

Univerzita Karlova v Praze

Evangelická teologická fakulta

Katedra systematické teologie

Bakalářská práce

Matěj Šulc

Očistec v současné teologii

Purgatory in the contemporary theology

Na tomto místě bych velmi rád poděkoval za vedení bakalářské práce panu Mgr. Ondřeji Kolářovi, Th.D. který mně svým eschatologickým záparem otevřel témata, o kterých jsem mnoho nevěděl. Dále bych rád poděkoval svým rodičům, bez kterých bych nebyl na světě a jejichž knihovny jsou lepší než většina knihoven v ČR. Děkuji také všem, kteří mi neúnavně poskytovali zpětnou vazbu tehdy, když jsem jim svým očistcem dělal očistec ze života. A konečně z celého srdce děkuji své přítelkyni Janě, bez jejíž podpory bych práci nedopsal.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 23. března 2024

Matěj Šulc

Abstrakt (česky)

Předkládaná práce se zabývá očistcem v současné teologii. Cílem práce je prozkoumat a pochopit, jak je očistec vnímán dnešní teologií, především tou katolickou a protestantskou, případně zjistit, zda mezi těmito přístupy existuje možnost shody či zda jsou rozdíly v přístupu k očistci takové, že není možné překonat historické spory a nauka o očistci musí zůstat jedním z kontroverzních míst křesťanství. Vzhledem k rozsahu práce je jen minimální prostor věnován pravoslavnému pohledu na očistec, což je možné i vzhledem k tomu, že pravoslavná teologie oficiálně očistec nezná. Pro plné pochopení problematiky je první část věnována předpokladům a historii očistce, ve druhé části pak zaznívají jednotlivé hlasy, které ovlivnily současnou podobu debaty o očistci. V závěru práce jsou shrnuty poznatky z předešlých částí a je učiněno pozorování o vývoji přemýšlení o očistci v jednotlivých tradicích.

Klíčová slova (česky)

křesťanství, očistec, eschatologie, mezistav

Abstract (in English)

This work examines the subject of purgatory in contemporary theology. The aim of this work is to examine and understand what is the perspective on the subject of purgatory in contemporary theology, mainly Catholic and Protestant, and finally to find out if there is a possibility of mutual agreement on the subject or if the differences between the approaches are so great that it is impossible to overcome the historical disagreement and the doctrine of purgatory must remain one of the controversial subjects of Christianity. Due to the limited space of this work, the Orthodox theology is not given much space, which is also possible because the Orthodox theology doesn't officially recognise the doctrine of purgatory. For a full understanding of the subject, the first part introduces the preconditions and the history of purgatory. The second part introduces the specific voices in contemporary Catholic and Protestant theology. The last part sums up the results of the work and makes a comment on the development in the different traditions.

Key Words (in English)

christianity, purgatory, eschatology, intermediate state

Obsah

1. Úvod	7
2. Předpoklady očistce	10
2.1. Mezistav	10
2.1.1. Biblické argumenty pro mezistav	10
2.1.2. Mezistav v teologické reflexi	11
2.2. Nesmrtelnost duše aneb kontinuita v mezistavu	12
2.3. Dvojitý soud	13
3. Stručná historie očistce	15
3.1. Biblické texty odkazující k očistci	15
3.2. Modlitby za mrtvé	16
3.3. Církevní otcové a cesta k oficiálnímu učení o očistci	17
4. Očistec v katolické teologii	20
4.1. Oficiální katolická věrouka o očistci	20
4.2. Očistec v současné katolické teologii.....	21
4.2.1. Skeptická poznámka	21
4.2.2. Bernard Sesboüé	23
4.2.3. Gerhard Ludwig Müller.....	23
4.2.4. Joseph Ratzinger	24
4.2.5. Holandský katechismus a Hans Küng.....	25
4.2.6. Ladislaus Boros	28
4.2.7. Tomáš Špidlík	29
5. Očistec v protestantské teologii	32
5.1. Skeptická poznámka na druhé straně	32
5.2. Odmítnutí reformátorů	33
5.3. Současné odmítavé postoje	34
5.3.1. Dvě hlavní námitky – Písmo a ospravedlnění	34
5.3.2. Další protestantské námitky	35
5.4. Vstřícné či vstřícnější protestantské přístupy k očistci.....	36
5.4.1. Wolfhart Pannenberg.....	37
5.4.2. Jürgen Moltmann.....	38
5.4.3. David Brown	39
5.4.4. Jerry L. Walls.....	40
5.4.5. James T. Turner.....	42
5.4.6. C. S. Lewis.....	43
6. Závěr	46
7. Seznam použité literatury a pramenů	52
7.1. Odborné monografie	52
7.2. Odborné články	53
7.3. Prameny.....	54

1. Úvod

Předkládaná práce má za cíl prozkoumat a shrnout eschatologickou diskuzi o očištění, jak se s ní setkáváme především v období po druhé světové válce, kdy se v rámci zvýšeného zájmu o eschatologii dočkal svého zájmu i kontroverzní očištec.

