogie des réalités terrestres*. Sv. 1–2. Paris: DDB, 1946, 1949; ID. *Transcendence ou Incarnation?: Essai sur la conception du christianisme*. Louvain: PUL, 1950.
[66] Srov. např. BOUYER, Louis. Christianisme et eschatologie. *La Vie Intellectuelle* 1948, č. 16, s. 6–38; DANIÉLOU, Jean. Christianisme et histoire. *Études* 1947, č. 254, s. 166–184.

autoritativní a normativní prameny teologické reflexe. Na tomto místě je navíc prezentace koncilního pojetí eschatologie zdůvodněna velmi prostě tím, že není obsažena v základním studijním textu.

Koncil se témat, jež jsou spojena s eschatologií, dotkl na řadě míst, soustavněji se jim nicméně věnoval v konstitucích eklesiologických, *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*, v nichž se zrcadlí hlavní cíl koncilu – pojednat o církví *ad intra a ad extra*.

2.7.1 Lumen gentium

Sedmá kapitola věroučné konstituce *Lumen gentium* (č. 48–51) nese název: „Eschatologický ráz putující církve a její spojení s nebeskou církví“ (*De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia caelesti*).[67] V původním schématu konstituce, který vzešel z práce předkoncilní přípravné komise, přitom žádné specifické pojednání o eschatologii nebylo. Neobjevilo se ani v prvních verzích nového textu, který byl připravován v průběhu koncilu, přestože ozvuky dané tématiky zaznívají nakonec na různých místech konstituce. Na počátku druhého koncilního období, 30. září 1963, pak přednesl kolínský arcibiskup kardinál Joseph Frings – jehož teologickým poradcem byl tehdy Joseph Ratzinger – jménem řady biskupů návrh, aby byla ke stávající podobě schématu připojena nová část, v níž by byla církev představena jako eschatologické společenství svatých, přičemž do této souvislosti by bylo postaveno i téma Panny Marie a jejího významu pro církev. To umožňovalo spojit dvě nezávisle připravovaná schémata, o svatých a o Panně Marii, do širší teologické vize a do souvislosti s hlavním tématem koncilu, církví. Jejich přepracováním – „pozdě a ve spěchu“ (Henri de Lubac) – posléze vznikly nynější sedmá a osmá kapitola konstituce: poté, co bylo pojednáno o všeobecném povolání ke svatosti v církvi (tato původně jediná kapitola byla posléze rozdělena vyčleněním tématu řeholního života do kap. 5 a 6), bylo pojednáno o církví putující jako té, jež směřuje k dokonalé eschatologické svatosti církve nebeské, a o svatých (kap. 7), zejména a zvláště o Panně Marii (kap. 8).

[67] DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL. Věroučná konstituce o církvi Lumen gentium, č. 48–51 (In *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 84–88).

Kapitolu věnovanou eschatologii a svatým je třeba číst v souvislosti s celým dokumentem – ukáže se pak, že je vlastně shrnutím a rozvedením myšlenek, které již v konstituci zazněly. Zvláštní význam mají pro nás úvodní články:[68]

Čl. 2: Bůh Otec se ujal tvořitelského díla proto, že chtěl, aby lidé skrze Syna Ježíše Krista a jeho Ducha dostali podíl na životě božské Trojice, a to jakožto církev. Církev je tedy postavena především do souvislosti s cílem veškerenstva, proto i s dynamikou celých dějin, v nichž byla předobrazována, připravována, založena a na jejichž konci bude slavně dovršena (*in fine saeculorum gloriose consummabitur*): všichni spravedliví budou shromážděni ve všeobecné církvi u Otce (*in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur*). Běh času má christologicko-eklesiologický smysl, který vyplývá z cíle Božího plánu spásy. Všechny periody – předobrazy, příprava, založení a završení – se týkají téže jedné církve, jež je představena jako universální shromáždění těch, které Otec shledá ve shodě se svým Synem, a to od stvoření až do konce věků, zvláště ovšem těch, kdo věří v Krista.

Čl. 3: Podíl na životě Trojjediného, který je smyslem a cílem lidské existence a k němuž dochází ve shromáždění církve, je darován jako účast na životě Syna Ježíše Krista, a to díky jeho poslání, jímž ke spojení člověka s Otcem dochází. Bůh se v něm hříšným lidem zpřístupňuje a zmocňuje se jich svou láskou: Kristus na zemi obětí svého těla a své krve nastolil (*inauguravit*) nebeské království a toto jeho dílo vykoupení se stále uskutečňuje (*exercetur*). Proto také „církev, jež je Kristovo království již dnes tajemně přítomné, viditelně ve světě roste Boží silou“ (*Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit*).

Čl. 4: Kristovo dílo je tedy dokončeno a současně se dále děje: Působením Ducha svatého církev žije v Ježíši Kristu životem Trojosobního Boha, takže se v ní reálně naplňuje úmysl Boha Otce – a to v toku dějin, tj. v napětí mezi již a ještě ne.

Čl. 5: Totéž lze vyjádřit i tak, že království Boží již v Kristu přišlo na svět, a přesto se dále blíží, je hlásáno a zakládáno: v církvi. Neboť „ona sama je zárodek

[68] Vedle nich viz i čl. 13 (království Boží), 21 (biskupský úřad), 35, 36, 38 (laici), 41, 42 (povolání ke svatosti), 44 (řeholní stav), 59, 62, 64, 68 (Maria).

a počátek tohoto království na zemi. Zatímco pozvolna vzrůstá, usilovně touží po dovršeném království (*ad Regnum consummatum anhelat*) a všemi silami doufá a přeje si spojit se ve slávě se svým Králem.“

Čl. 6–7: Také různé obrazy církve, jež jsou obsaženy v Písmu, vyjadřují napětí mezi již a ještě ne. Zvláště to platí o obrazu nevěsty Beránkovy: církev jí je díky Kristově oběti nezrušitelně a svatě, a přece: „Pokud je církev zde na zemi jako poutnice daleko od Pána (srov. 2 Kor 5,6), považuje se za vyhnankyni, a proto hledá to a myslí na to, co je nahoře, kde Kristus sedí po Boží pravici; život církve je tam ukryt s Kristem v Bohu až do chvíle, kdy se ukáže se svým Ženichem ve slávě (srov. Kol 3,1–4).“

Čl. 8: Církev, s níž se setkáváme během svého pozemského života, má tedy své nitro i své vnější projevy: obojí „tvoří jedinou složenou skutečnost, srůstající z lidského a božského prvku (*unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento*)“. K tomu patří i skutečnost, že je putující církev „svatá a zároveň stále potřebuje očišťování a jde trvale cestou pokání a obnovy“, že „ve světě věrně, i když zastřeně, zjevuje jeho [= zmrtvýchvstalého Pána] tajemství až do té doby, dokud nebude na konci odhaleno v plném světle“.

Čl. 9: Nový Boží lid, v jehož srdci přebývá Duch svatý, má svého vůdce v Ježíši Kristu, který zemřel, vstal z mrtvých a nyní vládne slavně na nebi. „Jeho [= nového Božího lidu] cílem je Boží království, které zahájil sám Bůh na zemi a které se má dále šířit, dokud je také nedokoná on sám na konci času, kdy se ukáže Kristus, náš život (srov. Kol 3,4), a kdy také tvorstvo ‚bude vysvobozeno z poroby porušení a dosáhne svobody ve slávě Božích dětí‘ (Řím 8,21). A tak tento mesiášský lid, ačkoli ještě nezahrnuje všechny lidi a nejednou se jeví jako malé stádečko, je pro celé lidské pokolení naprosto bezpečným zárodkem jednoty, naděje a spásy.“

Sedmá kapitola tyto myšlenky uspořádaně opakuje a doplňuje:

Čl. 48: Podle Božího plánu spásy spočívá cíl a smysl existence všech lidí v Ježíši Kristu, v němž je jim dána účast na láskyplném a blaženém životě Trojice. Z hlediska dějin, jež prožíváme, je tento cíl a smysl již dán a znám, shrnuje všechnu minulost a tvoří přítomnost, současně však zůstává i budoucností – a to nikoli pouze ve smyslu lineárního běhu času, ale i ve smyslu kvalitativního rozdílu naší

existence, který je v mluvě Písma a církve symbolicky vyjádřen rozdílem mezi tím, co je pozemské, a tím, co je nebeské. Vtělený Boží Syn, Ježíš Kristus, překlenuje sám v sobě různé dimenze času i ty kvalitativní odlišnosti lidské existence, jejichž předělem je fyzická smrt. Proto i spojení lidí s Ježíšem Kristem, jež nazýváme církev, je jednotou oněch dimenzí a oněch podob. Můžeme proto hovořit o církvi předobrazované, připravované, založené, putující, oslavené či o církvi pozemské a nebeské – vždy ovšem na základě toho, že z hlediska pozemských dějin Ježíš Kristus nyní, po historicky datovatelné a geograficky vymezitelné smrti a vzkříšení, sedí po pravici Otce, shromažďuje u sebe skrze Ducha svatého všechny ty, kdo v průběhu pozemských dějin od jejich počátku zemřeli, a vykupitelsky působí skrze Ducha svatého ve světě těch, kdo z pozemského hlediska žijí. Jinak řečeno, v Kristu již započal proces definitivní obnovy všeho, co bylo podrobeno hříchu a nedosáhlo svého završení v Bohu. Tento reálný počátek je v dynamice dalšího Kristova působení v Duchu svatém skrze putující církev rozvíjen a jeho plnost je v ní reálně předjímána. Není však završena, což dává dějinám lidské svobody dramatický rozměr rozhodování pro Krista či proti němu, ponechává z individuálního hlediska jejich konec otevřený možnostem věčného života a věčného odsouzení a nastoluje apoštolské a pastýřské poslání církve.

Článek je christocentrický, pneumatologický, eklesiologický,[69] neopomíjí kosmologicko-antropický rozměr eschatologie („pak bude s lidským pokolením dokonale v Kristu obnoven celý svět, který je těsně spojen s člověkem a jeho prostřednictvím dosahuje svého cíle“), zdůrazňuje nutnost bohulibého nasazení křesťana ve všem (i v tom, co není striktně náboženské a co náleží do oblasti pozemských cílů: srov. *Gaudium et spes*), poukazuje na přechodnou povahu některých církevních institucí a svátostí, zdůrazňuje napětí mezi již a ještě ne, implicitně vylučuje možnost reinkarnace („po skončení svého jediného pozemského života“), hovoří o partikulárním soudu po smrti a před koncem časů a o universálním soudu na konci časů, při vzkříšení („dříve než budeme vládnout s

[69] Kapitola měla být původně nazvána „Eschatologický ráz našeho povolání a naše spojení s nebeskou církví“ a na přání Otců byl zvolen název „Eschatologický ráz putující církve a její spojení s nebeskou církví“, a to právě proto, aby bylo zdůrazněno, že *Eschaton* je dosahován církví, v církvi a díky církvi (samozřejmě nakolik je spojena s Kristem). Jde o variaci na téma extra Ecclesiam nulla salus (LG čl. 14) a o důsledné rozvedení tématu církev – svátost spásonosné jednoty Boha s lidmi v Ježíši Kristu (LG, čl. 1 a 9).

oslaveným Kristem, musíme se všichni objevit před Kristovým soudem [...] a na konci světa ‚ti, kdo konali dobro, budou vzkříšeni k životu, kdo páchali zlo, budou vzkříšeni k odsouzení'), líčí věčný život v personálních kategoriích Písma („být s Kristem", „být podobný Bohu a vidět ho tak, jak je", „vládnout s oslaveným Kristem").

Je třeba si povšimnout, že ta část článku, která se otevírá poukazem na spojení s Kristem v církvi a poznamenání Duchem (čtvrtý odstavec českého překladu), je tvořena novozákonními citacemi, jež jsou ponechány takřka bez komentáře. Z akt koncilu vyplývá, že se tak stalo vědomě, protože Otcové nechtěli příliš vstupovat do problematiky jejich výkladu. Eschatologie byla, jak jsme viděli výše, ve značném pohybu a nebylo tedy radno zacházet příliš do podrobností.

Čl. 49: Z předchozích komentářů je již zřejmé, že koncil objasňuje skutečnost církve z hlediska cíle Otcova spásného plánu a že proto také pohlíží na církev z hlediska jejího cíle a anticipace dějinného konce – církve nebeské, dokonalé, vítězné (přičemž zdůrazňuje, že církev, s níž se setkáváme na zemi, je „církev putující"). Tento důraz je zde rozvinut: Jsou zmíněny tři stavy církve – putující na zemi, očišťující se po smrti a oslavené – a vztahy mezi nimi, jež jsou nahlíženy nejprve z perspektivy blažených.[70] Přestože je tato nauka v podstatě tradiční, v manualistické podobě eschatologie chyběla, neboť té vládla perspektiva individuální, a teologie protestantská se jí nevěnovala (navíc byla zatížena diskusí o rozdílech mezi Božím královstvím a církví). V konstituci nicméně představuje významné téma: „Dokud tedy Pán nepřijde ve své slávě a všichni andělé s ním (srov. Mt 25,31), kdy také zničí smrt a všechno mu bude podřízeno (srov. 1 Kor 15,26–27), někteří jeho učedníci putují na zemi, jiní se po smrti očišťují, další jsou oslaveni a hledí ‚jasně na samého trojjediného Boha, jak je'. Všichni však – i když v různém stupni a různým způsobem – jsme navzájem spojeni v téže lásce k Bohu a k bližním a zpíváme týž hymnus slávy našemu Bohu. Neboť všichni, kdo jsou Kristovi a mají jeho Ducha, srůstají v jednu církev a v něm jsou navzájem propojeni (srov. Ef 4,16). Jednota poutníků s bratry zesnulými v Kristově pokoji se nijak

[70] Peklo již zmiňováno není, protože daným článkem začíná recepce původního schématu o svatých – a ovšem i proto, že peklo nemůže být chápáno jako stav církve.

nepřerušuje, ba podle stálé víry církve se ještě posiluje vzájemným sdílením duchovních hodnot.“ V návaznosti na předchozí tradici (Benedikt XII., konstituce *Benedictus Deus*; 1. Florentský koncil, *Decretum pro Graecis*) je řečeno, že blažení zesnulí již před konečným oslavením patří na trojjediného Boha: „už byli přijati do vlasti a jsou s Pánem (srov. 2 Kor 5,8), skrze něho a s ním a v něm se za nás neustále přimlouvají u Otce“ a mnohostranně pomáhají církvi putující.

Čl. 50: Následující článek nahlíží tyto vztahy z obrácené perspektivy, od putujících k blaženým, a vyzdvihuje proto úctu ke svatým a jejich následování pro spojení, které mají s Kristem.

Čl. 51: Z pastoračního hlediska je zdůrazněno pravé pojetí této úcty. Závěrečný odstavec konstatuje, že všichni, kdo jsou Božími dětmi a tvoří jednu rodinu v Kristu, mají už předem „podíl na liturgii dovršené slávy“, když se mají vzájemně rádi a společně chválí Nejsvětější Trojici. Současnost je opět chápána na základě cíle a budoucnosti, neboť ty jsou definovány jako podíl na božském životě ve formě vzájemné lásky a klanění Trojici, které v plnosti nastanou, „až se Kristus zjeví a nastane slavné vzkříšení z mrtvých“. Možno proto říci, že věčný život bude mít podobu liturgie, že liturgie pozemská předjímá tento definitivní stav a podílí se na liturgii nebešťanů ještě před definitivním oslavením (srov. zmínky v čl. 49 a 50, jakož i odkazy ke konstituci o posvátní liturgii *Sacrosanctum Concilium*, čl. 8 a 104).

Závěrem – aniž bychom podrobněji opakovali, co již bylo řečeno – možno shrnout: Konstituce obsahuje v náznaku obvyklá témata eschatologie, jež jsou nicméně proměněna širší celistvou perspektivou: christocentricky chápanými dějinami spásy a neindividualistickým, eklesiologickým pojetím jejich završení. Značný je důraz pneumatologický, nechybí ani téma kosmologicko-antropické, jež je ovšem pojednáno velmi střídmě. Evidentně velikou váhu přikládal koncil tomu, aby zdůraznil kontinuitu mezi Kristovým hlásáním Božího království, jeho založením církve (putující) a církví budoucího věku resp. završeným královstvím nebeským. Přítomná doba je charakterizována jako anticipace budoucí slávy, jež je již před posledním soudem a slavným vzkříšením mrtvých reálně patrná v rozlišení a vztazích církve putující a církve nebeské. Pravý základ onoho již a ještě ne, jež

prostupuje všechny tyto myšlenky, spočívá v Ježíši Kristu: on završil své pozemské dílo vykoupení, ale nikoli ještě své poslání jako celek – to trvá v jeho činnosti z pozice Vyvýšeného. Všechna hlavní témata jsou pojednána dialogicky, z hlediska vztahu Božích Osob k člověku, člověku k Trojici v Ježíši Kristu a lidí navzájem.

To vše nás opravňuje k tvrzení, že konstituce představuje jednoznačně pokrok ve výrocích magisteria a definitivní tečku za manualistickou koncepcí „posledních věcí“ (tento pojem ani citace Sir 7,36 se ostatně v textu neobjevuje).

2.7.2 Gaudium et spes

Druhým koncilním textem, v němž podstatněji zaznívají témata související s eschatologií, je pastorální konstituce o církvi *Gaudium et Spes*.[71] Přesně řečeno, jde o několik článků první části konstituce, jež nese název „Církev a povolání člověka“ (č. 11–45). Sledujeme-li genezi konstituce, je zřejmé, že tato první část byla ve skutečnosti zpracována až dodatečně, aby byl dán obecný základ části věnované „některým naléhavějším problémům“, jež vyvstávají v soudobém světě a na něž zde církev odpovídá. Komentátoři poukazují na skutečnost, že první část byla vlastně vytvořena pouze z ohledu na potřeby systematičnosti, bez náležitého promyšlení, a že jí z hlediska intence koncilních Otců nenáleží prvenství. Vzhledem k tomu, že se konstituce obracela ke všem lidem bez rozdílu a vzhledem k povaze problémů, jimž se měla věnovat, byl za adekvátní obecný úvod považován přehled křesťanské antropologie. Právě o ní je proto pojednáno. Nutno ovšem podotknout, že jde o pojednání poměrně málo zdařilé, jež vlastně jenom zachycuje stav manualistické teologie, takže v ní chybí důsledný christocentrismus a dějinně spásná perspektiva.