Důvodů, proč se tímto tématem zabývat, je hned několik. Očištec je stále součástí věrouky katolické církve (k tomu více v kapitole 4.1.) a z toho titulu je také silně zakořeněn v katolickém eschatologickém přemýšlení. Jako téma je stále přítomný, ať již mezi věřícími, nebo mezi katolickými teology, kteří nemohou načrtnout svou eschatologickou vizi, aniž by se vyjádřili k očištění. Prvním z důvodů, proč se očištěm zabývat, je tak prostá snaha porozumět víře mnoha katolíků.

Očištec je ovšem přítomen i v protestantismu. Každé dítě, které se na hodinách náboženství učí o reformaci, se učí také o skandálu s odpustky, který stojí na počátku reformace a vůči kterému se všichni reformátoři jasně vymezili (k tomu více v kapitole 5.2.). Odpustky přitom mají přímou souvislost s očištěm, protože jejich prodej měl pomoci duším, které se tam nalézají. Reformátoři po odmítnutí odpustků došli i k odmítnutí očiště, v protestantismu tedy očištec tradičně není téma a v představě běžného protestanta je očištec zvláštní katolická úchylka, něco na způsob koncentračního tábora nebo mučící komnaty. Druhým důvodem, proč se očištěm zabývat, je snaha zjistit, zda jsou tyto představy oprávněné, nebo zda je očištec ještě něco jiného, případně jestli je očištec kompatibilní s protestantskou teologií nebo nikoli.

Z prvních dvou důvodů jasně vyplývá i důvod třetí. Očištec je ekumenicky sporné téma a to mezi všemi tradicemi.¹ V mnohých jiných ekumenických sporech se ovšem v druhé polovině 20. století podařilo najít shodu. Třetím důvodem, proč se zajímat o očištec, je tedy snaha zjistit, zda je možné najít shodu i v tomto kontroverzním tématu nebo zda očištec vždy zůstane ekumenicky sporným místem, na kterém se budou jednotlivé tradice štěpit. A je vůbec očištec kompatibilní s teologií 20. a 21. století? Nejde jen o relikv minulosti a pozůstatek středověkých představ, kterých se tradiční teologie nedokáže z úcty k tradici zbavit? K odpovědím na tyto otázky bych rád došel v této práci.

Celá práce je strukturována do několika kapitol.

¹ K tomu více např. v *Ekumenickém katechismu*, který v kapitole 9.5. prvního dílu pojednává o ekumenickém pnutí v oblasti očiště a očišťování mezi katolickou a protestantskou tradicí a v kapitole 9.2.1. dílu druhého se věnuje problému mezi katolickou tradicí a tradicí pravoslavnou. In SCHÜTTE, Heinz. *Ekumenický katechismus: víra všech křesťanů*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 208–210 a SCHÜTTE, Heinz. *Ekumenický katechismus: církev všech křesťanů*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 175.

Nejprve věnuji kapitolu předpokladům očištěnce. Očištěnci totiž nikdy nestojí o samotě, vždy je součástí širších eschatologických úvah, bez kterých by přemýšlení o něm nedávalo žádný smysl.

V následující kapitole nastiňuji vývoj učení o očištěnci, a to až po reformaci, respektive staroprotestantskou ortodoxii. Očištěnci totiž nevzniká až ve středověku u Danta, ale předchází mu řada století představ a náznaků, ze kterých se postupně vyklube představa očištěnce jako zvláštního prostoru či stavu, který si zaslouží zvláštní vyčlenění v posmrtné geografii.

Po těchto dvou „kontextových“ kapitolách následují dvě kapitoly, které tvoří samotné jádro práce, totiž kapitola věnující se současné katolické teologii a následně kapitola věnující se současné teologii protestantské. Hned zde v úvodu se sluší říct, že po zralé úvaze jsem se rozhodl do této práce nezařadit kapitolu o pravoslavné teologii, a to především ze dvou důvodů. Tím prvním, a nejdůležitějším je rozsah bakalářské práce, která má přibližně daný minimální a maximální rozsah stran. Chci-li prozkoumat alespoň katolickou a protestantskou teologii do hloubky, nezbyvá již prostor na pravoslavnou teologii, která by si svou komplexností zasloužila samotnou bakalářskou práci. S tím souvisí i druhý důvod, totiž že pravoslaví oficiálně očištěnci nezná.² To neznamená, že by se pravoslaví nevyjadřovalo k problematice očišťování a posmrtného života, pravoslaví zná mezistav mezi smrtí a vzkříšením a především Sergej Bulgakov toto téma intenzivně promýšlel.³ Přesto je ale celý koncept „očišťování“ natolik jiný, že by nebylo možné ho pojmout v rámci relativně krátké bakalářské práce.