V souvislosti s eschatologií je třeba zvláště upozornit na následující články:

Čl. 14: Člověk je jednota duše a těla, má duchovou a nesmrtelnou duši.

Čl. 17: Člověk je nadán svědomím a svobodu vůle, jeho důstojnost vyžaduje, aby volil dobro. „Zaměřenost k Bohu může hříchem narušená lidská svoboda plně

[71] DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL. Pastorální konstituce o církvi Gaudium et Spes, č. 14, 17, 18, 21, 22, 38, 39 (In *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, s. 193–196, 197–200, 211–212).

uskutečnit jen s pomocí Boží milosti. Každý pak bude muset na Božím soudu skládat účty z vlastního života podle toho, zda konal dobro nebo zlo.“

Čl. 18: „Záhada lidského údělu nejvíce vystupuje tváří v tvář smrti.“ Člověk touží po věčnosti, ale všichni umírají, takže člověka více nežli tělesná bolest trápí „strach z trvalého zániku“ a nic „nemůže uspokojit touhu po dalším žití, která nezničitelně tkví v jeho srdci“. Koncil tak akceptuje pozici blízkou tzv. křesťanskému existencialismu a vyvozuje odtud argument pro duchovní nesmrtelnost: „Avšak tušení srdce ho vede správně, když se hrozí naprostého rozpadu a konečného zániku své osoby a odmítá je. Zárodek věčnosti, který v sobě nosí a jejž nelze převést na pouhou hmotu, povstává proti smrti.“ K této filosofické reflexi je připojena odpověď ve světle zjevení: „Církev poučená Božím zjevením tvrdí, že člověk byl od Boha stvořen k blaženému cíli, který je mimo hranice pozemské bídy. Kromě toho tělesná smrt, které by byl člověk ušetřen, kdyby nebyl zhřešil, bude podle učení křesťanské víry přemožena, až všemohoucí a milosrdný Spasitel vrátí člověku spásu, o kterou se svou vinou připravil. Bůh totiž člověka povolal a volá, aby k němu přilnul celou svou přirozeností ve věčném společenství neporušitelného božského života. Tohoto vítězství dosáhl Kristus, když svou smrtí osvobodil člověka od smrti a znovu vstal k životu.“ Hlavní afirmace se týkají stvoření člověka k nekončící blaženosti celé přirozenosti (osobní jednoty těla a duše) ve společenství s Bohem, tělesné smrti spojené s hříchem, Božího vítězství nad smrtí v Ježíši Kristu.

Čl. 21: „Církev dále učí, že se eschatologickou nadějí nezmenšuje význam pozemských úkolů, nýbrž spíše se jejich naplnění podpírá novými pohnutkami. Jestliže naopak tento božský základ a naděje ve věčný život chybí, je důstojnost člověka, jak se dnes můžeme často přesvědčit, vážně poškozena a záhady života a smrti, viny a bolesti zůstávají bez řešení, takže lidé nezřídka upadají do beznaděje.“ – Koncil reaguje na tvrzení ateismu, zejména marxismu a některých proudů existencialismu, který chápe naději na budoucí blaženost jako únik z časnosti.

Čl. 38: Křesťanské směřování k budoucnosti a její příprava – což není totožné s tzv. budováním Božího království, neboť to je svrchovanou věcí Boží, pro niž lze

pouze připravovat předpoklady – je založeno v Ježíši Kristu: „Zmrtvýchvstáním se Kristus stal Pánem, jemuž byla dána veškerá moc na nebi i na zemi, a mocí svého Ducha dále nyní působí v srdcích lidí; nejen že v nich vyvolává touhu po budoucím věku, ale zároveň tím i oduševňuje, očišťuje a posiluje ušlechtilé úmysly, jimiž se lidská rodina snaží zlidštit svůj život a podřídit tomuto cíli celou zemi. Dary Ducha jsou však různé: jedny volá k tomu, aby podali viditelné svědectví touhy po domově u Boha a udržovali ji živou v lidské rodině, jiné vyzývá, aby se věnovali pozemské službě člověka a připravovali touto službou předpoklady pro nebeské království. Všechny však osvobozuje, aby nedbali na sebe a využívali všech sil země pro život člověka, a tak směřovali do budoucna, kdy se lidstvo samo stane Bohu příjemnou obětí. Jako zálohu na tuto naději a posilující pokrm na cestu zanechal Pán svým věrným tu svátost víry, v níž se člověkem vypěstované plody přírody proměňují v oslavené tělo a krev; je to večeře bratrské pospolitosti a předkrm nebeské hostiny.“

Čl. 39: Relativní smysl a nutnost lidského pozemského úsilí je jasně vyjádřen slovy: „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 převýší všechny touhy lidského srdce po pokoji. Tehdy bude přemožena smrt, Boží synové budou v Kristu vzkříšeni 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. Dostali jsme napomenutí, že člověku nic neprospěje, kdyby získal celý svět, ale ztratil sebe. Očekávání nové země však nesmí oslabit, nýbrž spíše povzbudit úsilí o zvelebení této země, kde roste tělo nové lidské rodiny, která již může poskytnout jakýsi nástin nového věku. I když je třeba pečlivě rozlišovat pozemský pokrok od růstu Kristova království, má přesto tento pokrok pro Boží království veliký význam, pokud přispívá k lepšímu uspořádání lidské společnosti. Neboť hodnoty lidské důstojnosti, bratrského společenství a svobody, všechny tyto dobré plody přírody i našeho přičinění, které jsme v Duchu Páně a podle jeho příkazu zde na zemi rozmnožili, potom opět nalezneme, avšak očištěné od každé skvrny, ozářené a přetvořené, až Kristus odevzdá Otci věčné a všeobecné

království, ‚království pravdy a života, království svatosti a milosti, království spravedlnosti, lásky a pokoje‘. Toto království je tajemně přítomno už zde na zemi; s příchodem Páně však bude dovršeno.“

Vedle uvedených článků je třeba zmínit ještě čl. 22, který je pro teologickou antropologii i eschatologii zcela zásadní: staví totiž lidskou existenci do zcela christocentrického a trinitárního světla (jež jinak v dané části konstituce příliš přítomné není). V Kristu – právě tehdy, když zjevuje Otce a jeho lásku – se objasňuje tajemství člověka a jeho povolání být synem v Synu. V něm se život i smrt stávají cestou k Otci, protože díky jeho oběti je člověk vysvobozen z moci hříchu a napojen Duchem vzkříšení a věčné lásky. Tato skutečnost je platná universálně, netýká se jenom křesťanů, ale všech lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost – a úplně všem je nabídnuta jako možnost. Odtud také universálnost křesťanské naděje. Slovy konstituce:

„Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání. [...]

Nevinný Beránek svobodně prolil svou krev, a tak nám zasloužil život. V něm nás Bůh usmířil se sebou i navzájem a vytrhl nás z otroctví ďábla a hříchu, takže každý z nás může říci spolu s apoštolem: Boží Syn ‚mě miloval a za mě se obětoval‘ (Gal 2,20). Tím, že za nás trpěl, nám nejen dal příklad, abychom šli v jeho šlépějích, nýbrž i otevřel cestu; jdeme-li po ní, život i smrt se posvěcují a nabývají nového smyslu.

Křesťan, připodobněný obrazu Syna, jenž je ‚prvorozený mezi mnohými bratry‘, dostává ‚první dary Ducha‘ (Řím 8,23), které ho uschopňují naplnit nový zákon lásky. Skrze toho Ducha, jenž je ‚zárukou, že nám jednou připadne dědictví‘ (Ef 1,14), se celý člověk vnitřně obnovuje až k ‚vykoupení těla‘ (Řím 8,23): ‚Když sídlí ve vás Duch toho, který z mrtvých vzkřísil Ježíše, pak ten, který z mrtvých vzkřísil Krista Ježíše, probudí k životu i vaše smrtelná těla svým Duchem, který sídlí ve vás‘ (Řím 8,11). Na křesťana jistě doléhá nutnost a povinnost bojovat v

mnoha trápeních proti zlu a vytrpět i smrt; ale ve spojení s velikonočním tajemstvím, připodobněn Kristově smrti a posilněn nadějí, jde vstříc vzkříšení.
To neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost. 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.
Takové a tak veliké je tajemství člověka, které věřícím, vyzařuje z křesťanského zjevení. Skrze Krista v Kristu se tedy osvětluje záhada bolesti a smrti, která nás mimo jeho evangelium drtí. Kristus vstal z mrtvých, svou smrtí zničil smrt a daroval nám život, abychom se stali syny v Synu a volali v Duchu: Abba, Otče.“
Perspektivy, které jsou zde nastoleny, jsou ohromující a představují pro eschatologii nesmírně inspirativní východiska, jež je třeba promýšlet v souvislosti s tím, co bylo řečeno u konstituce *Lumen gentium*.

3. ZÁVĚR

V předchozích kapitolách byl představen zrod eschatologie jakožto pojednání „o posledních věcech“, které se postupně vyvinulo do ustáleného samostatného teologického traktátu, který svou strukturou a metodologií náležel k tzv. manualistické teologii. Nauka o „posledních věcech“ člověka a světa se nicméně od konce 19. století ukázala jako nevyhovující. V širším smyslu tomuto „eschatologickému obratu“ napomohla obnova teologické metodologie, obnova biblických studií, přechod od interkonfesní polemiky k ekumenickému dialogu, rodící se teologie dějin, teologická antropologie a teologie smrti, a především christocentrický akcent teologické reflexe.

Bezprostředněji k tomu přispěly diskuse mezi exegety, kteří rozpoznali význam motivu Božího království v Ježíšově zvěsti a jednání a snažili se poznat pravý a plný smysl této skutečnosti. Z napětí mezi přítomností a budoucností Božího království se otevřely otázky týkající se teologie dějin resp. „místa“ eschatologie v celku dějin spásy. Z jiných zdrojů – míněn je vliv filosofických koncepcí valorizujících časovost a dějinnost lidské existence, ať již byly zaměřeny k budoucnosti (např. marxismus) nebo k přítomnosti (např. existencialismus) – vzešlo provokující téma veskrze eschatologické skutečnosti křesťanství, existenciálního a praktického uskutečňování eschatologie v lidském životě ve znamení přítomnosti či budoucnosti.

To vše se podílelo na skutečnosti, že eschatologie byla uvedena do souvislosti s trinitologií, christologií, dějinami spásy, eklesiologií, antropologií a praxí křesťanského života.[72] Z hlediska systematizace představuje proto pokoncilní období čas pokusů o nalezení nové koncepce daného oboru. Nelze hovořit o tom, že by se prosadila jakákoli jeho jednotná koncepce. V každém případě však byla eschatologie vyvedena z okrajového postavení „přívažku“ dogmatické teologie a stala se jedním z jejích centrálních témat: problém eschatologie se vyjevil jako „otázka podstaty křesťanství“.

[72] Viz např. působivý titul, jímž MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 524 nadepsal kapitolu o eschatologii: „Sebezjevení Trojjediného Boha v dovršení člověka“.

4. DODATEK: Ratzinger, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*

Tímto konstatováním se otevírá Ratzingerovo pojednání *Eschatologie: smrt a věčný život*, jež je samo významnou etapou na této cestě.[73] Vědomě se drží témat, která mají být dle předchozích tradic představena v učebnici eschatologie,[74] ale přetváří je christocentrickou a trinitární reflexí tak, že důraz na τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου, konce člověka (Mt 12,45 atd.), je vnitřně prozářen strukturálním zaměřením k Ježíši Kristu, který je ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, První a Poslední (Zj 1,17). Správně bylo poznamenáno, že jedním z klíčových motivů této knihy je tzv. dialogická nesmrtelnost.[75] Dialogický vztah mezi tvorem a Trojjediným Bohem v Ježíši Kristu ovšem sloužil autorovi jako základní orientační bod nejenom v otázce nesmrtelností duše a vzkříšení těla, ale i v otázce, co je třeba rozumět pojmy peklo, očistec a nebe. Odtud také stálý důraz na eklesiální aspekt „posledních věcí".

Bližší charakteristika tohoto díla, jeho zasazení do soudobého teologického diskursu a věcné doplnění bude předmětem přednášek. Na tomto místě bude poskytnuto pouze základní uvedení do četby Ratzingerovy knihy. Je velice důležité, aby následující poznámky byly chápány pouze jako základní orientace v textu – nemohou jej však nahradit!

STRUKTURA DÍLA

V úvodu autor seznamuje se základní problematikou a stavem bádání. Základní text je členěn do tří kapitol. První kapitola v dějinné retrospektivě ukazuje, jakými

[73] Ratzinger tuto práci považuje „za svoje nejpropracovanější dílo". Eschatologii a eklesiologii přednášel nejčastěji a vycházel tedy při psaní knihy – která byla určena pro učebnicovou řadu Malá katolická dogmatika, již vydával profesor Alfons Auer – ze svých přednášek, jež v té době konal na univerzitě v Řezně. Rukopis byl dokončen na podzim roku 1976, 24. března 1977 byl pak autor jmenován arcibiskupem v Mnichově a Freisingu. Ke genezi své koncepce autor poznamenal, že v průběhu dvaceti let postupně přešel od tehdy ještě neobvyklých tezí „odplatonizované" eschatologie k „vnitřní logice církevní tradice", tedy k pozici, jež opět stála v protikladu k převládajícím názorům. Srov. RATZINGER, Joseph. *Můj život*. Brno: Barrister & Principal, 1999, s. 112–113; TÝŽ. *Eschatologie: smrt a věčný život*. 2. vydání. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 5–8 a 151–166.

[74] RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. 2. vydání. Brno: Barrister & Principal, 2004, s. 11: „I když ve skutečnosti patří otázka budoucnosti a současnosti a rovněž celý tématický okruh naděje a jejího prožívání do oblasti eschatologie, nemůže se nástin katolické dogmatiky připojit k takovému posunu perspektiv, a to nejen z vnější příčiny, protože od učebnice jsou vyžadovány informace o klasickém obsahu určitého oboru, ale také z vnitřního důvodu, protože tyto otázky už samy zahrnují specifikum křesťanského pohledu na budoucnost a jeho dnešní podobu, a jsou pro nás potřebné natolik, nakolik potřebujeme křesťanství, i když se nám mohou zdát z mnohých důvodů formou své víry neaktuální."

[75] NACHTWEI, Gerhard. *Dialogische Unsterblichkeit: eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*. Leipzig, 1986.

cestami došlo v průběhu 20. století k tomu, že byl problém eschatologie nahlédnut jako otázka podstaty křesťanství. Druhá kapitola představuje individuální dimenzi eschatologie, čímž se míní smrt jednotlivého člověka a jeho stav mezi smrtí a vzkříšením: jde tedy o eschatologii intermediální. Činí tak ve dvou krocích, z nichž první je věnován teologii smrti a druhý nesmrtelnosti duše a vzkříšení mrtvých. Třetí kapitola, nazvaná přicházející život, pojednává o eschatologii futurální. Předkládá témata: vzkříšení mrtvých, druhý příchod Kristův, poslední soud, peklo, očistec a nebe.

Celý tento text dopsal Ratzinger v roce 1976, vyšel pak v roce 1977. Postupně k němu však připojil ještě tři další. V roce 1979 napsal autor, tehdy arcibiskup-kardinál Mnichova a Freisingu, dodatek, který byl reakcí na prohlášení Kongregace pro nauku víry k otázce přechodného stavu mezi smrtí a vzkříšením. V roce 1988 sepsal autor, tehdy prefekt Kongregace pro nauku víry, doslov k 6. vydání díla, v němž se opět vyslovil k diskusi o vzkříšení a nesmrtelnosti k některým dalším otázkám. Roku 2006 napsal autor, tehdy již papež Benedikt XVI., předmluvu k novému vydání, což mu dalo příležitost, aby ještě jednou zdůraznil, oč usiloval.

SMRT A NESMRTELNOST. INDIVIDUÁLNÍ DIMENZE ESCHATOLOGIE

TEOLOGIE SMRTI (§ 4, S. 49–70)

Struktura kapitoly. Autor chce nejprve charakterizovat fenomén smrti v současné teologii, potom poukázat na předporozumění, s nimiž jsou interpretovány antické dějiny lidského porozumění smrti, následně zamýšlí objasnit starozákonní a novozákonní výklad smrti a nakonec chce popsat způsob, jímž má křesťan ke smrti přistupovat. Tématické zahrocení je vyjádřeno slovy křesťanský étos smrti. Ten však nelze uchopit bez toho, že by byla položena otázka, v čem smrt z hlediska teologie spočívá.

Vymezení problému. Popis fenoménu smrti či umírání v současné kultuře. Tři soudobé postoje ke smrti: měšťácké tabuizování smrti, materialistická bagatelizace smrti, elitářský pohled smrti přímo do očí. Společný jmenovatel: snaha odebrat

smrti charakter „pronikání metafyzična“ a učinit z ní cosi manipulovatelného. Cena: redukce smrti na technický problém je i redukcí člověka na problém a předmět, „dehumanizace smrti má nutně za následek dehumanizaci života“. Neboť „postoj ke smrti také spoluurčuje postoj k životu; smrt je klíčem k otázce, co je vlastně člověk“. Proto Ratzingerovi tolik jde o étos smrti.

Duchovněhistorické předpoklady otázky. Popis a kritika dominujících interpretačních schémat, která jsou promítána do řecké a biblické koncepce smrti.

Převládající názor. (Popis.) Řecké myšlení: dualistické pojetí člověka – hmota je element negativní a podrobený rozkladu, duše element pozitivní a nesmrtelný; člověk je rozporuplné složení obojího; smrt se jeví jako oproštění nesmrtelné duše od hrobu těla. Biblické myšlení: jednotné pojetí člověka – člověk je jednota duše a těla, takže ve smrti umírá celý a jako celek bude vzkříšen; v Písmu tedy nejde o nesmrtelnost, nýbrž o vzkříšení.