Co se týká dvou kapitol týkajících se katolické a protestantské teologie, jsou koncipovány především jako prostor, v němž je možno nechat zaznít některé významné hlasy, které mají co říct k tématu očištěnce. Rozhodně se nejedná o kompletní výčet teologů, kteří se v daných tradicích k očištěnci vyjadřovali. Spíše jde o snahu vybrat významné teology, kteří zároveň reprezentují co nejširší spektrum možných přístupů. Na katolické straně tak zaznívají hlasy jak teologů velmi tradičních, jako jsou například Joseph Ratzinger nebo Gerhard Ludwig Müller, tak i teologů inovativních, kteří přicházejí s výrazně odvážnějšími koncepty, jako jsou například Ladislaus Boros nebo Tomáš Špidlík, který se navíc inspiruje převážně v pravoslavné tradici. Na protestantské straně jsou pak zastoupeny teologické tradice všech hlavních denominací (reformovaná, luteránská i anglikánská) a k tomu jsou doplněny ty hlasy, které dle mého názoru do diskuze o očištěnci promluvily výrazným způsobem nebo vhodně doplňují celé názorové spektrum.

2 SCHÜTTE, *Ekumenický katechismus: církev všech křesťanů*, s. 175.

3 K tomu např. výborná disertační práce Jamese M. Matarazza s názvem *The Judgment of Love: An Investigation of Salvific Judgment in Christian Eschatology*. In MATARAZZO, James M. *The Judgment of Love: An Investigation of Salvific Judgment in Christian Eschatology*. Oxford, 2017. Disertační práce. University of Oxford., s. 67–74, 109–113.

Všechny kapitoly provází snaha nechat zaznít jednotlivé hlasy v jejich originalitě a autenticitě, snažím se k nim příliš nepřidávat své subjektivní hodnocení. To si ponechávám pro závěr, který tvoří poslední kapitolu této práce. V něm se snažím shrnout poznatky z předchozích kapitol a učinit určitá pozorování týkající se posunu v přemýšlení o očištění v jednotlivých tradicích.

2. Předpoklady očistce

Když otevřeme vcelku libovolnou publikaci na téma očištěc, narazíme na to, že o očištění lze jen velmi těžko pojednávat osamoceně. Očištěc je součástí širších eschatologických úvah, se kterými se musí každý autor vyrovnat a bez kterých se není možné o očištění vyjadřovat. Rozsah bakalářské práce neumožňuje tyto úvahy hloubkově prozkoumat, přesto vnímám jako nutné alespoň to nejdůležitější z těchto úvah hned z kraje stručně zmínit, a to ze dvou důvodů. Za prvé věřím, že vyjasní-li se hned v úvodu, v rámci jakých eschatologických debat se vede i diskuze o očištění, stanou se tím srozumitelnější i teologické úvahy, kterými se tato práce zabývá níže. Druhým důvodem je snaha o přehlednost práce. K té dle mého názoru napomůže, jsou-li alespoň základní eschatologické body (byť stručně) nastíněny hned na počátku, díky čemuž je nebude nutné, až na výjimky, rozebírat v dalších kapitolách. Ty pak bude možné věnovat uceleně tématu očištění.

Z široké a komplexní eschatologické debaty vnímám jako pro očištění nejdůležitější tři témata. Jsou spolu navzájem propojena a jedno vyplývá z druhého, přesto je možné je rozdělit. Jsou jimi mezistav, nesmrtnost duše a dvojí soud.

2.1. Mezistav

Prvním tématem, o kterém je nutné pojednat a ze kterého vyplývají další dvě témata, je mezistav.⁴ Pojem mezistav je myšlen posmrtný stav zesnulých, který je z jedné strany ohraničen smrtí každého jedince a ze strany druhé vírou vyznanou v kředu „věřím ve vzkříšení těla a život věčný“. Celé eschatologické téma očištění či očišťování je s mezistavem úzce spjato a víceméně všichni teologové, kteří se k očištění nějak systematictěji vyjadřují (ať již kladně, nebo záporně), se ve svých úvahách musí s mezistavem vypořádat. I v této práci je tedy nutné alespoň stručně nastínit základní teologické předpoklady mezistavu.

2.1.1. Biblické argumenty pro mezistav

Biblické argumenty pro mezistav najdeme ve Starém i Novém zákoně.

4 Záměrně volím tento název, protože mi přijde nejuvýstižnější a nejsrozumitelnější. Uvědomuji si ale, že každý teolog upřednostňuje jiný název. Např. Ratzinger mluví o „přechodném stavu“, dokumenty Mezinárodní teologické komise, vypracované pod vedením Candida Poza, mluví zásadně o intermediální eschatologii. Viz RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2017; s. 80–88 nebo *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Hlas Velehradu (Refugium Velehrad–Roma). Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008.

Ve Starém zákoně nalezneme představy, kdy mrtví sestupují do *šeolu* (např. Gn 37,35) a Boží všemohoucnost je může ze *šeolu* vysvobodit (např. 1S 2,6).⁵ Podobnou představu najdeme i v pseudoepigrafech z období raného judaismu, například v *Knize Henochově* (22,40), kde je popsána představa, podle níž jsou po smrti spravedliví a hříšníci vzájemně odděleni, hříšníci dlí v temnotě a spravedliví jsou shromážděni ve světle kolem životodárného pramene.⁶ Podobných míst by bylo možné jmenovat ještě více, pro téma mezistavu je nicméně důležité především to, že židovství i Starý zákon pracují s tím, že člověk v nějaké podobě existuje i po smrti.