Pokus o revizi. (Kritika.) Nelze porovnávat kultury jako nehybné, přesně oddělené útvary – vzájemně se ovlivňují a každá z nich se vyvíjí. Fáze první – počátek kultur. Lidé si byli jisti svou smrtelností a proto za plnost života považovali svou přítomnost a její dobra (dlouhověkost, bohatství, hojnost potomků atd.), současně se ale nechtěli spokojit s tím, že by smrt byla úplná, a překonávali ji pomocí mýtů, v nichž se hovořilo o možnosti znovuzrození, pomocí rituální péče o mrtvé a jejich uctívání, myšlenkou na vlastní pokračování v potomcích. „Čiré nic je nemyslitelné“: proto i smrt člověk myslí jako „směs bytí a nicoty“, jako „bytí v nebytí“, jako nepravou, nepůvodní, neúplnou, stínovou existenci (homérské mýty: stíny zemřelých v Hádu, Starý zákon: stíny zemřelých v šéolu). Fáze druhá – krize. Příčina: „rozbití nereflektované jistoty v klanových společenstvích a se vstupem jednotlivce do zcela osobního osudu“. Důsledek: rozpad důvěry v bytí a ve společenství posiluje tendenci usilovat pouze o vlastní prospěch, současně ale může nastolovat otázku, v čem spočívá skutečný život; lpění na přítomnosti a smíření se smrtí jako směsí bytí a nicoty se mění v dramatickou otázku, zda lidský život není již nyní čímsi více a zda se odtud neotvírá možnost plné existence za předělem smrti. Aplikace na řeckou kulturu 6. a 5. stol. př. Kr.: Proti sofismu, který ospravedlňoval práva chytřejšího a silnějšího, a to i na úkor pravdy a práva, se

Platón snažil nabídnout nové základy pro politické uspořádání společnosti: pravda a spravedlnost je důležitější a skutečnější, než pouhá biologická existence, a ten, kdo usiluje o pravdu a právo, žije život skutečnější, byť by i biologicky strádal; smrt není směsí bytí a nicoty, nýbrž krok do skutečnosti, a to aniž by byla přítomnost vyprázdněna – naopak je posílena. *Aplikace na biblickou kulturu* v další kapitole:

Vývoj otázky v biblickém myšlení: Argumentační těžiště kapitoly.

Starý zákon. *První fáze*: Ideálem je plnost pozemského života a vlastní pokračování skrze potomky, v nichž se člověk podílí na budoucnosti a zaslíbení Izraele. Bezdětnost a předčasná smrt má příčinu v hříchu vlastním nebo předků. Představa smrti jako stínové existence v šéolu, v zóně bez komunikace, která právě svojí bezvztažností znamená zničení života: není zde Jahve, nelze s ním zde komunikovat. Smrt je „bytím a nebytím zároveň – jakýmsi zbytkem bytí, a přece už ne životem". Je interpretována na základě zkušenosti nemoci jako stav opuštěnosti a bezmoci. A naopak: „Život ve vlastním smyslu je tam, kde není nemoc, osamělost a izolace: je tam, kde je bohatství naplnění, lásky a společenství, vztah k Bohu... Život znamená společenství, podstatou smrti je nepřítomnost vztahů." *Druhá fáze*: Historická příčina: Rozklad kmenové struktury Izraele, exil. Teologická příčina č. 1: Pokrok v pojetí Boha Izraele jakožto Pána živých i mrtvých: síla Božího společenství je silnější než fyzická smrt a za fyzickým zánikem může být život; archaické chápání šéolu implikovalo rozpor ve víře v Jahveho, jehož moc je neomezená a jenž je sám v sobě život; Ratzinger neodvozuje starozákonní ideu věčného lidského života ani z lidské touhy po nesmrtelnosti, ani z obecných kulturních představ, nýbrž přímo z „pojmu Boha v Izraeli", ze zjevení Boha Izraele jako toho, kdo je neomezený život zakládající nekončící společenství a komunikaci mezi sebou a lidmi. Teologická příčina č. 2: Překonání bezprostřední příčinné souvislosti smrti a hříchu. Mudroslovná literatura: u Kazatele a Joba je nesmyslnost a nespravedlnost smrti spravedlivého překlenuta vírou v Boha Neznámého, většího, než je lidské pochopení. Proroci, píseň o Služebníkovi: skrze zástupné utrpení vniká do zdánlivého života život opravdový a plný, nejde tedy o hranici, za kterou je člověk nesmyslný a neužitečný pro lidi i pro Boha, nýbrž o novou možnost, jak patřit Bohu a být ve společenství s živými. Žalmy: osobní modlitba dává jistotu, že

společenství s Bohem je silnější než zánik těla a šéol. Martyrologická literatura: mučednictví je cestou k překonání smrti novým životem u Boha. Objevuje se víra ve vzkříšení mrtvých.

Výklad smrti a života započatý Novým zákonem. *Tématická návaznost starozákonního a novozákonního pojetí smrti*: Smrt je protiklad – poslední nepřítel – živého Boha. Bůh je v Kristu silnější než smrt, podržuje společenství s lidmi i přes její hranice. V Kristu se naplňuje: tušení Boha většího než veliké a nesrozumitelné tajemství smrti, naděje v tohoto Boha plynoucí z osobní modlitby, prospěšnost zástupného utrpení, jistota vstupu do věčného života skrze mučednickou smrt pro Boha. *Historická i teologická novost Nového zákona*: toto všechno je pravda, jež se zjevila ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista. *Výklad*: V touze po nesmrtelnosti člověk vlastně netouží po kontinuitě stávajícího života, který je prostoupen rozkladem a nicotou prázdné existence, takže je jenom tušením pravého života: pravda existence se člověku odhaluje v okamžicích lásky a my bychom si přáli, aby trvala věčně. A protože k lásce patří překročení a odložení vlastního já, je věčný život, po němž toužíme, nutně spojen s jakousi definitivní smrtí. Slovo smrt má tedy tři významy: nicota prázdné existence; fyzický proces rozkladu; odvaha sebedarující lásky. Vztah tří podob smrti navzájem: Proces fyzické smrti staví člověka před volbu mezi dvěma zbývajícími podobami smrti. Mohou vést k tomu, že se člověk vzdorně pokusí překonat svou bezmocnou vydanost snahou přisvojit si moc nad bytím a nebytím: pak si uprostřed fyzické smrti volí smrt ve smyslu znicotnění vlastní existence. Mohou ale také vést k tomu, že se člověk pokusí s bolestí a biologickou smrtí vyrovnat tak, že bude důvěřovat v moc Boží, upřednostní Boha: pak si uprostřed fyzické smrti volí smrt ve smyslu odvahy lásky. Umírání (smrt) vyjevuje, že je lidský život stavem volby mezi strukturou lásky (smrtí ve smyslu definitivního sebedarování: nebe) a strukturou moci (smrtí ve smyslu definitivního sebeznicotnění: peklo). Vztah tří podob smrti ke smrti Ježíšově: Ježíš svou smrtí a vzkříšením ukazuje, že definitivně správná a oprávněná je volba struktury lásky, že všechna omezení lidské existence a všechna sebezapření, které od nás běh života žádá, nejsou jen slepou nutností, nýbrž příležitostí k daru lásky a rozmnožení života. Smrt je poražena v Kristu a tam, kde

člověk umírá s Kristem a v Kristu. Tak také člověk může již během svého života „v proměňujícím přijetí umírání“ zrát ke skutečnému, věčnému životu, může se učit tomu, jak jednou zemřít. Pokaždé, když dáváme přednost víře, pravdě a spravedlnosti, jednáme s láskou, která nás spojuje s martyriem Kristovým a která buduje společenství komunikace, jež je protikladem negativní smrti, šéolu.

Závěry pro křesťanský étos smrti. Sem autor směřoval: chtěl nabídnout křesťanský pohled na smrt a odvodit z něho postoj k ní. Neopakuje, co k tomuto étosu patří jako základ: každodenní umírání s Kristem v životě dle struktury lásky, pravdy a spravedlnosti, ochotu upřednostnit druhého, Boha a bližního, a důvěřovat i uprostřed psychické, vztahové či fyzické bolesti v Boží moc. To vše je pouze předpokládáno a autor se vrací k otázce, jak má křesťan přistupovat k biologické smrti a biologickému utrpení. ***Ano celému životu.*** Víra v Boha živých implikuje přitakání celému životu jakožto daru Božímu, a to i v těch jeho podobách, jež jsou spojeny s tělesným a duševním utrpením. Není žádný „život nehodný života“ (takže není přípustná ani euthanasie). ***Význam utrpení.*** Utrpení patří k životu. Nemáme je vyhledávat či působili, máme se mu snažit bránit, nikoli však za každou cenu. To by odporovalo podstatě a pravdě člověka a bylo by to útěkem před životem. Navíc, člověk vlastně netouží po naprosté absenci utrpení, nýbrž po naprosté lásce. „Jen věčný život je postačující odpovědí na otázku lidského bytí a umírání v tomto světě.“

NESMRTELNOST DUŠE A VZKŘÍŠENÍ MRTVÝCH (§ 5, S. 70–104; S. 5–7; S. 151–181)

Struktura kapitoly. Autor chce nejprve charakterizovat stav dané problematiky v současné teologii, potom zkoumat, jaké odpovědi na obě témata poskytuje Bible, následně analyzuje dokumenty magisteria a konečně promýšlí vývoj tématu v teologii, přičemž právě zde připojuje shrnutí, v němž charakterizuje určující rysy křesťanské víry ve věčný život.

Vymezení problému. *Nastolení prvního problematického tvrzení*: nesmrtelnost duše je se vzkříšením mrtvých neslučitelná, protože předpokládá nebiblickou antropologii platónského dualismu těla a duše. *Argumentativní podloží této teze*: Zpochybnění kontinuity tradice církve s Božím zjevením. Teze o tzv. helenizaci

křesťanství, o nepřípustném směšování řeckého filosofického prvku s biblickou zvěstí. Skepse vůči ontologii. Ohled dogmatické teologie na mínění biblických a přírodních věd a jejich postulát psycho-fyzické jednoty člověka, strach z dualismu, který dělí svět na materii a ducha. *Nastolení druhého problematického tvrzení*: přechodný stav mezi smrtí a vzkříšením je nepřijatelný, neboť předpokládá, že po smrti existuje posloupnost událostí a tedy i časová následnost. *Argumentativní podloží této teze*: Smrt znamená vystoupení z času do nečasovosti, do věčnosti, a tím i mimo možnost následnosti. Ten, kdo zemře, vstupuje rovnou do posledního soudu, vzkříšení a definitivního příchodu Páně. Člověk umírá celý v jednotě těla i duše a za hranicí smrti, mimo čas, je celý vzkříšen: myšlenka nesmrtelnosti duše je zbytečná. Přechodný stav je pouze pro pozůstalé, nikoli pro zemřelého. Tělesné přijetí Panny Marie do slávy Boží je vzorem toho, co platí o každém člověku. *Nový postulát*: Uvedená argumentace je vnitřně rozporná jak z hlediska antropologie, tak z hlediska pojetí věčnosti. Je-li člověk ve smrti vzkříšen a je-li věčnost, v níž se takto ocitá, mimo čas, ale času soupřítomná, pak by vlastně člověk v čase vznikal a zanikal, ale ve věčnosti by vždy již trval ve stavu vzkříšení a takto by také byl sám své časné pozemské existenci věčně soupřítomný. Věčnost, o které hovoříme, má však svůj počátek (vstupuje se do ní smrtí). Středověká teologie znala vedle času (*tempus*) a věčnosti (*aeternitas*) ještě pojem věk (*aevum*), který označoval právě ono trvání tvora, který není ani v čase, ani bez počátku. Gerhard Lohfink: neexistuje jen alternativa mezi fyzikálním časem a ne-časem, že je také cosi jako „čas ducha“; smrt je vstupem čistě „do nového způsobu časovosti, která je vlastní stvořenému duchu“. Ratzinger: diferenciace pojmu času je správná, ale povrchně použitá a nebere vážně pokračování dějin (viz další velká kapitola).

Biblický pohled na téma vzkříšení mrtvých a nesmrtelnosti.

Vzkříšení mrtvých. Poukaz na výklad v předchozí kapitole (starozákonní myšlenka posmrtného věčného lidského života plyne z „pojmu Boha v Izraeli“). V Novém zákoně je tím nejdůležitějším „argumentem“ pro téma vzkříšení mrtvých samo zmrtvýchvstání Ježíše Krista, dosvědčené historickými svědky. Tato událost pak byla před-vyložena Ježíšovými slovy, zejm. Mk 12,18–27, kde se Ježíš ve sporu se saduceji přiklonil k farizejské tradici vzkříšení mrtvých. „Kdybychom chtěli

prohlásit za mrtvé ty, kteří patří tomu, jenž je život, znamenalo by to učinit z Boha Boha mrtvých, a tím pojem Boha staré úmluvy postavit na hlavu... Víra ve zmrtvýchvstání je obsažena ve víře v Boha.“ První církev promýšlela Ježíšova slova a jeho vlastní událost. Teologický základ vzkříšení, pojem Boha, je rozšířen o aspekt christologický, eklesiologický a svátostný. Analýza textů: Řím 6,1–14; 1 Kor 15; Jan 11; Jan 6.

„Přechodný stav“ mezi smrtí a vzkříšením. Intertestamentární judaismus vysvětluje některé motivy, jež se objevují v Novém zákoně: Ježíš a nejstarší církev sdíleli v otázkách existence mezi smrtí a vzkříšením víru Izraele v její tehdy aktuální formě. Postupně ji však přetvářeli ve světle Ježíšova poslání. Lk 16,19–29: chudák Lazar je po smrti anděly přenesen do lůna Abrahamova; Lk 23,43: Ježíšova slova: „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji“. Intertestamentární představy, avšak reinterpretovány: nejsou určeny pouze spravedlivým a mučedníkům, nýbrž skrze Krista otevřeny hříšníkům. Ráj není preexistující místo, otevírá se v Ježíši tomu, koho on přibere do svého společenství (viz Sk 7,59). Jan na místo lůna Abrahamova staví pro učedníky „lůno Ježíšovo“ (13,23), pro Ježíše pak „lůno Otcova“ (1,18). Dále viz komentář k 1 Sol 4,13–5,11; 2 Kor 5,1–10 a Flp 1,21–26.

Výsledky a důsledky. Spisy Nového zákona (a po něm i Otcové) si ponechávají obrazy, jimiž byly vyjádřeny představy o „přechodném stavu“ mezi smrtí a vzkříšením: jsou v tom velmi semitské a pramálo helenizující. Stále více se ale ozřejmuje, že ony obrazy jsou především „symbolickým opisem Krista“, v němž mají svou pravdu. Podstatné je jejich „christo-teologické“ jádro. Pán Ježíš vstal z mrtvých a žije v Bohu Otci: víra v něj, Živého, dává člověku účast v jeho přítomnosti a nadějnou jistotu vlastního vzkříšení, jež zároveň ujišťuje, že ti, kdo zemřeli, v Kristu žijí. Obrazná mluva zůstává legitimní – již proto, že je dána povahou člověka –, musí však být korigována osobou Kristovou.

Dokumenty církevní nauky. Autor hovoří o třech stádiích, z nichž první se týká dokumentů věnovaných tématu vzkříšení těla, druhá dogmatické buly Benedikta XII. *Benedictus Deus*, která hovoří o tom, že duše zemřelých spravedlivých ještě před vzkříšením těla pobývají v nebi a patří na Boha (velmi

důležitý dokument!), třetí o bule *Apostolici regiminis*, která odmítá myšlenku smrtelnosti a neosobní kolektivnosti duchovní duše.

Vývoj v teologii. Autor přezkoumává tvrzení o řecko-platónském dualismu těla a duše. Potom předkládá nový pojem duše, jímž se křesťanství od antiky odlišilo. Vyvozuje závěry pro pojem nesmrtelnosti duše, který se ukazuje být dialogický. Stanoví, že určení člověka k nesmrtelnosti je původním záměrem Boha stvořitele, který povolal člověka k životu ve společenství se sebou samým. Závěr je věnován určujícím rysům křesťanské víry ve věčný život.

Dědictví antiky. Řecké myšlení nesmíme vnímat jednolitě a osamoceně, protože mělo svůj vývoj v čase, bylo ovlivňováno neřeckými náboženskými představami a samo navíc představovalo několik různých variant pojetí těla a duše. „Nauka o řecko-platónském dualismu těla a duše včetně nauky o její nesmrtelnosti, která se táhne všemi novějšími teologickými traktáty, je fantazií teologů bez vztahu ke skutečnosti. Existovaly mysterijní kulty s přísliby nesmrtelnosti; ale všeobecné řecké pojetí tohoto druhu neexistovalo. Základní ladění antiky v době, kdy se šířilo křesťanství, bylo naopak určováno beznadějí...“

Nový pojem duše. „Názory o přežívání člověka mezi smrtí a vzkříšením, které se rozvinuly v prvotní církvi, se zakládají na židovské tradici existence člověka v šéolu, zprostředkované Novým zákonem v christologické úpravě. Každé jiné tvrzení musí ztroskotat na historických skutečnostech.“ Křesťanství spojilo tuto starozákonní tradici s tím, že ten, kdo je vírou spojen s Kristovým bytím, má podíl i na nezničitelnosti smrtí. Muselo se ale vypořádat s nedostatkem antropologického instrumentáře, který by podržel, že člověk byl celý, s duší i tělem, stvořen Bohem, a proto také bude celý vzkříšen, současně však rozlišil, co je mezi smrtí a vzkříšením pomíjivé a co přetrvává. Filosofie Platóna ani Aristotela nemohla postačovat. Až u Tomáše Akvinského je duše to, co je duchovou niterností lidské osoby i formou – utvářejícím a aktualizujícím principem – těla. To znamená, že „oddělení duše od těla je proti její přirozenosti a umenšuje její podobnost s Bohem Stvořitelem. Bytí v těle není činností, nýbrž sebeuskutečňováním duše. Tělo je zjevností duše, neboť skutečností těla je duše.“ Tento pojem duše je výhradně křesťanský.

Dialogický charakter nesmrtelnosti. To, co je pro existenci člověka mezi smrtí a vzkříšením antropologicky nezbytné a co se tradiční křesťanskou terminologií shrnuje do pojmu duše, je fakt, že celý člověk je vždy již ve vztahu k Bohu a je reálně a nevratně povolán, aby měl účast na jeho nesmrtelném, plném životě. Nesmrtelnost není svémocná schopnost člověka, jež by souvisela se svébytnosti (substancialitou) jeho duše, cosi, co by měl člověk takřka ze sebe a bez Boha: je to událost dialogická, událost vztahu k Bohu v Ježíši Kristu, k němuž je člověk stvořen a který je mu také skutečně z Boží strany v Ježíši Kristu darován.

Určení člověka k nesmrtelnosti jako stvořitelský záměr. Na rovině antropologické je tedy klíčové to, že je člověk „jako tvor z podstaty stvořen v relaci, která zahrnuje nezničitelnost“: „člověk je takovým stupněm stvoření, takovým tvorem, k jehož podstatě patří možnost zřít Boha [...], a tak se podílet na životě“. „Pokud jsme došli předtím k názoru, že člověka nečiní nesmrtelným egoistická existence bez vazeb, nýbrž právě jeho vztaženost, schopnost vztahu k Bohu, pak nyní musíme dodat, že tato otevřenost existence není přídavkem k bytí, které trvá nezávisle na ní, nýbrž je tím nejhlubším v podstatě člověka: je právě tím, co nazýváme ‚duší‘.“ Duší se rozumí fakt, že člověk je reálně a podstatně schopen nekončícího vztahu k Bohu a tento vztah není pouhým přídavkem k jinak už „hotovému“ člověku. V tomto smyslu je třeba chápat sv. Tomáše, když říká, že nesmrtelnost je člověku vlastní od přirozenosti.

Shrnutí: Určující rysy křesťanské víry ve věčný život. 1) „Křesťanské chápání nesmrtelnosti vychází z pojmu Boha, a má proto dialogický charakter.“ Bůh je sám v sobě komunikace a láska, a proto (!) i nesmrtelný život. Proto je Bůh Bohem živých: každého člověka tvoří tím, že jej povolává k trvalému vztahu se sebou samým. Proto také „nemůže tento tvor zahynout“. Boží povolání člověka a jeho přijetí do vlastního života je zosobněno v Ježíši Kristu – a to do takové míry, že Ježíš je jeho reálnou příčinou, nikoli pouze symbolickým vyjádřením. 2) Ačkoli je z pohledu na trvání a proměnnost lidské existence zřejmé, že je člověku vlastní jakási dualita konstantního a variabilního, kterou vyjadřujeme pojmy duše a tělo, platí, že k věčnému životu ve vztahu k Bohu je stvořen a povolán celý a jednotný člověk. 3) „Dialog Boha s námi se stává opravdu lidský tím, že Bůh jej vede jako

člověk. A naopak: vzájemný dialog mezi lidmi získává pečeť věčnosti tím, že je zapojen v *communio sanctorum* do trojičního dialogu. Proto je společenství svatých místem, kde se pro člověka otevírá věčnost. Věčný život člověka neizoluje, nýbrž vyvádí jej z izolace do opravdové jednoty se svými bratry a se vším stvořením Božím.“ „Všechny tyto výroky se v posledku zakládají na názoru, že Kristus, který povstal z mrtvých, je místem pravého života. Dovádí čas k jeho konci [...] tím, že jej vede do okamžiku lásky. Tam, kde žijeme lidský život s Ježíšem, vstupujeme rovněž do ‚času Ježíšova‘, tj. do lásky, která proměňuje čas a otevírá věčnost.“

PŘICHÁZEJÍCÍ ŽIVOT

VZKŘÍŠENÍ MRTVÝCH A DRUHÝ PŘÍCHOD KRISTŮV (§ 6, S. 105–136)

Struktura kapitoly. Autor člení výklad do dvou zásadních oddílů. První je věnován otázce, co znamená „vzkříšení mrtvých“, druhý tématu „druhý příchod Kristův a poslední soud“.

Co znamená „vzkříšení mrtvých“. Kapitola se člení do čtyř podkapitol: první nastiňuje stav bádání; druhá předkládá tradiční názor, tj. prezentuje dané téma z perspektivy Nového zákona, prvních třech století a dějin teologie; třetí se soustředí k významu pojmu „poslední den“; čtvrtá se věnuje otázce tělesnosti vzkříšení.

Stav bádání. *Rekapitulace* dříve řečeného (viz kapitola „Nesmrtelnost duše a vzkříšení mrtvých“). *Formulace otázek*: 1) Existuje něco takového jako konec času? Je-li zemřelý s Kristem, má toto jeho bytí nějaký dějinný rozměr očekávání čehosi dalšího, co bude spojeno s koncem dějin a se dnem posledního soudu? 2) Má vzkříšení něco společného s materií? Očekává víra proměnu materie, a tím něco takového jako vzkříšení tělesnosti?

Tradiční názor. *Nový zákon*. *Nová formulace otázek*: 1) Otázka na konec času: Jsou nějaká vodítka, abychom mohli chápat přechodný stav bytí s Kristem jako vzkříšení, anebo je vzkříšení odlišné jako nový krok, který ještě nebyl učiněn a který je očekáván?. – Odpověď je poskytnuta v podkapitole „Co znamená

"vzkříšení v poslední den"?“. 2) Otázka na materiální aspekt vzkříšení: Existují v Novém zákoně explicitní afirmace o tělesnosti vzkříšení, které nelze chápat pouze v obrazném smyslu, nýbrž jsou evidentně vědomé? – Odpověď je poskytnuta uvnitř podkapitoly „Tradiční názor“ a v podkapitole „K otázce tělesnosti vzkříšení“. *Výklad*: 1 Kor 15,35–53 – text byl v předchozí kapitole připomenut vzhledem k bezprostřední příčinné vazbě mezi Kristovým vzkříšením a vírou ve vzkříšení mrtvých, nyní je připomenut proto, aby bylo zdůrazněno, že vzkříšená tělesnost není prostým pokračováním těla pozemského a přece jde o tutéž lidskou bytost a o totéž tělo: o „tělesnost z Ducha svatého“ (srov. protiklady v Pavlově textu). Další texty Nového zákona podtrhují novost vzkříšené existence, která je člověku dána a není proto jeho dílem, a zdůrazňují christologický charakter vzkříšeného života. *Objasňování formule „vzkříšení těla“ v prvních třech stoletích*. Na samém počátku, v židovství, je pojem „tělo“ synonymem celého člověka jakožto tvora a neznamená striktně vzato tělesnost chápanou v odlišení od duše; formule „vzkříšení těla“ neodpovídá přímo na otázku, zda vzkříšení člověka zahrnuje jeho tělesnost. Teprve následný vývoj, v němž se nauka církve vymezovala vůči gnosticismu, jednoznačně položil důraz na tělesnost člověka. „Vzkříšení těla“ znamená jen tehdy vzkříšení tvorů, když znamená také vzkříšení těla. *Spor o vzkříšení těla v dějinách teologie*. Otázka, co je to „vzkříšené tělo“. Magisterium nemělo delší dobu k dispozici adekvátní terminologii, nalezlo ji u sv. Tomáše. Formule *anima forma corporis* znamená, že i když tělo a duše „nejsou totéž, jsou jedno a jako toto jedno člověkem“, jsou „dvojjednotou zcela specifického druhu“. Proto se duše nemůže zcela osvobodit od své vazby na hmotu. Neboť je-li formou, pak je jí pouze ve vztahu k tomu, co formuje, k matérii. A naopak matérie je z podstaty věci „tělesností“ pouze jakožto to, co je formováno. „Tak jako se duše definuje na jedné straně z materie, tak se definuje tělo naopak zcela z duše: tělo, a sice identické tělo, je to, co si duše buduje jako svůj tělesný výraz. Protože právě tělesnost patří tak neoddělitelně k lidskému bytí, není identita tělesnosti určována materií, ale duší.“ Tomášova pozice není bez problémů, je ale třeba podržet ústřední myšlenku jednoty duše a těla, a to jednak ve smyslu neoddělitelného přiřazení duše k materii, jednak ve smyslu takové identity těla, jež není z materie, nýbrž z osoby, z duše: tělo se

stává tím, čím je, z celku a středu osoby. – Ratzinger se těmto otázkám dále věnuje ve čtvrté podkapitole nazvané „K otázce tělesnosti vzkříšení“.

Co znamená „vzkříšení v poslední den“? Rekapitulace dříve řečeného (viz kapitola „Nesmrtelnost duše a vzkříšení mrtvých“). *Premisa*: Je třeba se ptát, „jakým způsobem je člověku jakožto člověku vlastní čas a zda je myslitelný nějaký lidský způsob existence mimo fyzikální podmínky“. Odpověď: Díky tělesnosti má člověk „podíl na fyzikálním čase měřeném podle rychlosti oběhu těles parametry, které jsou samy pohyblivé, a tedy rovněž relativní“, protože je ale člověk jednota těla a duše, je časovost i zvláštním způsobem jeho vědomí, jeho osobního a vztahového života. Síť spoluexistence s lidmi vtahuje člověka do sítě společného času. Vedle fyzikálního času tedy existuje i lidský čas. *Aplikace na otázku časovosti vzkříšení*: Ve smrti se čas fyzikální oddělí od času lidského, který jediný trvá, aniž by se stal věčností. Na jedné straně je tedy lidské konání uzavřeno, na druhé je zde ale možnost čehosi dalšího: očištění v nové vazbě na materii v okamžiku vzkříšení. Zemřelý vystoupil z dějin, ale neztrácí k nim vazbu, „protože síť lidské relacionality patří k jeho podstatě“. Dokud dějiny trvají, má k nim zemřelý člověk dvojí vztah: 1) vztah toho, jehož vina v dějinách ve svých důsledcích dále trvá: „pokračující vina je částí mne samého, zasahuje mne, a je tak částí mé stálé vydanosti času, v němž lidé kvůli mně dále reálně trpí, a tím mu nadále podléhám“; 2) vztah lásky, která nemůže svůj vztah k času uzavřít bez ostatních: ten, kdo miluje, nemůže spočinout v blaženosti, která by se nevztahovala k času, v němž ještě trvá utrpení, „nebe může být skutečně a s konečnou platností nebem, teprve když se klene nad novou zemí“. *Nebe před posledním dnem*: 1) stržení do plnosti božské radosti; 2) otevřenost naplněné lásky k reálně pokračujícím a trpícím dějinám. *S tím souvisí*: Rozlišení i souvislost konce dějin osobních a konce dějin univerzálních, soudu osobního a soudu univerzálního: naplněné určení jednoho každého člověka je dáno po jeho smrti, současně ale jeho definitivní určení v celku závisí na završení celého organismu lidstva, celého těla Kristova – na „vzkříšení v poslední den“.

K otázce tělesnosti vzkříšení. Duše je z podstaty věci vztažená k materii a materie směřuje k duchu. Dynamika kosmu míří k situaci, kdy si budou materie a duch vzájemně novým způsobem a s konečnou platností přivlastněny. Tělesnost vzkříšení

je součást této dynamiky (Teilhard de Chardin). Tak je to anticipačně a definitivně patrné ve vzkříšeném Kristu, a to je také jediná představa, kterou si o „tělesnosti z Ducha svatého“ můžeme učinit.

Druhý příchod Kristův a poslední soud. Autor nejprve podrobněji zkoumá pohled Bible, přičemž si všímá otázky znamení Kristova návratu, popisu druhého příchodu Kristova a následného soudu. Potom přistupuje k vlastnímu teologickému hodnocení.

K pohledu bible. *Téma*: znamení Kristova návratu, druhý příchod Kristův, jím nastolený soud. Společným rysem Ratzingerovy interpretace je poukaz na symbolickou povahu příslušných textů, které sice vypovídají o čemsi reálném, nikdy však nemohou být brány doslova. *Znamení Kristova návratu.* Dvě série výroků uvnitř Nového zákona: 1) odmítnutí časoprostorové lokalizace Kristova příchodu s poukazem na jeho přesažnost a výzva k bdělosti; 2) předznamenání Kristova příchodu. Interpretace: Jean Daniélou tuto dvojí linii spojuje s chalkedonským dogmatem: Ježíš je jak nadčasové naplnění všeho skutečného, tak i ukončení času. Jako takový není ve svém jednání a příchodu lidsky vypočitatelný, ale ani se s konkrétností dějin nemíjí. Příchod Ježíše Krista logiku dějin překračuje, a přece se celých dějin týká. Hlavním poselstvím perikop o znameních Kristova příchodu je proto bdělost. Perikopy jsou dvojího druhu: 1) Války, katastrofy, pronásledování – příchod Páně není spojen s bodem nejvyšší vyzrálosti lidstva a jeho dějin, nýbrž s jeho rozvratem. Bůh v Kristu definitivně a vítězně sestupuje do bídy lidského hříchu a láskyplně přitakává člověku. To platí v každém okamžiku – ony bídy provázejí lidské dějiny neustále a každá doba by na sebe mohla ona znamení vztahovat. Konec času se v optice těchto znamení stále „blíží“, a jednou reálně nastane. 2) Výroky o završeném růstu Božího království v tomto světě,o tom, že před koncem časů musí být evangelium kázáno všem národům. Ani zde nejde o cosi přesně časoprostorově určeného, nýbrž o neustálé dění: všichni lidé všech časů jsou objektivně postaveni do rámce vytyčeného evangeliem a proto také postaveni před výzvu k bdělosti a obrácení. *Druhý příchod Kristův.* Novozákonní texty popisují příchod Pána symbolicky a takto musí být interpretovány. Obrazy jsou převzaty ze starozákonní liturgie a z politických kultů. Dominuje ale jazyk

a výklad liturgický: již nyní se v liturgickém shromáždění církve děje příchod Páně, jehož definitivní podoba je současně dále toužebně očekávána. Církev žije *v* parusii a *k* parusii. Nic zřejmého se o kosmických okolnostech definitivního příchodu Páně z Písma nedozvídáme. *Soud.* Bůh je v Ježíši Kristu jen a pouze Spasitel, nikdy ten, kdo odsuzuje. Odsouzení nastává tam, kde člověk odmítá Spasitele. Ten je pravda a zjevuje proto pravdu lidských srdcí. Dokud trvá čas, apeluje na naši svobodu. Tak se vlastně v jistém analogickém smyslu člověk sám stává soudcem: tím, že spásu přijímá, nebo tím, že se jí brání. Na druhé straně ale také platí, že jsme spolusoudci jeden druhého a že tedy na našem odpuštění závisí osud druhých lidí. Tím se otevírá perspektiva k poslednímu soudu, kdy Kristus přijde se svými svatými: soud se bude odehrávat v setkávání s těmi, jimž jsme ublížili nebo pomohli, které jsme milovali nebo nenáviděli. Celá tato pravda vyjde najevo. Ti, kdo jsou Kristovi, budou spolu s ním zdrojem lásky a odpuštění. A pro všechny bude tento zvláštní „Kristův poslední čas" časem rozhodnutí o jejich definitivním místě v celku. Rozhodnutí o tom, která tendence byla v našem životě navzdory vší nestálosti nosná, není úkonem naší svobody, nýbrž úkonem svobody Boží v Ježíši Kristu.

Teologické zhodnocení. Zamyšlení nad tím, jaký má nauka o vzkříšení mrtvých v poslední den Kristova příchodu a soudu vztah k těm filosofiím a teologiím dějin, které očekávají završení a spásu *uvnitř* lidských dějin jako *výsledek* jejich progresivního postupu. Křesťanská víra jednoznačně odmítá představu definitivního, vnitřního naplnění dějin. Spása je skutečnost, jež sice zahrnuje celou skutečnost stvoření a dějin, současně ji ale přesahuje jako svobodné sebedarování trojjediného Boha. Toto tvrzení je hluboce v souladu s antropologickým poznatkem o tom, že opravdová blaženost lidské osoby není nikdy jejím konstruktem, nýbrž přichází v interpersonální relaci. Tím spíše to platí ve smyslu blaženosti završené, jež přichází se vztahem Boha k člověku a člověka k Bohu. Svět sice nemůže být dokonán sám ze sebe, ale přesto dokonán bude, a to „skrze nezničitelnost lásky, která zvítězila v Kristu, jenž vstal z mrtvých". „Víra v příchod Kristův je víra v to, že na konci soudí pravda a vítězí láska, ovšem jen v transcendenci dosavadních dějin, po které nakonec tyto dějiny samy volají."

PEKLO, OČISTEC, NEBE (§ 7, S. 136–150)

Struktura kapitoly. Autor představuje tři stavy, v něž může ústit osobní soud: peklo, očistec, nebe.

Peklo. *Dva hlavní výroky*: 1) Peklo existuje: Ačkoli se lidskému rozumu zdá být existence pekla a věčnost jeho trestů neslučitelná s logikou Boha, který se zjevil v Novém zákoně, je přesto v tomto zjevení jasně obsažena, neboť Bůh-Láska bere smrtelně vážně jak zlo, tak i lidskou svobodu. 2) Překonání pekla Kristem: Tento Boží postoj je zjeven v Kristu ukřižovaném a sestupujícím do pekel. Týž Kristus však současně přeci jenom otevírá naději: sestupuje do bez-božné svobody hříšníků a zevnitř ji překonává svobodou své lásky, svou poslušností, svým směřováním k Bohu. Peklo není popřeno: je, jak nám praví „trpící a doufající víra", přemoženo.