Tuto představu pak přebírá i Nový zákon, a to jak v evangeliích, tak v epištolách či knize Zjevení. Ježíš například bez problému přejímá obraz lůna Abrahamova (Lk 16, 19-29) nebo v Lk 23,43 říká kajícímu lotrovi „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji“, Pavel zase na mnoha místech mluví o životě po smrti v Kristu nebo s Kristem (např. 1 Tes 5,10). V knize Zjevení pak čekají duše pod Božím trůnem (Zj 6,9). Výčet opět není zdaleka kompletní, ale rámcově ukazuje, že představa mezistavu je Novým zákonem přijímána.⁷

2.1.2. Mezistav v teologické reflexi

Představu mezistavu pak (až na několik výjimek⁸) přebírají teologové všech křesťanských tradic. Především katolická tradice mezistav ve středověku podrobně rozpracuje a vytvoří koncept jakési „posmrtné geografie“ s pěti eschatologickými prostory, kterými jsou peklo, očistec, ráj a dva limby – limbus infantium (prostor pro nepokřtěné děti) a limbus patrum (prostor pro praotce).⁹ Tuto představu odmítne až reformace, ale ani u té není zřejmé, že by odmítala mezistav jako celek, odmítá spíše jednotlivé „složky posmrtné geografie“, především očistec.¹⁰ Například Lutherův „spánek duše“ sice vede k odmítnutí očistce i celé „posmrtné geografie“, ale sám o sobě předpokládá, že existence člověka v nějaké podobě po smrti pokračuje a „spící duše“ očekává vzkříšení. Mezistav je tedy zachován. A zachová ho i staroprotestantská ortodoxie, která sice nepřekvapivě odmítá očistec, ale s představou mezistavu nerušeně pracuje.¹¹

Mezistav je tak odmítnut až ve 20. století s nástupem teorie celostní smrti. Toto pojetí smrti se uchytilo v teologii po 1. světové válce a ve stručnosti říká, že ve smrti člověk umírá

5 Viz *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 42–44.

6 Viz RATZINGER, *Eschatologie*, s. 81–82.

7 Analýzu mezistavu v Novém zákoně nabízí například disertační práce Ondřeje Koláře s názvem *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti* in KOLÁŘ, Ondřej. *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti*. Praha, 2006. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, Katedra systematické teologie. Vedoucí práce doc. ThDr. Jan Štefan, s. 8–13.

8 Viz např. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 48–49.

9 PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2016, s. 366.

10 Viz KOLÁŘ, *Nesmrtelnost a mezistav duše*, s. 136–137.

11 PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 367.

naprosto, s tělem i duší. Teologové razící tuto teorii, jako byli například Karl Barth nebo Roland de Pury, mají jako hlavní argument zmrtvýchvstání. Člověk umírá jako celek, aby byl na konci časů jako celek vzkříšen.¹² Tento argument byl ale napadán jak z pozice mnohých katolických teologů, pro které bylo toto tvrzení nepřijatelné, tak postupně i z protestantských pozic. Tomuto přístupu bylo vytýkáno hned několik věcí, ale patrně za nejdůležitější výtku je možné označit zrušení kontinuity mezi zemřelým a vzkříšeným člověkem. Zmrtvýchvstalý člověk by byl úplně nový člověk, protože ten první zcela zanikl. Došlo by tak vlastně ke „*creatio ex nihilo*“ a ztratila by se kontinuita mezi stvořením a vykoupením.¹³ Postupně tak v teologické diskuzi došlo k posunu, kdy od teorie celostní smrti většina teologů upustila a mezistav je v té či oné podobě přijímán. Nepanuje ovšem shoda na tom, co zajišťuje kontinuitu mezi zesnulým člověkem a budoucím vzkříšením.

2.2. Nesmrtelnost duše aneb kontinuita v mezistavu

Přijmeme-li koncept mezistavu, dostaví se s ním ovšem hned celá řada otázek, z nichž patrně ta nejdůležitější se týká toho, co je nositelem kontinuity mezi zesnulým a vzkříšeným na konci času. Na tuto otázku především protestantští teologové odpovídají každý jinak a v této práci není prostor tyto nuance detailně odlišit. Přesto je nutné se k tomu alespoň stručně vyjádřit.

V klasickém katolickém pojetí eschatologie je kontinuita v mezistavu zaštiťována duší, která je nesmrtelná. Ve smrti se duše odděluje od těla, tělo zaniká a nesmrtelná duše vstupuje do mezistavu, v němž očekává vzkříšení, při kterém bude opětovně spojena se svým tělem.¹⁴

Jako dogma byla nesmrtelnost duše přijata na 5. lateránském koncilu roku 1513, jedná se tedy o dogma relativně pozdní.¹⁵ Tradice nesmrtelné duše je ovšem mnohem staršího data, jsme schopni ji doložit minimálně od Platóna. Jako taková s sebou z pohledu mnoha teologů nese právě riziko přílišného platónského dualismu mezi „špatným a špinavým“ tělem a „dobrou a čistou“ duší. S touto kritikou přicházejí především protestantští teologové, jejich argumenty ale do určité míry uznali i prominentní teologové katoličtí.¹⁶ Ve 20. století proto proběhla v rámci

12 Ibid., s. 388–389.

13 Podrobnou analýzu této diskuse nabízí například Ondřej Kolář ve své disertační práci, stručný přehled pak nalezneme buď v Pöhlmannově *Kompendiu evangelické dogmatiky* nebo v Ratzingerově *Eschatologii* in KOLÁŘ, *Nesmrtelnost a mezistav duše*, s. 173–210, PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 388–392, RATZINGER, *Eschatologie*, s. 49–71.