Očistec. ***Problémy plynoucí z dějinného zkoumání tématu.*** *Ekumenická problematika*: Katolické učení o očistci bylo definováno na koncilech v Lyonu a ve Ferraře-Florencii, které usilovaly o sjednocení s východními církvemi, a na koncilu Tridentském, který reagoval na reformační teologii. *Raně-židovský základ této nauky*. *Odlišení tradic Západu a Východu a jejich společné jádro*: Téma očistce se otevírá z perspektivy církevního způsobu pokání, a ten je procesem, který může a často také musí sahat až za práh smrti. Je spojen s rozdílem mezi platným základním rozhodnutím člověka, jeho zásadním přijetím do milosti, a skutečností, že nebyl dosud tímto rozhodnutím zcela prostoupen. Eklesiální zakotvení člověka na prahu smrti není přerušeno ani zrušeno, lidé si mohou i přes tento práh pomáhat. Z hlediska naší víry je totiž zásadním krokem přechod od bytí bez Krista či proti Kristu k bytí s Kristem, který je učiněn ve křtu a definitivně nabývá platnosti ve smrti, přičemž jeho rozvíjení a pročišťování sahá i za tuto hranici a spočívá v projití očistným ohněm blízkosti Kristovy a plným zahrnutím do společenství církve. ***Přetrvávající základ nauky o očistci.*** *Zakotvení v Písmu*: Dle církevní tradice 1 Kor 3,10–15. V tom, kdo přijal radostnou zvěst a byl pokřtěn, byl položen základ Ježíše Krista. Svými skutky na něm pak staví. Kvalita jeho skutků vyjde najevo v „onen den", kdy se Pán „zjeví v ohni" a ten vyzkouší, jaké bylo člověkovo počínání: bylo-li dobré, obdrží bezprostředně odměnu, bylo-li nedostatečné, bude sice zachráněn, ale projde očistou. Všichni tedy přijdou do styku s ohněm, ale jenom některé bude

pálit. *Povaha očistcového ohně*: Zjevná skutečnost Ježíše Krista. V této věci nelze činit rozdíl mezi Soudcem po smrti a Soudcem posledních dnů, protože okamžik setkání s Pánem se vymyká časovým měřítkům – není věčný, nýbrž přechodný, ale nikoli ve smyslu času fyzikálního, nýbrž ve smyslu existenčního okamžiku, který je vymezen přechodem od jednoho stavu srdce ke stavu druhému. *Povaha očisty*: Očistec je „vnitřně nutný proces proměny člověka, ve kterém se stává kristo-schopný, boho-schopný, a tedy schopný s celým communio sanctorum“. Základní rozhodnutí existence člověka bylo totiž v tomto případě Bohem shledáno přijatelným, člověk ale musí být milostí scelen pro Boha, proměněn setkáním s Pánem. *Očistec a communio sanctorum*: Pokání je milost již na zemi a je jí i v očistci. Tato milost je zcela od Boha, nicméně není bez lidí. „Soud“ hříšníka zahrnuje i jeho setkání s vlastní vinou vůči druhým a s odpouštějící láskou, jež pramení z Krista. Tato láska působí i skrze dosud živé věřící: také oni mají k zesnulým vztahy viny a odpouštějící lásky. A to je tajemství společenství svatých, modlitby za zesnulé a možnosti zasáhnout pozitivně do procesu jejich očisty. Tak nauka o očistci vlastně říká, že pro lásku neexistují hranice smrti a že i přes ni zde existuje možnost – ba povinnost lásky – zástupně si pomáhat.

Nebe. *Pojem „nebe“ je obrazný*: nemíní se jím obloha či vesmírné prostory, nýbrž to, co přesahuje a současně naplňuje pozemskou skutečnost: „konečné naplnění lidské existence skrze naplněnou lásku, ke které směřuje víra“, to, co je přítomné v Kristu a v setkání s ním. *Nebe je určeno především christologicky*: „Není to nehistorické místo, ‚do něhož‘ se přichází; existence nebe se zakládá na tom, že Ježíš Kristus – jako Bůh – je člověkem, dal lidskému bytí místo v bytí Boha samotného. Člověk je v nebi tehdy a v takové míře, ve které je u Krista, čímž nachází místo své existence jako člověk v existenci Boha. Tak je nebe primárně personální skutečností, která je určena svým historickým původem ve velikonočním tajemství smrti a vzkříšení.“ V něm se Kristus vydal Otci – a nyní tak trvá; proto i pro lidi má nebe charakter tohoto sebevydávání a kultu. Tomu „odpovídá protipohyb Boží lásky, která se dává člověku“. Klasickou terminologií byla tato skutečnost nazývána „patření na Boha“. *Nebe je určeno i eklesiologicky*: „Zakládá-li se nebe na bytí v Kristu, pak zahrnuje spoluexistenci všech těch, kteří tvoří

dohromady jedno tělo“, je „otevřeným společenstvím svatých a také naplněním všech lidských vztahů“. *Nebe je určeno antropologicky*: Pro každého člověka je nebe nebem individuálním či spíše osobním, neboť je této komunikace lásky účasten jako nezaměnitelná a jedinečná osoba. Tím se ozřejmuje, že je nebe jak „odměna“, odpověď na jedinečný život zcela konkrétního člověka, tak i milost darované lásky. *Nebe je určeno kosmologicky*: Vyvýšený Kristus není odsvětštěn, nýbrž uveden do moci nad světem a tím také opět radikálně a trvale do vztahu k němu – ostatně on sám nese nový způsob komu ve svém vzkříšeném těle. Podobně tomu bude i pro lidi ve společenství s ním: budou účastni na této jeho existenční formě. Nebe tedy sice nelze situovat prostorově, ale nelze ho ani prohlásit za „stav“, který by neměl souvislost s kosmem. „Spíše znamená onu světovou mocnost, která přísluší novému ‚prostoru‘ těla Kristova – communio svatých.“ To v Písmu vyjadřují obraty „nové nebe a nová země“: stvoření – kosmos – „je určeno k tomu, aby se stalo nádobou božské velkoleposti“. *Nebe znamená eschaton*: vcházení definitivní a neodvolatelné Boží lásky v Ježíši Kristu do světa a světa do ní. To se děje již nyní, dokud trvá čas historický: na zemi mezi věřícími a mezi zemřelými, kteří jsou s Kristem, v němž je „nebe“, nová jednota Boha a člověka. Plně se to uskuteční v okamžiku parusie a vzkříšení těla, kdy budou shromážděny všechny údy Páně v nové, kosmické jednotě Těla Kristova.

5. DODATEK: Mezinárodní teologická komise. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*

Mezinárodní teologická komise je orgán, který zřídil 11. dubna 1967 při Kongregaci pro nauku víry papež Pavel VI. proto, aby pomáhal Svatému stolci v pozitivním úsilí o prohloubení těch významných věroučných otázek, které by byly komisi předloženy. Komise je složena z maximálně třiceti vynikajících teologů různých národností a ideových směrů, kteří jsou jmenováni Svatým otcem na dobu pěti let. Předsedá jim prefekt Kongregace pro nauku víry, který také výsledky prací schvaluje a dovoluje jejich zveřejnění – poté, co je předložil papeži. Je třeba zdůraznit, že stanoviska Mezinárodní teologické komise nemají magisteriální povahu, jsou spíše jakýmsi přímým přesahem Svatého stolce na pole teologické diskuse, s váhou a autoritou velice reprezentativního grémia odborníků a s garancí nerozpornosti s naukou církve.

S tímto vědomím je třeba přistupovat k úvodu do četby dokumentu Mezinárodní teologické komise *O některých aktuálních otázkách eschatologie* z 16. listopadu 1991. Podrobnosti o tehdejším složení komise a okolnostech vydání přinesla předběžná poznámka, jež je v překladu prof. Ctirada V. Pospíšila resp. v českém vydání na s. 15.[76]

DNES ČASTÁ ZMATENOST OHLEDNĚ TÉMATU SMRTI A EXISTENCE PO SMRTI

V úvodu (451) se dozvídáme, že MTK si předsevzala, že shrne v určité syntéze ty pravdy, katolické víry, které se týkají našeho budoucího údělu, a podtrhne především ty aspekty, které mohou dát odpověď na současné úzkosti: „Víra tak posílí naději.“ Víra ve vzkříšení Ježíše Krista je totiž spojena s nadějí v naše budoucí vzkříšení a tato naděje ve věci příští nám dává sílu, abychom právě nyní vedli pravý a plodný křesťanský život, který je spojen s úsilím o dobro všech a o zvelebení této země (448).

[76] MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Olomouc: Refugium 2008.

Proč ale MTK vůbec pojala úmysl o těchto věcech psát? Co je na nich problematického? Právě na to podává úvod předběžnou odpověď.

Podle MTK dnes křesťané chovají naději tak slabou, že se neobávají jenom bolesti a postupného úpadku, ale také trvalého zániku, naprostého znicotnění. Dobový kontext totiž strojí křesťanské naději mnohé úklady. Úvod popisuje *tři základní příčiny, z nichž pocházejí úzkosti soudobých křesťanů ve vztahu ke smrti a existenci po ní*:

a) První z nich je spatřována *ve společnosti, v sekularismu* (450, 453) jakožto atmosféře, v níž dnes mnoho křesťanů žije (limitující omezení poukazuje na to, že jsou vlastně popisovány problémy euroamerické civilizace). Sekularismus je definován jako autonomistické pojetí člověka a světa, které pomíjí nebo dokonce popírá tajemství a zužuje tak integrální pojetí člověka. Člověk, stejně jako všechno, co existuje v prostoru a čase, není podle této vize nic jiného než hmota, takže smrtí definitivně končí. Spolu s tím usiluje soudobá kultura o to, aby člověk zapomínal na smrt a otázky, které jsou s ní nevyhnutelně spjaty. Naději v zaměření člověka k vyššímu cíli pak posiluje i pesimistický postoj k tomu, že by byla sama lidská přirozenost dobrá – a tento pesimismus je reakcí na faktické dění ve světě.

b) Druhou příčinu úzkosti křesťanů ve vztahu ke smrti a existenci po ní hledá MTK *uvnitř církve, v určitém „teologickém polostínu“* (452, 454). Náboženský indiferentismus sekularismu sám o sobě vede k pochybnostem o tom, zda se naděje ve věčný život zakládá na Božích příslibech daných skrze Ježíše Krista, nebo zda se má opřít o nějakého jiného spasitele, jehož je třeba očekávat. Tyto obtíže naděje v Krista pak ještě posiluje fakt, že některé teologické teorie vyvolávají pochybnosti o pravdivém obrazu Krista. Některé interpretace dogmat sice Kristovo božství a skutečnost jeho vzkříšení přímo nepopírají, avšak vyjadřují se tak, že věřící, kteří jim naslouchají (často navíc v podobě, kterou jim dala média), upadají ve zmatek: neslyší pojmy, na něž jsou zvyklí. To oslabuje jejich naději ve vlastní vzkříšení. Spolu s otázkami christologickými jsou v souvislosti s „teologickým polostínem“ zmíněny

diskuse o existenci duše, o významu budoucího života, o poměru mezi křesťanovou smrtí a univerzálním vzkříšením.

c) Třetí důvod úzkosti křesťanů ve vztahu ke smrti a existenci po ní spatřuje MTK *v obrodě tendence k vnitrosvětské eschatologii* (455–459). V zásadě se tak děje na základě nemístného spojení marxismu s křesťanstvím, např. v teologii osvobození. Důraz je položen na budování Božího království uvnitř našich dějin, politickým, vnitrosvětským způsobem. Tento akcent je tak silný, že dochází k velkému oslabení křesťanské naděje v završení vší skutečnosti za hranicemi lidského života a dějin. Proti tomu je třeba namítnout, že osvobození, které přinesl Kristus, je integrální: motivuje člověka k časnému nasazení právě proto, že smrtí vše nekončí.

MTK reaguje na „zmatenost současného člověka“, jež má tyto příčiny. Právě to ospravedlňuje název dokumentu: *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Na tyto otázky dává dokument odpověď, která spočívá v objasnění těch pravd katolické víry, jež se týkají „křesťanské naděje ve vzkříšení“ (jak je nazván vlastní corpus dokumentu), a v podtržení těch aspektů, které mohou dát odpověď na současné úzkosti.

Odstavec 460 podává krátké shrnutí toho, co je dále řečeno a co budeme nyní sledovat.

KRISTOVO VZKŘÍŠENÍ A NAŠE VZKŘÍŠENÍ

Od samého počátku církev věří, že Kristus zemřel a vstal z mrtvých, a že toto jeho vzkříšení se bude jednoho dne vztahovat na všechny zesnulé. Kristovo vzkříšení je příčinou tohoto budoucího vzkříšení zesnulých a také jeho modelem. Ti, kdo jsou křtem ponořeni v Krista, jsou již nyní účastni na jeho smrti a zmrtvýchvstání. Kristovo vzkříšení je tedy událost, jež tvoří církev – a vzkříšení zesnulých je završením tohoto společenství v plnosti života, i tělesné. Je to církevní událost. (462)

Víra ve „vzkříšení těla“ byla na XI. sněmu v Toledu r. 675 upřesněna tak, že se vztahuje na tělo, „v němž žijeme, subsistujeme a hýbáme se“, a to podle „vzoru, který je nám poskytnut v Kristu, jenž je naší hlavou“. Tím je řečeno jednak to, že se

víra ve vzkříšení těla týká zcela reálně právě toho tělo, jímž jsme. Vzkříšení nebude žádným tvořením těla nového. Tento realismus je zakotven ve zmrtvýchvstání Krista, který svou identitu prokazoval právě prostřednictvím tělesnosti. A podobně platí, že kdyby v našem vzkříšení nešlo o tatáž naše těla, pak by nevstali ti, kdo zemřeli. Na druhé straně je ale třeba dodat, že poukaz ke Kristus je i připuštěním, že toto naše tělo, formované duší, nabude vzkříšením novou podobu: bude formováno duchem (srov. 1 Kor 15,44). Identita zemřelého a vzkříšeného těla však není pouze odezřena z Krista: je zdůvodněna teologicky, z Boha. Přesněji: z identity Boha jako příčiny stvořených bytostí a Boha jako jejich cíle. (465–473)

Aktuální obtíž, na kterou MTK touto argumentací reaguje, je popsána v odst. 466: příliš fyzické popisy vzkříšení v minulosti vedou někdy v soudobé teologii k protikladné přílišné spiritualizaci.

KRISTOVA PARUSIE A NAŠE VZKŘÍŠENÍ

V Novém zákoně je vzkříšení zesnulých postaveno do vztahu k Ježíši Kristu nejenom z hlediska příčinné souvislosti, ale i z hlediska spojitosti časové: nastane „v jeho parusii“ (1 Kor 15,23), v jeho druhém, slavném příchodu. Tento příchod totiž nastolí kompletní společenství se vzkříšeným Kristem, což s sebou přinese i tělesné vzkříšení jednotlivců v rámci vzkříšení Kristova Těla, církve. Vzkříšení těl je událost církevní, dochází jím k definitivnímu doplnění počtu všech „spolusluţebníků“ (Zj 6,11). Parusie je událost, k níž dojde dle Nového zákona „v poslední den“ a toto jednoznačné časové určení je třeba vztahovat jak k časové posloupnosti tohoto viditelného světa, tak i k časové posloupnosti těch, kdo již zesnuli.

Aktuální obtíž, na kterou MTK touto argumentací reaguje, je popsána v odst. 475–478:

a) V soudobé teologii je rozšířena teze o vzkříšení ve smrti, která se snaží potlačit existenci separované duše jako nemístný pozůstatek platónského dualismu duše a těla a tvrdí, že zatímco mrtvola spočívá v hrobě, tělo je ve smrti již vzkříšeno. Z tohoto způsobu vyjadřování není zřejmé, že se eschatologickou tělesností opravdu míní toto tělo, v němž nyní žijeme.

b) Teze o vzkříšení ve smrti navíc tvrdí, že parusie je trvale se odehrávající událost setkání zemřelého s Pánem, k němuž dochází právě ve smrti. Nový zákon však spojuje parusii s konkrétní závěrečnou událostí dějin.

c) Teze o vzkříšení ve smrti chápe vzkříšení spíše jako individuální proces nežli jako církevní událost. Aby se předešlo tomuto nedostatku, spojuje se vzkříšení ve smrti s nečasovostí zesnulých: atemporalismus tvrdí, že po smrti již neexistuje žádná časová posloupnost, takže smrt jednotlivých lidí přichází jedna po druhé z hlediska tohoto našeho světa, avšak v bezčasovosti dochází ke kolektivnímu vzkříšení všech zasnulých. Nový zákon však jakousi časovou posloupnost zesnulých zřejmě připouští (Zj 6,9–11; 1 Sol 4,13–18). Lze ostatně jenom těžko hovořit o atemporalitě vzkříšení, neboť tělo je vždy spojeno s jistou časovostí – a právě proto se jistá časovost týká i duší blažených, které jsou ve společenství s opravdu tělesně vzkříšeným Kristem.

SPOLEČENSTVÍ S KRISTEM IHNED PO SMRTI PODLE NOVÉHO ZÁKONA (480–489)

Je-li vzkříšení těl spojeno s parusií, pak se klade otázka, co se děje se zesnulými mezi smrtí a vzkříšením. Tato otázka se kladla již prvním křesťanům, když v jejich společenství došlo k úmrtím. Věřící tehdy sáhli po odpovědi, kterou připravil již Starý zákon a která byla přítomná i u Ježíše Krista.

V archaické fázi víry Izraele byla otázka posmrtné existence řešena představou *šeolu*, místa protikladného nebi jako sídla živého Boha, místa, kde sídlí *refaim* – anonymní neindividuální masa stínů, která nechválí Boha, od něhož je oddělena.

Souběžně se začíná projevovat víra ve všemohoucnost Boha, který může vysvobodit z *šeolu*. Tak se připravovala idea vzkříšení z mrtvých, která zazněla již ve Starém zákoně a v době Ježíšově byla s výjimkou saduceů běžně přijímaná.

Šeol zde již nebyl společné místo pobytu mrtvých, nýbrž místo s částí vyhrazenou spravedlivým a s částí vyhrazenou bezbožným. Mrtví zde dostávají v počáteční forma zaslouženou odplatu.

V Novém zákoně je tato myšlenka podržena. Pozornost se věnuje zejména tomu, že křesťané jsou mezi smrtí a vzkříšením ve společenství s Ježíšem Kristem. Tak je tomu u Lukáše v evangeliu, kde Ježíš slibuje lotrovi bezprostřední soupřítomnost

v ráji, a ve Skutcích, kde Štěpán projevuje naději, že Ježíš ho bezprostředně po smrti vezme do svého společenství, u Jana v evangeliu, kde Ježíš vybízí k tomu, aby učedníci zůstávali v něm a v jeho vztahu k Otci, který je příbytkem, v němž jim připravuje místo, u Pavla, kde se naděje upíná k bytí s Kristem. Právě u Pavla je vidět, že intermediální stav je ve své přechodnosti žádoucí, ale hlavní naděje se upíná ke vzkříšení mrtvých.

SKUTEČNOST VZKŘÍŠENÍ V SOUČASNÉM TEOLOGICKÉM KONTEXTU (490–502)

Je tedy v novozákonní víře dvojí linie, z níž vyplývá i dvoufázová eschatologická naděje křesťanů: Mezi smrtí a koncem světa existuje určitý vědomý prvek člověka, který se nazývá „duše" (*psyché*) a který je již adresátem odplaty. Při Pánově parusii, k níž dojde na konci dějin, se uskuteční vzkříšení těch, kdo jsou Kristovi. Tehdy začne věčné oslavení celého, již vzkříšeného člověka. Přežívání vědomím vybavené duše předcházející vzkříšení zaručuje kontinuitu mezi člověkem, který žil a který vstane z mrtvých, neboť díky této duši konkrétní člověk nikdy neupadá do totální neexistence.

Dokument MTK pak ukazuje, že v tradici byla dvoufázová eschatologie až na drobné výjimky běžná, a charakterizuje argumenty, které pak teologie 20. století používala, když se obracela k eschatologii jednofázové. Ta je pokládána za aktuální obtíž, na kterou MTK svou argumentací reaguje. Na počátku stála teze evangelické teologie o totální smrti a o vzkříšení a konci časů jako stvoření z ničeho. Protože se nejevilo jasné, jak by se mohlo jednat o identického člověka, byla vypracována teze o vzkříšení ve smrti, aby neexistoval žádný prostor neidentity mezi smrtí a vzkříšením. Tato teze byla posilována aplikací tzv. helenizace křesťanství na eschatologii, tj. tvrzením, že bible zná pouze vzkříšení, zatímco nesmrtelnost duše je nemístně převzata z řecké filosofie (na což MTK odpovídá v evidentní shodě s knihou Josepha Ratzingera: odst. 500–502).

ČLOVĚK POVOLANÝ KE VZKŘÍŠENÍ (503–512)

Člověk ve spontánní a elementární zkušenosti vnímá sebe sama jako odlišného od ostatních pozemských tvorů, jim nadřazeného. Shledává v sobě vrozené tíhnutí ke

štěstí, odmítnutí totálního zničení vlastní osoby ve smrti, schopnost dospívat v poznání a lásce k Bohu. To vše jej vede k závěru, že není jenom hmota a že je mu vlastní duchovní a nesmrtelná duše. Křesťanská antropologie říká, že stvořitelem každé takové duše je Bůh. Hovoří i o jednotě duše a těla, avšak v takové „dualitě" (Pospíšil v předmluvě navrhuje, aby se mluvilo spíše o polaritě), že se mohou ve smrti oddělit takovým způsobem, že duchovní a nesmrtelná duše existuje a přežívá odděleně.

Tato antropologie je tak cestou k eschatologii dvou stádií. V ní platí, že stav přežívání duše není definitivní ani ontologicky nejvyšší, nýbrž přechodný, zaměřený ke vzkříšení. V křesťanské tradici byla oddělená duše chápána jako „část člověka", jež si žádá doplnění ve vzkříšení těla, které má ovládat. Biblickou oporu má tato „antropologie duší" v knize Moudrosti a zejména v Mt 10,28: „A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo – duši zabít nemohou. Spíše se bojte toho, který může zahubit v pekle duši i tělo." Kongregace pro nauku víry tento text vyložila takto: „Církev tvrdí, že po smrti pokračuje a přežívá určitý duchovní prvek vybavený vědomím a vůlí, takže v něm subsistuje totéž lidské ‚já', přičemž kompletně schází jeho tělo."

Otázka, v jakém smyslu je odloučená duše identická s „já" zemřelé osoby, je ilustrována diskusí s pozicí sv. Tomáše, který tuto identitu popřel. Dokument mu dává za pravdu v tom smyslu, že lidská duše není celý člověk a právě v tomto smyslu oddělená duše není „já". Dokladem potřeby dosáhnout celistvost „já" je tíhnutí oddělené duše k tělu a tak ke vzkříšení. V jiném smyslu ale platí, že v oddělené duši subsistuje (trvá) „totéž lidské já": právě proto, že je zde kontinuita identity vědomého subjektu, kontinuita osobních úkonů intelektu a vůle.

Vedle toho církev – jmenovitě Benedikt XII. v bule *Benedictus Deus* – o oddělených duších, které jsou dokonale očištěny, učí, že ihned po smrti a před vzkříšením svých těl a posledním soudem „viděly a vidí Boží esenci intuitivním patřením, a nadto tváří v tvář bez toho, že by vzhledem k viděnému bylo zapotřebí zprostředkování nějakého tvora, neboť Boží esence se jim jeví bezprostředně, odhaleně, jasně a zřejmě; ti, kdo takto vidí, plně okoušejí tutéž Boží esenci, a tak, v síle tohoto patření a okoušení, duše těch, kdo jsou již mrtví, mají věčný život a pokoj" (511, 492 – pozn.).

MTK doplňuje (511): „Tato blaženost je sama v sobě dokonalá a neexistuje nic, co by ji specificky převyšovalo. Samotné slavné proměnění těla při vzkříšení je efektem blaženého patření vzhledem k tělu. Právě v tomto smyslu Pavel hovoří o duchovním těle (srov. 1 Kor 15,44), tedy o těle, které je utvořeno vlivem ‚ducha', nikoli pouze vlivem duše („psychické tělo').“

Jestliže je ale blaženost duší patřících na Boha dokonalá a podoba vzkříšeného těla je důsledkem blaženého patření duše, co vlastně vzkříšení těl – kromě spojení duše s tělem – přidává? MTK v odpověď poukazuje (stejně jako Ratzinger) na „ekleziální aspekt“: všichni bratři dospějí k naplnění, a na aspekt kosmologický: celé stvoření bude podřízeno Kristu a vysvobozeno z poroby porušení.

Aktuální obtíž, na kterou MTK touto dlouhou argumentací reaguje, je krátce popsána v odst. 504–505: antropologie duality duše a těla bývá obviňována z platónského dualismu.

KŘESŤANSKÁ SMRT (513–525)

Až nyní přistupuje MTK k tomu, jak křesťanství rozumí smrti.

Předně je zřejmé, že je smrt čímsi negativním. Člověk k ní má odpor, je jí zneklidněn, bojí se. Je to v pořádku, vždyť „smrt člověka vnitřně roztrhuje“ a více než to: smrt zasahuje lidskou osobu, jež je podstatnou jednotou duše a těla. Protipřirozenost smrti člověk zakouší právem: tímto pocitem se projevuje skutečnost, že „v řádu dějin existuje smrt proti Boží vůli (srov. Mdr 1,13–14; 2,23–24), poněvadž platí, že tělesné smrti ‚by byl člověk ušetřen, kdyby nezhřešil' (GS 18)“. Strach a zármutek ze smrti vlastní i druhých měl proto i Ježíš, svědčil o něm Pavel. Patří ke křesťanskému postoji ke smrti.

Přesto patří k lidskému a křesťanskému postoji i schopnost odpor k smrti překonat. Ukazuje se to např. u těch, kdo obětují svůj život. Tato lidská schopnost je v křesťanství posílena. Kristus na sebe vzal strach a překonal jej v poslušnosti k Otcově vůli, a tak „vysvobodil všechny ty, kdo byli po celý život drženi v otroctví strachu před smrtí“ (Žid 2,15). Smrt se totiž stala cestou k plnému společenství s Kristem a jeho Otcem. Protože je toto společenství něco „mnohem, mnohem lepšího“ (Flp 1,23) než přítomný život, který je ve srovnání s tím pouhým

vyhnanstvím „daleko od Pána“ (2 Kor 5,6), jeví se smrt jako cesta „do domova k Pánu“ (2 Kor 5,8).

Smrt tedy budí právem odpor, avšak ve víře a naději ji lze přijmout jako podmínku budoucího slavného vzkříšení a jako cestu k němu. Bolest a nemoc, které umírání často provázejí, pak lze přijmout jako podíl na utrpení Kristově, utrpení, jež ústí do společenství slávy Kristova vzkříšení a do trvalého bytí s Otcem. Tak lze přijímat smrt a útrapy vlastní i druhých lidí, zejména blízkých.

Pozitivní aspekt smrti je v Novém zákoně definován jako „smrt ve spojení s Pánem“ (srov. Zj 14,13). Předchozí život se pak jeví jako příprava: „jejich skutky jdou s nimi“ (ibid). Jde zejména o ty skutky, v nichž došlo ke svátostnému ponoření v Krista, v jeho smrt a vzkříšení (křest, eucharistie). Vedle toho je však možná i smrt bez spojení s Pánem, která vede ke druhé smrti (Zj 20,14), k maximálnímu oddělení člověka od Boha.

Z křesťanského pojetí smrti vyplývá i úcta projevovaná ostatkům zesnulých, která vedle obecné lidské motivace získává své zdůvodnění i vírou ve vzkříšení těl. Hovoří se proto o „ukládání“ těla „ke spánku“. MTK pak ještě krátce zmiňuje otázku kremace.

ŽIVOUCÍ SPOLEČENSTVÍ VŠECH ÚDŮ KRISTOVY CÍRKVE

Tato kapitolka je věnována eklesiálnímu rozměru křesťanské eschatologie. Traktát *De novissimis* byl výrazně individualistický a Druhý vatikánský koncil, veden patristickou obrodou, položil značný důraz na církevnost posledních věcí.

Hned na začátku je naznačeno, se míní společenství mezi těmi, kdo žijí ke smrti, a těmi, kdo již smrtí prošli do života. Pouta lásky v Kristu se smrtí nepřerušují, spojení trvá a projevuje se různými formami modlitby. To se specifikuje na pozemské liturgii jako účasti na liturgii nebeské, na přímluvách Kristových a jeho svatých za ty, kdo ještě žijí na zemi, na prosbách o to, aby nám svatí vyprošovali pomoc od Boha skrze jeho Syna Ježíše Krista, jediného Spasitele a Vykupitele.

Následuje upřesnění záporného postoje církve k praxi vyvolávání duchů, spiritismu a okultismu. To je zamítáno samo o sobě i jako případná forma úcty ke svatým.

A konečně je řeč o duších zesnulých, které ještě o smrti potřebují očišťování. Církev se za ně vždy přimlouvala, přinášela za ně eucharistickou oběť, konala v jejich prospěch skutky milosrdenství a pokání, protože věří, že jim tak může z Božího milosrdenství reálně pomoci.

OČIŠŤOVÁNÍ DUŠE U PŘÍLEŽITOSTI SETKÁNÍ S OSLAVENÝM KRISTEM

Na tomto místě nabývá dokument MTK jakési zvláštní naléhavosti. Je také zcela jasný, takže si stačí prostě jenom přečíst odst. 537–538, 540–541.

NEOPAKOVATELNOST A JEDINEČNOST LIDSKÉHO ŽIVOTA. PROBLEMATIKA REINKARNACE

V této kapitole se MTK vrací k aktuálním otázkám eschatologie. Poukazuje na to, jak se na světě rozšiřuje reinkarnační koncepce, názor, že lidská duše po smrti přijímá jiné tělo a tímto způsobem se opět vtěluje. Rozšíření je hypoteticky zdůvodněno reakcí na materialismus. V odst. 545–549 je nauka o reinkarnaci popsána blíže. V odst. 550–553 je pak dána odpověď víry: ne dualismu – ano dualitě, ne autoredemptorní soteriologii – ano heteroredemptorní soteriologii (Kristus, církev, svátosti, milost), ne opakování – ano jedinečnosti.

VELKOLEPOST BOŽÍHO ZÁMĚRU A ZÁVAŽNOST LIDSKÉHO ŽIVOTA

Jedinečnost a neopakovatelnost lidského života posiluje vědomí jeho závažnosti a zodpovědnosti, kterou za něj člověk nese. To je ještě zřejmější z pohledu na Boží záměr s člověkem: odst. 555–561 a z důsledků, které má jejich odmítnutí: odst. 562. Naše rozhodnutí mají věčné důsledky: odst. 563. Obtíže nauky o pekle musí vést k prozíravé střízlivosti v předkládání této nauky: odst. 564. Krátkost života: využívání času, odkládání hříchu, směřování k Ježíši Kristu: odst. 565.

LEX ORANDI – LEX CREDENDI (566–572)

Náhled do pohřební liturgie

6. DODATEK: Mezinárodní teologická komise. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*

Dokument Mezinárodní teologické komise *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné* byl vydán se souhlasem kard. Williama Levady, prefekta Kongregace pro nauku víry a tudíž i předsedy uvedené komise, r. 2007 – poté, co jej 19. ledna téhož roku obvyklým způsobem schválil Benedikt XVI.[77] Nutno dodat, že papež ještě jako kard. Joseph Ratzinger stál u toho, když bylo téma „naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné" MTK předloženo a když byla sestavena subkomise, která se věnovala přípravě dokumentu, jenž byl následně r. 2005 a 2006 diskutován v plénu. Není proto bez zajímavosti, že Ratzinger ve své knize *Eschatologie* toto téma vůbec nepojednal. Ba co více, když mu bylo r. 1984 v knižním rozhovoru *Rapporto sulla fede* předloženo téma dětí, které zemřely bez křtu a tedy poskvrněny dědičným hříchem, odvětil, že se limbus nikdy nestal definovanou pravdou víry, nýbrž pouze teologickou hypotézou, kterou by on sám opustil (aniž by tím ovšem opustil pravdu, které měla tato teorie sloužit, tj. zásadní význam křtu).[78] Dokument MTK argumentuje ve stejné linii.4

PROBLEMATIKA

Jeho název vyjadřuje přiléhavě i pojednávané téma: komise zkoumala otázku, jakou naději mohou křesťané chovat ve spásu dětí, které zemřely bez přijetí křtu. Skutečnost, že je tato otázka pro nás problém, souvisí s tím, že se k ní Nový zákon přímo nevyjadřuje a mezi texty, s jejichž pomocí ji lze poněkud objasnit, se zdá být značné napětí: 1. Na jedné straně stojí jasné učení a) o hříšnosti všech lidských

[77] MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*. Praha: Krystal OP, s.r.o., 2008.

[78] RATZINGER, Joseph. *O víře dnes: rozhovor s Vittoriem Messorim*. Praha: Zvon, 1994, s. 123: „Limbus se nikdy nestal článkem víry. Já osobně – a teď více než kdy dosud mluvím jako teolog, a ne jako prefekt Kongregace pro nauku víry – bych tento pojem nechal padnout, neboť byl vždy jen teologickou hypotézou. Jednalo se o podružnou tezi, která sloužila pravdě, jež je pro víru absolutně primární: důležitost křtu. Abychom to řekli slovy Ježíše, pronesenými k Nikodemovi: ‚Amen, amen, pravím ti: Jestliže se nenarodí někdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království' (Jan 3,5). Pojmu ‚limbus' by bylo možné se v případě nutnosti klidně vzdát (ostatně titíž teologové, kteří ho hájí, současně potvrzují, že rodiče mohou zabránit odchodu duší svých dětí do limbu vzbuzením touhy po jejich křtu a modlitbou), nelze se však vzdát toho, co s ním souvisí. Křest nebyl pro víru nikdy něčím vedlejším, není vedlejším ani nyní a nikdy též vedlejším nebude."

bytostí, tedy o skutečnosti, že od Adama se lidé rodí v hříchu a jsou proto zaměřeni ke smrti, b) a o tom, že k dosažení spásy je třeba ze strany příslušné osoby jednak víry v Ježíše Krista, jednak přijetí křtu, který vysluhuje církev, 2. na druhé straně pak stojí neméně jasné učení a) o tom, že Bůh chce spasit každého člověka prostřednictvím vítězství Ježíše Krista nad hříchem a smrtí, b) o tom, že křesťanská naděje doufá právě v to, že Bůh, Spasitel celého lidstva, přivede všechny k účasti na své slávě, takže všichni budou žít spolu s Kristem, c) a o tom, že církev má konat „modlitby prosebné, přímluvné i děkovné za všechny lidi" ve víře, že Boží moci není nic nemožné, a v naději, že celé stvoření bude mít účast na Boží slávě.

Na pozadí těchto biblických nauk se otevírá otázka, jakou naději mohou křesťané chovat ve spásu lidí, jejichž život byl zatížen dědičným hříchem i osobními zlými skutky a kteří v Ježíše Krista neuvěřili a ve svátostech se k němu nepřimkli. V případě malých zemřelých dětí, o kterých je zde řeč, je tato otázka dále specifikována tím, že sice objektivně zesnuly ve stavu dědičného hříchu, bez víry a bez svátostí, zároveň však ještě zjevně nenabyly takové zralosti rozumu a vůle, aby u nich bylo možno pokládat nevíru a nepřijetí svátostí za osobní hřích.

AKTUALITA

Aktualitu tohoto tématu lze nahlížet ze dvou zorných úhlů: z hlediska pastoračního a z hlediska teologického.

Hledisko pastorační zahrnuje tři aspekty: 1. V důsledku metody oplodnění *in vitro*, potratové praxe a vlivu rodičů zasažených kulturním relativismem a náboženským pluralismem vzrůstá počet dětí, které umírají bez přijetí křtu. 2. Věřící rodiče, jejichž dítě zemřelo bez přijetí křtu a kteří nemají jistotu ohledně jeho spásy, zakoušejí velkou bolest a někdy i pocit viny.[79] 3. Věřící mají stále větší obtíže přijmout jako spravedlivého a milosrdného Boha, který by z věčné blaženosti vylučoval děti (ať už křesťanů nebo jiných rodičů), které se nedopustily osobních hříchů.

[79] Na okraj možno připomenout, co dokument neuvádí, totiž fakt, že si nyní katoličtí rodiče díky vývoji lékařských věd a magisteria mnohem lépe nežli v dřívějších dobách uvědomují, že je jejich dítě osobou již od početí a že je tedy třeba klást otázku jeho spásy i v případě, že zemřelo ještě před porodem. Nejde tedy jenom o nepokřtěné novorozence a malé děti, nýbrž i o nenarozený plod.