14 Viz např. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 55–62.

15 PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 366.

16 Například Joseph Ratzinger se s argumenty ohledně přílišného platonismu «nesmrtelné duše» vyrovnává velmi podrobně: nakonec nesmrtelnou duši obhájí, ale zdůrazňuje, že křesťanský koncept duše je od toho platónského velmi vzdálený in RATZINGER, *Eschatologie*, s. 71–106.

eschatologických úvah nová vlna diskusí ohledně nesmrtelné duše. V jejich rámci bylo především protestantskými teology zdůrazněno, že smrt nutně zasahuje celého člověka, tedy nejen tělo, ale i duši, protože člověk je jednotou těla a duše a bez těla by duše nebyla duší. Slovy H. G. Pöhlmana: „odloučení duše od těla není pro duši vykoupením, nýbrž strádáním“.¹⁷ Zároveň bylo zdůrazněno, že nesmrtelnost není vlastnost duše, nýbrž se zakládá ve vztahu člověka s Bohem. Duše je nesmrtelná nikoli pro svou mimořádnost, ale protože Bůh má s člověkem vztah a vede člověka před soud a k vykoupení. Nesmrtelnost tedy není kvalitou duše, je duši darovaná Bohem. V souhrnu lze v druhé polovině 20. století sledovat pozvolný návrat eschatologie k nesmrtelné duši. Teologové jsou si plně vědomi rizik konceptu „nesmrtelné duše“, ale ukázalo se, že jen velmi těžko hledají jiný slovník, kterým by nahradili termín duše (byť zatížený dlouhou historií), už jen proto, že je potřeba pojmenovat, co z člověka „přetrvá smrt“. Termín duše se tak nabízí jako posmrtný nositel „Já“ člověka. S většinovým zavržením teorie celostní smrti tak také byla u mnohých teologů rehabilitována myšlenka nesmrtelnosti duše,¹⁸ jakkoli byl revidován její obsah, a to i u jejích původních odpůrců, jako byli například Paul Althaus nebo Helmut Thielicke.¹⁹

2.3. Dvojitý soud

Posledním okruhem eschatologické debaty, kterého je nutné se alespoň letmo dotknout, než přistoupíme k vlastnímu jádru práce, je téma posledního soudu. Intermediální eschatologie totiž tradičně předpokládá soud dvojitý, jeden na konci času a jeden okamžitě po smrti. V poslední době se ale ukázalo, že ani v rámci katolické teologie nepanuje shoda, zda bipolární model dvou soudů je, či není podmínkou posmrtného očišťování.²⁰

První a pravděpodobně nejrozšířenější model, ke kterému se přiklání jak tradiční katolická nauka,²¹ tak staroprotestantská ortodoxie,²² je model pracující se dvěma soudy. První je všeobecně přijímaný soud na konci času, ke kterému vše směřuje. Jde o soud při Kristově parúsi, která bude znamenat konec dějin, jak je známe. Necháme-li stranou diskusi ohledně

17 PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 390.

18 Samozřejmě i v tomto tématu panuje teologická pluralita, myšlenka nesmrtelnosti duše rozhodně není přijímána všemi. Jeden z populárních alternativních modelů v protestantské teologii je například kontinuita zachovaná v Boží paměti. Tento model se velmi blíží teorii celostní smrti, kontinuita není zachována na straně člověka, je zachována z Boží strany. K tomu např.: WALLS, Jerry L. *Heaven, Hell, and Purgatory: Rethinking the Things That Matter Most*. Grand Rapids: Brazos Press, 2015, s. 98–100 nebo MOLTSMANN, Jürgen a DABNEY, D. Lyle. *Is There Life after Death?* Milwaukee: Marquette University Press, 1998, s. 12–20.

19 Viz KOLÁŘ, *Nesmrtelnost a mezistav duše*, s. 176–178.

20 *Ibid.*, s. 137.

21 *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 75–80.

22 PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 367.

soudce při posledním soudu,²³ na skutečnosti posledního soudu panuje teologická shoda, a to i mezi zastánci teorie celostní smrti.²⁴ Druhým soudem je pak individuální soud ve smrti, během kterého je zesnulý konfrontován s Boží přítomností a spravedlností. Právě zde se zesnulý dozvídá pravdu o svém životě.