Hledisko teologické navazuje na tento poslední aspekt. Autoři dokumentu konstatovali, že se dosavadní teologická hypotéza řešící otázku spásy dětí zemřelých bez křtu a ve stavu dědičného hříchu, tradičně shrnutá v pojem *limbus puerorum*, začala rozcházet s tím, jak se vyvíjel *sensus fidelium*. Také magisterium, které se v této věci vždy vyjadřovalo dosti opatrně, se vyslovovalo otevřeněji ve prospěch možnosti jejich spásy. Proto autoři formulovali domněnku, „že Duch svatý podle všeho v tomto historickém okamžiku církev přivádí k novému promýšlení tohoto obzvláště choulostivého tématu“ (č. 70).

Obě hlediska, pastorační i teologické, tedy činí otázku naděje ve spásu dětí, které zemřely bez přijetí křtu, aktuální a naléhavou.

STRUKTURA

Autoři při jejím řešení učinili tři kroky, jimž odpovídá struktura dokumentu: Nejprve v první kapitole předložili její dějiny, přičemž si všímali i problémů hermeneutické povahy. Poté stanovili ve druhé kapitole pět teologických principů, v jejichž světle musí být ono téma promýšleno. A nakonec ve třetí kapitole formulovali důvody, pro něž lze chovat „modlící se naději“ ve spásu zemřelých nepokřtěných dětí. Následující výklad však bude pro stručnost tomuto postupu odpovídat pouze přibližně a postihne spíše nosné linie textu.

DĚJINY

Dějiny studované otázky jsou neobyčejně zajímavé. Pozoruhodná je i hermeneutická akribie (až akrobacie), s níž k nim MTK přistoupila, zejména tam, kde se k věci vyjadřovalo magisterium. Jeho výroky jsou vždy vykládány tak, aby bylo zřejmé, že v zásadě neodporují tomu novému, co chce komise předložit.

Pro latinskou tradici byl ve věci spásy nepokřtěných zemřelých dětí rozhodující sv. Augustin (zejména jeho spis *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*). Pelagius, vůči němuž se Augustin vymezoval, popíral, že se Adamův hřích přenáší na všechny jeho potomky, a pohlížel na právě narozené děti jako na nevinné bytosti. Učil proto, že mohou dojít spásy, aniž by byly pokřtěny, a sliboval jim vstup do věčného života, který však odlišoval od Božího království.

Činil tak na pozadí výroku „nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího“ (Jan 3,5). Augustin proti tomu postavil tvrzení, že děti, které umírají nepokřtěné, jsou vydány peklu. Opíral se přitom o týž evangelní výrok, který četl ve světle skutečnosti, že ačkoli se tyto děti ještě neprovinily žádným osobním hříchem, mají dle Řím 5,12 (v překladu, který měl Augustin k dispozici) hřích „v Adamovi“, který se mezi lidmi předává prostřednictvím plození. Jak jinak si vysvětlit liturgickou praxi církve, která přivádí děti útlého věku ke křestnímu prameni? A jak jinak nevyprázdnit víru v Ježíše Krista, jediného Prostředníka, jehož všichni bez výjimky potřebují jako svého Spasitele, který je vysvobodí z hříchu zděděného od Adama, ať již byl následně potvrzen hříchy osobními či nikoli? Přitom jediným způsobem, jak být ponořen v Krista, je křest. Ti, kdo nejsou pokřtěni, nemohou vstoupit do Božího království. V den soudu budou proto odsouzeni do pekla: vždyť „ten, kdo není s Kristem, může být jedině s ďáblem“. To se týká i malých nepokřtěných dětí, neboť ani pro ně „nezůstalo žádné prostřední místo“ mezi rájem a peklem. Protože se však neprovinily aktivně žádným hříchem a nenesou žádnou osobní odpovědnost, budou dle Augustina vystaveny pouze tomu „nejmírnějšímu trestu“ (*mitissima poena*). Bůh se tím, že je připojil k „mase“ určené k zavržení, nedopouští žádné nespravedlnosti – vždyť na jeho vyvolení nemá nikdo právo, je ryzí milostí. Proč však jsou někteří nádobami milosti a jiní zase nádobami hněvu, to nedokázal Augustin dle vlastních slov uspokojivě vysvětlit.

Jeho autorita byla na Západě tak velká, že jeho mínění v dané záležitosti převzali další latinští Otcové, stalo se referenčním bodem i pro následující teology a dlouhodobě ovlivnilo i zbožnost a praxi církve, která se za takové děti nemodlila a nepohřbívala je do posvěcené půdy. Středověká teologie však od 12. století, jmenovitě od Petra Abaelarda, podtrhovala Boží dobrotivost a interpretovala Augustinovo učení o *mitissima poena* tak, že se jedná o vyloučení z blaženého patření na Boha (*carentia visionis*), a to bez naděje, že by tato odměna mohla být někdy obdržena, avšak bez dalších trestů. Nepokřtěným dětem se tak vyhrazoval podstatně odlišný úděl od blaženosti svatých v nebi, ale také částečně odlišný od zavržených, k nimž však byly přiřazovány. Uvnitř pekelných trestů se totiž rozlišovala smyslová muka spojená se smrtelnými hříchy a bezbolestné (u Tomáše

Akvinského a Dunse Scota dokonce přirozeně blažené) vyloučení z nadpřirozeně blaženého patření na Boha ve spojitosti s hříchem prvotním. Právě na přelomu dvanáctého a třináctého století se objevil výraz *limbus puerorum*, čímž se mínil „okraj“ pekla, na němž jsou umístěny děti, které zemřely bez křtu. Pod tímto názvem je daná nauka známa dnes.

Dokument podotýká, že teorie limbu, přestože nenachází žádnou výslovnou oporu ve Zjevení a přestože nebyla nikdy dogmatizována, patřila ke společnému učení církve od středověku až do poloviny 20. století. Tehdy se nicméně začaly v teologii objevovat snahy o nové uchopení celého tématu. Přemýšlelo se o schopnostech dítěte přijmout Boží milost, o možnosti mimosvátostného připodobnění Kristu, o mateřské mediaci církve, o zaměření všech lidských bytostí ke Kristu a o absolutní zdarmadanosti milosti. Návrh, aby II. vatikánský koncil kodifikoval tezi o *limbus puerorum*, nebyl přijat. Ve skutečnosti koncil na otázku údělu nepokřtěných dětí přímo neodpověděl. Opakovaně však připomněl univerzální spasitelskou vůli Boží (LG, č. 15–16; NA, č. 1; DH, č. 11; AG, č. 7) a uvedl i to, že každá lidská bytost je zvána ke společenství s Bohem „již od svého vzniku“ (GS, č. 19). *Gaudium et spes* důrazně prohlašuje, že jedině v tajemství vtěleného Slova se objasňuje tajemství člověka: „Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být také přesvědčeni, že Duch svatý dává všem možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství“ (GS, č. 22). Odtud se otevírá i cesta k novému uchopení otázky spásy dětí, které zemřely, aniž by přijaly křest.

PRINCIPY VÍRY A HERMENEUTICKÁ KRITÉRIA

Dějiny tedy ukazují, že od 4. století až do poloviny 20. století bylo toto téma řešeno hypotézou, podle níž ony děti přicházejí v důsledku dědičného hříchu do pekla, kde však trpí nejmírnější trest vyloučení z blaženého patření na Boha.[80] Takové bylo dlouhodobé společné učení církve. Autoři dokumentu však zdůrazňují, že žádné teologické mínění, byť by bylo rozšířeno jakkoli dlouho, není identické s vírou

[80] Na okraj: stojí za úvahu, zda tato *mitissima poena* – bezbolestné či dokonce přirozeně blažené vyloučení z patření na Boha a ušetření smyslových muk – není ve skutečnosti zdaleka nejtěžší trest, jaký si lze představit.

církve. „Z toho tedy vyplývá, že vedle teorie limbu, která zůstává možným teologickým míněním, mohou existovat i jiné způsoby, jak harmonizovat principy víry, které mají základ v Písmu“ (č. 41). A vývoj teologie od poloviny 20. století i vyvíjející se *sensus fidelium* přiměl MTK k tomu, aby se o nalezení takové jiné a nové „smíření principů víry“ pokusila. Dokument tyto principy víry, které mají svůj základ v Písmu a v jejichž

světle je daná otázka řešena, podrobně charakterizuje ve třetí kapitole. Zde je pouze vyjmenujeme: univerzální spasitelská vůle Boží uskutečněná skrze jedinou mediaci Ježíše Krista v Duchu svatém; univerzalita hříchu a univerzální potřebnost spasení; nezbytnost církve; nezbytnost svátostného křtu; naděje v univerzální spásu a modlitba za ní.

Tyto principy jsou církvi dány od počátku. V posledních desetiletích však dochází ke změně paradigmatu v tom, jak jsou tyto neměnné principy interpretovány. Po dlouhá staletí byla jedinečnost a univerzalita spasitelské mediace Ježíše Krista a nezbytnost milosti k tomu, aby člověk mohl vstoupit do Božího království a dospět k blaženému patření, interpretována prizmatem striktně chápané nezbytnosti křtu. Od poloviny 20. století je však zřejmé, že je třeba naopak prizmatem oněch zásadních principů interpretovat nezbytnost křtu a respektovat tak hierarchii pravd víry (UR, č. 11), podle níž prvenství náleží nezbytnosti univerzálního spásonosného působení Boha skrze Ježíše Krista v Duchu svatém, zatímco „nezbytnost křtu ze strany lidské bytosti“ je vzhledem k ní „nezbytností druhého řádu“ (č. 10).[81] Jde o klíčové hermeneutické kritérium dokumentu.

[81] „Zvolíme-li metodologický princip, podle něhož to, co je méně známo, by mělo být studováno ve světle toho, co je známo více, pak se zdá, že výchozím bodem bádání o údělu těchto dětí by měla být univerzální spasitelská vůle Boží, Kristova mediace a dar Ducha svatého, a následně také posouzení schopností dětí, které přijímají křest a jsou spaseny prostřednictvím působení církve v Kristově jménu“ (č. 41). „… o spáse těch, kdo umírají bez křtu, toho Boží slovo říká málo nebo spíše nic. Je tudíž nutné interpretovat zdrženlivost Písma svatého ve světle těch textů, které pojednávají o univerzálním záměru spásy a o cestách spásy“ (č. 4). „… při teologickém promýšlení tématiky spásy dětí, které umírají bez křtu, má církev respektovat hierarchii pravd víry, a proto začíná tím, že znovu jasně stvrzuje primát Krista a jeho milosti, který má vrch nad Adamem a hříchem. Kristus ve své existenci pro nás a ve vykupitelské moci své oběti zemřel a vstal z mrtvých pro všechny. Celým svým životem i svým učením zjevil otcovství Boha a jeho univerzální lásku. Jestliže nezbytnost křtu vzhledem ke spáse je učení *de fide*, pak je ale také třeba interpretovat tradici a dokumenty magisteria, které tuto nezbytnost stvrdily“ (č. 7). „… je třeba objasnit, o jaký druh ‚nezbytnosti‘ se v případě svátosti křtu vlastně jedná, abychom vyloučili mylné interpretace. Pro definitivní dosažení spásy platí, že nezbytnost křtu ze strany lidské bytosti je nezbytností druhého řádu vzhledem k absolutní nezbytnosti spásonosného působení Boha skrze Ježíše Krista. Svátostný křest je nezbytný jakožto řádný

Implicitně totiž obsahuje kritiku teorie limbu, jež je v třetí kapitole dokumentu označena „za překonanou záležitost“ (č. 95): „Písmo svaté uvádí do vztahu ke Kristu celé lidstvo bez výjimek. Jedním z hlavních slabých bodů tradiční teorie limbu je to, že se nevyjasňuje, zda tyto duše mají nebo nemají nějaký vztah ke Kristu. Zdá se, že v této teorii schází christocentrický pohled. […] Je pravda, že Písmo svaté vypovídá o naší solidaritě v hříchu s Adamem, to je však jen pozadí, na němž se vyjímá naše spasitelná solidarita s Kristem. […] 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. […] Přejeme si podtrhnout, že solidarita lidstva s Kristem, nebo přesněji solidarita Krista s lidstvem, musí mít vrch nad solidaritou s Adamem. Právě z tohoto hlediska je třeba přistupovat k tématu údělu dětí, které umírají bez křtu“ (č. 90–91).[82]

Tak zazněl klíčový výrok, v jehož světle řeší MTK otázku spásy nepokřtěných zemřelých dětí: „solidarita Krista s lidstvem musí mít vrch nad solidaritou s Adamem“. Koncil v *Gaudium et spes* (č. 22) připomněl, že „svým vtělením se Boží Syn určitým způsobem sjednotil s každou lidskou bytostí“. Neexistuje tudíž nikdo, koho by se nedotýkalo tajemství vtěleného Slova.[83] Všichni jsou v Kristu stvořeni a všichni jsou v něm objektivně vykoupeni. Tuto objektivní spásu, solidaritu Krista s lidstvem a tudíž i přístup k patření na Boha, je třeba si subjektivně přivlastnit solidaritou člověka s Kristem, což se podle tradiční pozice uskutečňuje svobodným rozhodnutím pro víru v Krista a prostřednictvím křtu, který u dospělých může

---

prostředek, díky němuž má lidská bytost účast na blahodárných účincích Ježíšovy smrti a jeho vzkříšení“ (č. 10).

[82] „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 naší solidaritu s Kristem, přesněji solidaritu Krista s námi“ (č. 93).

[83] „… existuje dvojí nezasloužené obdarování, které nás volá k existenci a zároveň povolává k věčnému životu. Navzdory tomu, že lze přemýšlet o čistě přirozeném řádu, ve skutečnosti žádná lidská existence není prožívána pouze na čistě přirozené rovině. Od prvního okamžiku, v němž se započíná každý lidský život, jsou pro nás otevřeny cesty milosti. Všichni se rodí s oním lidstvím, které přijal Kristus, a proto všichni v každém okamžiku své lidské existence žijí v určitém vztahu k němu, a to ve více či méně explicitní formě (srov. LG, č. 16) a na různých stupních přilnutí k němu. V takovém řádu jsou možná dvě vyústění lidské existence: buď patření na Boha, nebo peklo (srov. GS, č. 22)“ (č. 95).

proběhnout prostřednictvím obřadu (*in re*) anebo prostřednictvím přání křtu (*in voto*). U dětí však byla tato dvojí cesta dlouho redukována pouze na křest svátostný, a to s předpokladem, že jim schází schopnost osobního svobodného rozhodnutí pro Krista.

„Předpokládaná nemožnost křtu *in voto* v případě malých dětí představuje klíčový prvek celé problematiky. V poslední době se podnikla celá řada pokusů o vyhodnocení určitého *votum* v případě nepokřtěného dítěte. Mohlo by se jednat o *votum* vyjádřené ve jménu dítěte ze strany jeho rodičů či ze strany církve, anebo případně o *votum*, které nějakým způsobem učiní samo dítě“ (č. 94).

Ačkoli dokument tuto druhou cestu nevylučuje, očividně pokládá za nosnější *votum* vyjádřené v modlitbě církve. V něm se totiž projevuje objektivní solidarita Krista s lidstvem skrze církev a univerzální spasitelská vůle Boží:

„„Kristus zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být také přesvědčeni, že Duch svatý dává všem možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství‘ (GS, č. 22). […] Bůh od nás nežádá to, co je pro nás nemožné. Zároveň platí, že Boží moc není omezena na svátosti: ‚Bůh neomezuje svou moc na svátosti, a účinek svátostí může udělit i bez svátostí‘ [Tomáš Akvinský]. Bůh tudíž může udělit milost křtu, aniž by bylo vykonáno svátostné znamení. […] Nutnost svátosti není absolutní. Absolutní nezbytností je pro člověka Prasvátost, jíž je sám Kristus. Spása k nám přichází od něj, a proto určitým způsobem skrze církev. […] Jelikož všichni žijí v určitém vztahu ke Kristu (srov. GS, č. 22) a jelikož církev je Kristovo tělo, vyplývá z toho, že v každém okamžiku všichni žijí v nějaké podobě ve vztahu k církvi. […] Církev je skutečně univerzální svátostí spásy (srov. LG, č. 48; srov. č. 1 a 9). Spása je sociální záležitostí (srov. GS, č. 12) a církev již okouší život milosti ve společenství svatých, k němuž jsou všichni povoláni, a proto do modlitby, především eucharistické, zahrnuje každou osobu v jakémkoli stádiu jejího života. Církev zahrnuje do své modlitby také dospělé zemřelé nekřesťany i děti, které umírají bez křtu. […] Když je dítě křtěno, nemůže osobně vykonat vyznání víry. V daném okamžiku jsou to především společně rodiče a církev, kdo svátostnému úkonu dávají rámec víry. Augustin učí, že ke křtu dítě předkládá církev. Církev vyznává

svou víru a mocně se přimlouvá za dítě, přičemž dělá onen úkon víry, jehož dítě ještě není schopno. Znovu se ukazuje, že do hry vstupují svazky společenství, a to jak přirozeného tak nadpřirozeného. Za nepokřtěné dítě, které není schopno vykonat *votum baptismi*, se v síle stejných svazků zřejmě může církev rovněž přimlouvat a v jeho jménu vyjádřit *votum baptismi*, které je před Bohem účinné. A církev opravdu takovéto *votum* v liturgii vyjadřuje, z lásky vůči všem, obnovované při každém slavení eucharistie. Ježíš učil: ‚Jestliže se někdo nenarodí z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království' (Jan 3,5). Z toho je nám zřejmé, že svátostný křest je nezbytný. Na jiném místě Ježíš říká: ‚Když nebudete jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život' (Jan 6,53). Z toho vyplývá nezbytnost eucharistie, která je se křtem úzce spjata. Nicméně stejně jako nás tento druhý text nepřivádí k tvrzení, že ten, kdo nepřijal svátost eucharistie, nemůže dojít spasení, tak by se také z prvního textu nemělo vyvozovat, že ten, kdo nepřijal svátost křtu, nemůže být spasen. Měli bychom ale dospět k závěru, že nikdo není spasen bez nějakého vztahu ke křtu a k eucharistii, tedy k církvi, která je uvedenými svátostmi definována. Spasení má v každém případě nějaký vztah ke křtu, k eucharistii a k církvi. Princip, podle něhož ‚mimo církev není spasení', znamená, že není spasení, které by nemělo původ v Kristu a které by svou vlastní povahou nebylo církevní. Analogicky učení Písma svatého, že bez víry není možné líbit se Bohu (srov. Žid 11,6), odkazuje na implicitní roli církve, která je společenstvím víry, v díle spasení. Tato úloha církve se jasně odhaluje zejména v její liturgii, neboť církev se modlí a prosí za všechny, a to včetně dětí, které umírají nepokřtěné" (č. 81, 82, 96, 98–99).