Existují ale i jiné modely a jejich zastánci se rekrutují jak z řad protestantských, tak katolických teologů.²⁵ V této práci není možné nastínit všechny eschatologické možnosti, ale alespoň stručně lze zmínit několik variant. Jednou je již zmíněná teorie celostní smrti, případně i teorie continuity v Boží paměti.²⁶ Její zastánci vyloučením mezistavu, případně vyloučením jakéhokoli subjektu v mezistavu, mohou vyloučit individuální soud a tím i případné očišťování. Jiný model pak nabízí atemporální „schéma“, ve kterém se zesnulý ocitá v okamžiku vzkříšení, parúsie a posledního soudu přímo v okamžiku své smrti. V tomto „věčném okamžiku“ či „věčném nyní“ spadá smrt každého jedince vjedno se smrtí všech ostatních lidí i s „koncem času“, který je vlastně postaven mimo čas.“²⁷

Nyní je postupně možné přejít k jádru této práce, totiž přímo k tématu očištění. V prvním – bipolárním – modelu lze vést teologickou diskusi o očišťování. Je-li člověk v momentu smrti poznamenán hříchem, je možné, aby vstoupil do Boží přítomnosti,²⁸ nebo potřebuje „očistit od hříchu“, aby mohl ve věčné blaženosti Boží přítomnosti očekávat Kristovu parúsii a konec dějin? V ostatních schématech je pak sice smazána potřeba dvojího soudu, není tím ale nutně vyřešena otázka očištění. I při odstranění prvního, individuálního soudu stále zůstává otázka, jakým způsobem bude vyřešeno „očištění“ hříchem znetvořeného člověka. Právě na tyto otázky se snaží odpovědět učení o očištění, případně o očišťování. Odkud se ale vzala představa očištění a očišťování? Jakou má historii a má vůbec biblický základ? Na to se pokusí odpovědět následující kapitola.

23 K tomu více například RATZINGER, *Eschatologie*, s. 133–135.

24 PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 388–389.

25 KOLÁŘ, *Nesmrtelnost a mezistav duše*, s. 21–22.

26 K tomu více např. in MOLTSMANN, Jürgen a DABNEY, D. Lyle. *Is There Life after Death?* Milwaukee: Marquette University Press, 1998, s. 12–20.

27 KOLÁŘ, *Nesmrtelnost a mezistav duše*, s. 21.

28 Jak připomíná Moltmann, pouze ti, kdo mají čisté srdce, uzří Boha (Mt 5,8). Viz MOLTSMANN, Jürgen. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, s. 97.

3. Stručná historie očistce

Oficiální učení o očistci je pozdní, pochází až ze 13. století. První oficiální zmínka o *purgatoriu* (očistci) se nachází v dopisu papeže Inocence IV. francouzskému kardinálovi Eudesovi z Châteauroux na Kypr (1254) a oficiálního schválení (ač přitom slovo *purgatorium* není vysloveno) se tomuto učení dostalo na Druhém lyonském koncilu roku 1274.²⁹ Je zajímavé, že slovo *purgatorium* se ve své substantivizované podobě, která navozuje představu místa, objevuje až od druhé poloviny 12. století.³⁰ V rovině dogmatu se očistec nikdy místem nestal, tato představa byla odmítnuta jak koncilem ve Ferrare a Florencii v letech 1438–1439, tak koncilem v Tridentu roku 1563.³¹ Zato se místem velmi rychle stal v lidové představivosti, jak dokazuje například Dantova *Božská komedie*, v níž je očistec popsán jako hora, kde sice není tak přísný řád jako v pekle, ale není to ani nebe, lidé jsou tam rozděleni podle závažnosti spáchaných pozemských hříchů a pobývají tam tak dlouho, dokud nejsou připraveni na vstup do ráje.³²

Pozdní ustanovení očistce však neznamená, že se o něčem podobném nepřemýšlelo už dříve. Le Goff přesvědčivě ukazuje,³³ že učení o očistci navazuje na řadu představ z mnoha náboženství a kultur, z nichž pro utváření křesťanského pojetí očištění byly nejdůležitější představy posmrtného života z židovského a helénského prostředí.

Rané křesťanství na tyto představy myšlenkově navazuje a obohacuje je o své vlastní zdroje, kterými jsou především dva myšlenkové okruhy – biblické texty a modlitby za zemřelé.

3.1. Biblické texty odkazující k očistci

Z pohledu dnešní biblistiky Bible nenabízí žádný explicitní text, který by odkazoval přímo k očistci, všechny biblické zmínky o očistci jsou pouze implicitní.³⁴ Dnešní biblistika ovšem s textem pracuje jinak, než jak s ním pracovalo rané i středověké křesťanství, pro které bylo možné očistec biblicky podložit. Biblických zmínek, které jsou později interpretovány jako předjímání očistce a stanou se biblickým základem církevního učení, je však i tak poskrovnu, proto je možné podrobně vyjmenovat alespoň všechny zásadní, protože jsou jen čtyři.³⁵ Prvním

29 LE GOFF, Jacques. La naissance du Purgatoire (XII-XIII siècle) in *La mort au Moyen Âge: Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur Public*. Strasbourg: Librairie Istra, 1975, s. 7–10.

30 LE GOFF, Jacques. *Zrození očistce*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 354–357.

31 Ibid., s. 276.

32 ALIGHIERI, Dante. *Božská komedie*. [online]. Přel. Jaroslav Vrchlický. V MKP 1. vyd. Praha: Městská knihovna v Praze, 2011 [2023-11-16]. Dostupné z: https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/62/16/70/bozska_komedie.pdf, s. 207–409.

33 LE GOFF, *Zrození očistce*, s. 29–52.

34 MOLTMANN, *The Coming of God*, s. 99.

35 Rozbor biblických textů k očistci nalezneme víceméně v každé knize pojednávající zevrubněji o očistci. Vycházím především ze tří zdrojů, kterými jsou *Zrození očistce* od Le Goffa, *Eschatologie* od J. Ratzingera a *The Coming of*

textem je deuterokanonický starozákonní text z 2Mak 12,41–45. Očistec v něm sice není zmíněn, ale mluví se zde o modlitbě za mrtvé a prosbě za odpuštění jejich hříchů. Dále se pak jedná o tři novozákonní texty: Mt 12,31–32, který byl ranými křesťany interpretován tak, že je možné vykoupení hříchů na onom světě, podobenství z Lk 16,19–29 o boháči a Lazarovi, které slouží jako představa mezistavu, v němž jako oddělené prostory existují peklo a místo, kde čekají spravedliví, a pak zejména Pavlův text z 1K 3,11–15, který je pro středověkou představu očistce nejdůležitější a ve kterém je vysloveně zmíněna zkouška ohněm na onom světě, jakkoli ani zde není o očistci ani slovo. Existují i další místa, která se historicky vyskytla jako argument pro očistec, ale ta jsou skutečně okrajová.³⁶ Reformace tyto texty jako základ očistce odmítla, protože podle ní mluví o něčem jiném,³⁷ a podobný názor dnes zastává i katolická teologie³⁸ a biblistika obecně.

3.2. Modlitby za mrtvé

Vedle biblických argumentů byl pro očistec používán především argument modliteb za zemřelé. Zdá se, že právě tato praxe byla hlavním impulzem pro rozpracování učení o očistci, tedy že teologie sloužila jako zdůvodnění již existující praxe.³⁹ Jak dokazuje již zmíněný text z 2Mak 12,41–45, ale i třeba Sir 7,33, modlitba za zemřelé má starý původ. Sama o sobě ovšem není nutně důkazem víry v očistec již v judaismu, spíše dokládá obecně sdílenou víru, že „společenství pokřtěných v Kristu – a tedy i společenství vzájemných přímluv – překračuje i hranici smrti“.⁴⁰ V křesťanství ovšem s postupným rozpracováním myšlenky očišťování dostaly tyto modlitby ještě nový význam, protože začaly umožňovat živým ovlivňovat existenci mrtvých na onom světě. Živí se totiž mohli modlit za odpuštění hříchů již zesnulých, a tím jejich pobyt v očistci zkrátit. K takto propracovanému systému, který postupně vedl k učení o odpustcích, teologie sice došla až ve středověku, ale víru v účinnost modlitby za mrtvé je možné doložit již nápisy na náhrobních kamenech a liturgickými formulami ze 3. století.⁴¹ Dnešní teologie je s tímto přístupem výrazně opatrnější. Sice nepochybuje o užitečnosti přímluv za mrtvé a věřící k

God: Christian Eschatology od J. Moltmanna. Konkrétní pasáže in LE GOFF, *Zrození očistce*, s. 52–55, RATZINGER, *Eschatologie*, s. 143–147, MOLTSMANN, *The Coming of God*, s. 99.

36 Například Cyprián argumentoval veršem z Mt 5,26, Moltmann zase zmiňuje verš z Mt 5,8. Viz RATZINGER, *Eschatologie*, s. 145 a MOLTSMANN, *The Coming of God*, s. 97.

37 Viz např. Kalvínovy instituce. CALVIN, John, ALLEN, John (překl.). *Institutes of the Christian Religion: Volume I*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1909, s. 676–684.

38 Např. in FIORENZA, Francis S. a John P. GALVIN, eds. *Systematická teologie 3: Římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK, Vyšehrad, 2000, s. 182.

39 MOLTSMANN, *The Coming of God*, s. 97.

40 KOLÁŘ, *Nesmrtelnost a mezistav duše*, s. 166.

41 LE GOFF, *Zrození očistce*, s. 23.

nim jasně vyzývá,⁴² ale odmítá jakkoli spekulovat o tom, jaký přesně užitek takové přímluvy mají. Hledáme-li ovšem původ učení o očistci, je nezbytné modlitby za mrtvé zmínit.