Jinak řečeno: Ve křtu malých dětí Kristus projevuje svou solidaritu s člověkem a zároveň prostřednictvím modlitby svého Těla, církve, též zástupně vyjadřuje touhu tohoto člověka, který ještě není sám schopen rozhodnutí, po solidaritě s Kristem. Obdobně by tomu mohlo a mělo být v případě dětí, které zemřely, aniž by byly pokřtěny. Také s nimi se Kristus sjednotil a také za ně vyjadřuje v Duchu svatém prostřednictvím modlitby svého Těla, církve, onu touhu po Trojjediném, jež je podstatou křestního *vota*. Tím je učiněno zadost nezbytnosti křtu pro spásu. Povšimněme si, že zde dokument argumentuje principy *communio sanctorum a lex*

orandi – lex credendi. Církev si spolu se svým Pánem přeje spásu všech a za ni se po staletí modlí. Nyní je přiváděna k vědomí, že do počtu „všech“ jsou zahrnuty i děti, které zemřely bez přijetí křtu. A tak, zatímco se v liturgii nenachází žádná zmínka o limbu, od r. 1970 naproti tomu existuje v *Římském misálu* pohřební mše svatá za nepokřtěné děti, jejichž rodiče si přáli přinést je ke křtu, a kromě toho se církev stále modlí, aby se nikdo neztratil, v naději, že všichni lidé dojdou spásy.

To vše vyjadřuje *Katechismus katolické církve* (č. 1261) slovy: „Co se týká dětí, které zemřely bez křtu, církev nemůže dělat nic jiného, než je svěřit Božímu milosrdenství, jak to také dělá při pohřebních obřadech za ně. Velké milosrdenství Boha, který ‚chce, aby se všichni lidé zachránili‘ (1 Tim 2,4), a Ježíšova něha k dětem, která ho pohnula ke zvolání: ‚Nechte děti přicházet ke mně, nebraňte jim‘ (Mk 10, 14), nám totiž dovolují doufat, že je nějaká cesta spásy pro děti, které zemřely bez křtu.“

ZÁVĚR

Zbývá dodat již pouze to, že MTK ve svém dokumentu připomněla, že „úděl nepokřtěných dětí […] zůstává v teologickém bádání limitním případem, a proto by si teologové měli osvojit apofatický přístup řeckých církev církevních otců“ (č. 41, srov. č. 70). „Je třeba otevřeně uznat, že církev nemá bezpečné poznání ohledně spásy dětí, které umírají bez křtu. Zná a uctívá slávu Svatých mláďátek, ale obecně platí, že úděl nepokřtěných dětí nám nebyl zjeven. Církev však učí a usuzuje pouze na základě toho, co bylo zjeveno. To, co víme o Bohu, o Kristu a o církvi, nám dává důvod oprávněně doufat v jejich spásu“ (č. 79).

7. DOPLŇKOVÁ BIBLIOGRAFIE

Bibliografie textů pro rozšiřující studium, jež je zde předkládána, z praktických důvodů odkazuje výlučně na texty dostupné v českém jazyce.

7.1 Písmo

Viz hesla v biblických slovnících (např. apokalyptika, Boží království, eschatologie, nebe, peklo, smrt, soud, vzkříšení, zmrtvýchvstání):

DOUGLAS, J. D. [et alii]. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996

LÉON-DUFOUR, Xavier [et alii]. *Slovník biblické teologie*. Praha: Academia, 2003

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956

VON ALLMEN, Jean-Jacques [et alii]. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1987

BROŽ, Jaroslav. „Vzkříšení těla a život věčný" z biblického hlediska. In *Věřím ve vzkříšení těla a život věčný*. Praha: Česká biskupská konference – Katechetická sekce, 2007, s. 45–68

7.2 Magisterium

DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL. Věroučná konstituce o církvi Lumen gentium, č. 48–51 (In *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 84–88)

DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL. Pastorální konstituce o církvi Gaudium et Spes, č. 14, 17, 18, 21, 22, 38, 39 (In *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 193–196, 197–200, 211–212)

Katechismus katolické církve. 2., dopln. a uprav. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, č. 595–682, 946–962, 988–1060

Kompendium Katechismu katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, č. 112–135, 194–195, 202–216

POSVÁTNÁ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. List o některých otázkách týkajících se eschatologie (17. 5. 1979). *Teologické texty* 1993, roč. 4, č. 5, s. 168 (= výňatek nejdůležitější části dokumentu *Recentiores episcoporum Synodi: Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, AAS 1979, roč. 71, s. 939–943; EV 6, 1033–1043)

7.3 Teologie

BALTHASAR, Hans Urs von. *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995

BALTHASAR, Hans Urs von. Smrt je pohlcena životem. *Mezinárodní katolická revue Communio* 1998, roč. 2, č. 4, s. 336–340

BALTHASAR, Hans Urs von. První v novém světě. *Mezinárodní katolická revue Communio* 1999, roč. 3, č. 3, s. 297–302

BALTHASAR, Hans Urs von. Víra a brzké očekávání. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2000, roč. 4, č. 1, s. 17–26

BALTHASAR, Hans Urs von. Nebeská Církev. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2000, roč. 4, č. 3–4, s. 337–351

BALTHASAR, Hans Urs von. Apokatastasis. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2, s. 171–183

BOROS, Ladislaus. Mysterium mortis (hypotéza rozhodnutí). *Souvislosti* 1992, č. 5, s. 10–17

BOUBLÍK, Vladimír. *Teologie dějin spásy*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, zejm. s. 113–165

BULGAKOV, Sergej. *Nevěsta Beránkova: (O Boholidství)*. Velehrad – Olomouc: Refugium, 2004, s. 426–576

BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Praha: Oikúmené, 1994

BÜRKLE, Horst. Inkarnace a reinkarnace: dvě podoby milosti a zákona. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2003, roč. 7, č. 1–2, s. 102–114

COTTIER, Georges. Úvahy o reinkarnaci. *Teologické texty* 2001, roč. 12, č. 3, s. 96–100

CROCKETT, W. C. [et al.]. *Čtyři pojetí pekla*. Praha: Návrat domů, 2001

DAGENS, Claude. Naše tělo slíbené při vzkříšení. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 1, s. 50–58

DOLISTA, Josef. *Perspektivy naděje: teologická výpověď o naději ve vzkříšení*. Brno: Cesta, 1997

DOLISTA, Josef. Vzkříšení hned po smrti nebo na konci časů? *Teologický sborník* 1999, č. 3, s. 84–95

Dogmatika. 7. díl, *Eschatologie.* Zpracováno podle L. Otta. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994

FINKENZELLER, Josef. Blízké očekávání. Eschatologie. Eschatologické koncepce. Království Boží. Nebe. Paruzie. Peklo. Smrt. Soud. Věčný život. Zmrtvýchvstání. In BEINERT, Wolfgang. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc. Matice cyrilometodějská, 1994, s. 26–27, 85–92, 143–144, 226–225, 246–247, 249–250, 318–319, 327–329, 417–418, 458–459

FIORENZA, Francis S. – GALVIN, John P. (ed.). *Systematická teologie*. Sv. 3. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury; Praha: Vyšehrad, 2000

GÄDE, Gerhard. Reinkarnace a zmrtvýchvstání: k vyjasnění teologicko-epistemologického stavu. *Teologické texty* 2001, roč. 12, č. 3, s. 92–96

GALOT, Jean. Závěrečný úděl světa. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2, s. 184–195

GILLMAN, Neil. *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2007

GRANAT, Wincenty. *K člověku a Bohu v Kristu: Nástin katolické dogmatiky*. Díl 5. Část 2., *Naplnění dějin spásy člověka. Poslední věci člověka a světa*. Řím: Křesťanská akademie, 1986

GUARDINI, Romano. *O posledních věcech: Křesťanské učení o smrti, posmrtné očistě, vzkříšení, soudu a věčnosti*. Řím: Křesťanská akademie, 1972

GUARDINI, Romano. Kristovo nanebevstoupení a příchod. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2000, roč. 4, č. 1, s. 9–16

HAAG, Ernst. Kritéria posledního soudu. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2000, roč. 4, č. 1, s. 27–38

HRYNIEWICZ, Wacław. Naděje na všeobecnou spásu: úvahy nad východní tradicí. *Teologické texty* 2001, roč. 12, č. 4, s. 149–153; č. 5, s. 191–193

HUMMEL, Reinhart. *Reinkarnace: víra v převtělování a víra křesťanů*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997

JACQUES, Xavier. Kristova sláva a podíl na ní podle svatého Pavla. *Mezinárodní katolická revue Communio* 1999, roč. 3, č. 3, s. 279-286

JAN PAVEL II.. Katecheze o eschatologii. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2, s. 155–170

KASPER, Walter. Kristovo nanebevstoupení – historie a theologický význam. *Mezinárodní katolická revue Communio* 1999, roč. 3, č. 3, s. 223–232

KASPER, Walter. Naděje na konečný příchod Ježíše Krista ve slávě. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2000, roč. 4, č. 1, s. 55–67

KOLÁŘ, Ondřej. Eschatologická funkce Ducha Sv. v Systematické teologii Wolfharta Pannenberga. Dostupné z WWW: <http://www.catharina.cz/article.do?articleId=9219>

KOLÁŘ, Ondřej. Otázka tělesnosti Ježíšova vzkříšení a jeho eschatologické implikace. Dostupné z WWW: <http://www.catharina.cz/article.do?articleId=9298>

KOLÁŘ, Ondřej. Očistec v pohledu současné katolické teologie. Křesťanská revue 2005, roč. 72, č. 5, s. 114–123

KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých: biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. Praha: Vyšehrad, 1995

KÜNG, Hans. *Věčný život?* Praha: Vyšehrad, 2006

LADARIA, Luis. Teologická úvaha o pekle. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2, s. 130–137

LEHMANN, Karl. Věčný život. *Teologické texty* 2002, č. 2–3, s. 93–94

LOHFINK, Norbert. *Smrti, kde je tvé vítězství? (1 Kor 15,55)*. Řím: Křesťanská akademie, 1978

LÖNING, Karl. Vzkříšení a biblická apokalyptika: reinkarnace nebo vzkříšení? *Teologický sborník* 1996, č. 4, s. 13–18

LUZARRAGA, Jesús. Věčný život v Janových spisech. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 3, s. 264–272

MAGGIONI, Bruno. Novozákonní úvaha o ráji. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 3, s. 273–283

MACHAN, Richard. Posmrtná očista. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2, s. 138–154

METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické theologii*. Praha: Oikoymenh, 1994

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Olomouc: Refugium 2008

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*. Praha: Krystal OP, 2008

MOLTMANN, Jürgen. Osobitost křesťanské naděje. In KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20. století: antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 129–135

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 524–578

PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002, s. 363–402

POKORNÝ, Petr – VESELÝ, Josef. *Perspektiva víry: Úvod do eschatologie*. Praha: Kalich, 1992

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Mezi smrtí a vzkříšením: k problematice intermediální eschatologie. *Teologické texty* 2002, roč. 13, č. 2–3, s. 92–93

RAHNER, Karel. O křesťanském umírání. *Teologické texty* 2001, č. 3, s. 90–92

RAHNER, Karel. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 561–580

[RAHNER, Karel – VORGRIMLER, Herbert.] Apokatastasis. Eschatologie. Nebe. Očistec. Parusie. Peklo. Poslední věci člověka. Příchod Páně. Vzkříšení těla. In RAHNER, Karel – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 21, 82–83, 204–205, 219–220, 237–238, 241–242, 257, 281–282, 408–410

RAHNER, Karl. Věčnost z času. *Teologické texty* 2007, roč. 18, č. 1, s. 17–20

RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. 2. vydání. Brno: Barrister&Principal, 2004; 3. vydání. Brno: Barrister&Principal, 2008

RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Brno: Petrov, 1991, s. 213–226, 242–251

RATZINGER, Joseph. Mezi smrtí a zmrtvýchvstáním. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 1, s. 59–72

RATZINGER, Joseph. O konci času: smrt, dějiny, věčnost: úvaha o největším tajemství. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2, s. 115–129

RATZINGER, Joseph. Aby Bůh byl všechno ve všem: O křesťanské víře ve věčný život. *Teologické texty* 2006, roč. 17, č. 1, s. 2–6

REBIĆ, Adalbert. Víra ve vzkříšení ve Starém zákoně. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 1, s. 25–33

SCHÖNBORN, Christoph. *Cestou proměnění: putování, reinkarnace, zbožštění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998

SCHÖNBORN, Christoph. *Milovat církev: postní duchovní cvičení pro Svatého otce Jana Pavla II*. Praha: Nové město, 1998

SCHÖNBORN, Christoph. „Vzkříšení těla“ ve víře církve. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 1, s. 9–24

SKALICKÝ, Karel. Utopie a náboženství: novověký utopismus a biblicko-křesťanská eschatologie. *Teologie & společnost* 2003, č. 4, s. 3–7

SONNEMANS, Heino. Duše, posmrtný život, spása. *Teologický sborník* 1995, roč. 1, č. 4, s. 81–87

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Věřím v život věčný: eschatologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007

TICHÝ, Ladislav. Janova Apokalypsa a konec světa. *Teologické texty* 2001, roč. 12, č. 2, s. 46–49

Věřím ve vzkříšení těla a život věčný. Praha: Česká biskupská konference – Katechetická sekce, 2007

ŽŮREK, Jiří. Výtky pravoslavných bohoslovců vůči katolické eschatologii ve 20. století. *Religio* 2003, roč. 11, č. 1, s. [35]–52

7.4 Filosofie

ELDERS, Leo. *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského: Přirozenost, vesmír, člověk*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 311–340

LOSSKIJ, Nikolaj Onufrijevič. *Nauka o reinkarnaci*. Velehrad: Refugium, 2004

PIEPER, Josef. Smrt, nesmrtelnost a vzkříšení podle sv. Tomáše Akvinského. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 1, s. 42–49

SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005

7.5 Dějiny

ARIES, Philippe. *Dějiny smrti: Doba ležících*. 1. díl. Praha: Argo, 2000

ARIES, Philippe. *Dějiny smrti: Zdivočelá smrt*. 2. díl. Praha: Argo, 2000

DELUMEAU, Jean. *Dějiny ráje: Zahrada rozkoše*. Praha: Argo, 2003

DINZELBACHER, Peter. *Poslední věci člověka: nebe, peklo, očistec ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2004

GUREVIČ, Aron. *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany: H&H, 1996

HOLÝ, Martin – MIKULEC, Jiří (ed.). *Církev a smrt: institucionalizace smrti v raném novověku*. Praha: Historický ústav, 2007

LE GOFF, Jacques. *Zrození očistce*. Praha: Vyšehrad, 2003

OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany: H & H, 2001

ROYT, Jan. Poslední věci člověka. In ROYT, Jan [et alii]. *Memento mori! Smrt jako brána k věčnosti ve výtvarném umění*. Muzeum Šumavy Sušice – Kašperské Hory, 2004, s. 3–41

TURNEROVÁ, Alice K. *Historie pekla*. Brno: Jota, 1995

7.6 Sociologie

NEŠPOROVÁ, Olga. Univerzální eschatologie z pohledu současných českých věřících. *Religio* 2005, č. 1, s. 119–143

NEŠPOROVÁ, Olga. Smrt jako konec, nebo začátek? O (ne)víře v posmrtný život. *Lidé města* 2009, č. 3. Dostupné z WWW: <http://www.lidemesta.cz/index.php?id=633>

NEŠPOROVÁ, Olga. Na věčnost bez patosu: pohřební rituály za komunismu a dnes. *Dějiny a současnost* 2008, roč. 30, [č.] 11, s. 40–43

7.7 Péče o umírající a pozůstalé, euthanasie

BYOCK, Ira. *Dobré umírání: možnosti pokojného konce života*. Praha: Vyšehrad: Cesta domů, 2005

CALLANAN, Maggie – KELLEYOVÁ, Patricia. *Poslední dary: jak porozumět zvláštnímu vnímání a potřebám umírajících*. Praha: Vyšehrad: Cesta domů, 2005

HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie: nauka o umírání a smrti*. 2., přeprac. vyd. Praha: Galén, c2007

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *O smrti a životě po ní*. Praha: Aquamarin, c1997

MUNZAROVÁ, Marta. *Proč ne eutanazii, aneb, Být, či nebýt?* Kostelní Vydří: Pro občanské sdružení Ecce homo vydalo Karmelitánské nakladatelství, 2008

NOUWEN, Henri J. M. *Náš největší dar: úvahy o smrti a o službě umírajícím*. Praha: Zvon, 1997

PARKES, Colin Murray. *Poradenství pro smrtelně nemocné a pozůstalé*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu, 2007

PAYNEOVÁ, Sheila – SEYMOUROVÁ, Jane – INGLETONOVÁ, Christine (eds.). *Paliativní péče : principy a praxe*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu, 2007

PERA, Heinrich. *Nemocným nablízku: jak pomáhat v těžkých chvílích*. Praha: Vyšehrad, 1996

RIVOIRE, Bénédicte. *Naděje tváří v tvář umírání*. Praha: Paulínky, 2007

SLÁMA, Ondřej [et alii]. *Paliativní medicína pro praxi*. Praha : Galén, c2007

SVATOŠOVÁ, Marie. *Hospice a umění doprovázet*. 4., [dopl. a pozměn.] vyd. Praha: Ecce homo, 1999

ŠPINKOVÁ, Martina. *Euthanasie: víme, o čem mluvíme?* Praha: Cesta domů, c2006

VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanazie*. Praha: Vyšehrad, 2000

VORLÍČEK, Jiří [et alii] (ed.). *Paliativní medicína*. 2., přeprac. a dopl. vyd. Praha: Grada, 2004