3.3. Církevní otcové a cesta k oficiálnímu učení o očistci

Na tyto představy, které byly značně potencované právě modlitbami za mrtvé, postupně navázaly první písemně zachycené představy očistce. První taková, kterou máme dodnes zachovanou, pochází z *Utrpení sv. Perpetuy a Felicity*⁴³ a výrazně ovlivnila představivost církevních otců, především Tertulliana. Konkrétně jde o vidění, kdy Perpetua vidí ve snu zesnulého bratra, který pobývá na specifickém místě, které není ani *šeol* ani ráj, trpí žízní a nemůže se napít, ačkoli je poblíž zdroj vody, který je ovšem moc vysoko. Perpetua se za svého bratra ustavičně modlí a po několika dnech má opětovné vidění, v němž má již čisté oblečení, zdroj vody je v jeho výši a on se může občerstvit. Perpetua z toho usoudí, že úspěšně prošel zkouškou a byl vysvobozen ze svého trápení. Jakkoli existují i jiná – a podobná – vidění z této doby, toto je významné tím, že jasně odlišuje místo zkoušky od jiných míst a je dále komentováno církevními otci, z nichž byl pro učení o očistci pravděpodobně nejdůležitější sv. Augustin, kterého Le Goff označuje za „skutečného otce očistce“.⁴⁴

Právě u Augustina najdeme základní terminologii, která si uchová platnost po většinu středověku, jako je například *ignis purgatorius* (očistný oheň), který Augustin odděluje od „věčného ohně pro zatracené“. Očistný oheň je sice velmi bolestivý, ale není věčný a neprojevuje se u posledního soudu, nýbrž v čase mezi smrtí a vzkříšením. Ti, kteří jím projdou, mohou dosáhnout spásy. Spásu uděluje Bůh z milosti, ale zároveň je možné získat zásluhy a rovněž bolest (či tresty, které mají očistění pomoci) lze zmírnit, a to dobrým životem, především milosrdnými skutky, a pokáním. Další možnost pomoci jsou modlitby živých, které jsou pro Augustina velmi důležité. V rámci pokání za hříchy existují také „dočasné tresty“, které lze podstoupit už tady na zemi nebo po smrti. Dočasnost takových trestů spočívá v tom, že skončí v den posledního soudu a ti, kdo jimi trpěli, půjdou do ráje. Tato představa se stane zásadní ve středověkém očistcovém systému. Nicméně ani jedno, ani druhé nemůže vykoupit z „věčného ohně“, kam patří ti, kteří se dopustili „ohavných hříchů“.

Le Goff shledává, že z Augustinových myšlenek bude dále rozpracováno především časové zařazení očistného procesu a omezení očisty ohněm jen na lehké hříchy a jen pro malý počet

42 *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 77–79.

43 LE GOFF, *Zrození očistce*, s. 60–62.

44 Le Goff nicméně upozorňuje, že očistec rozhodně nebyl hlavním Augustinovým zájmem in LE GOFF, *Zrození očistce*, s. 72.

hříšníků.⁴⁵ Na Augustinově pojetí očištných procesů lze dobře ukázat již zmíněné prvky, které jsou předpokladem nauky o očištní, minimálně v té podobě, v jaké ji zná středověk. Jde jednak o víru v nesmrtelnost a vzkříšení a potom o představu dvou soudů, z nichž první nastává v okamžiku smrti a druhý na konci časů.⁴⁶

Dalším důležitým krokem na cestě k očištní bylo zavedení slavnostní liturgie sloužené jeden den v roce za všechny zesnulé. Na počátku 11. století klášter v Cluny zavádí svátek Památky všech věrných zesnulých, který se slaví den po svátku Všech svatých, tedy 2. listopadu.⁴⁷ Toto rozdělení je podstatné, neboť zřetelně ukazuje, že geografie posmrtného světa se začíná proměňovat a je opouštěn dualistický model peklo – ráj.

Od druhé poloviny 12. století se pak v latině začne objevovat již zmíněné substantivum *purgatorium*, představa očištnice se mimořádně rychle rozšíří a ke konci 13. století se stane nedílnou součástí církevního eschatologického učení. Zároveň dojde k definitivní proměně posmrtné geografie: vznikne rozdělení na tři základní světy pro tři kategorie hříšníků. Peklo pro špatné, ráj pro dobré a očištnice pro ty, kteří nejsou ani zcela špatní, ani zcela dobří. V něm pak dojde k očištění, po kterém mohou vstoupit do ráje.⁴⁸ Tento pohled na *statut mrtvých* je potvrzen roku 1336 Benediktem XII. v konstituci *Benedictus Deus*.⁴⁹ Tradice zná i čtvrtý svět, totiž svět limbu, který se ovšem nikdy nestal součástí oficiálního učení katolické církve. Očištnice se stane jakýmsi prostředním světem, „třetím místem“. V jeho prospěch dochází v křesťanské představivosti k vyprazdňování pekla i ráje, většina smrtelníků bude umístěna do očištnice.⁵⁰

Učení o očištní umožnilo větší kontrolu nad smrtí, která byla velkým tématem společnosti pozdního středověku, což není nijak překvapivé, uvědomíme-li si, že probíhalo mnoho válek (především stoletá válka) a že 14. století bylo stoletím moru, který zásadně proměnil evropskou demografii, spiritualitu i kulturu doby.⁵¹ Očištnice také vedl k propočítávání posmrtného života, především co se týká délky trestů a způsobu, jak jim předejít, stejně jako k detailnímu rozpracování kategorií hříchu. Očištnice je tedy důležitým krokem k rozšíření praxe odpustků, která se stane zásadním tématem reformace. Jak ovšem připomíná Le Goff, očištnice rovněž přinesl naději jednotlivci, který se díky němu stal větším pánem nad vlastním osudem a mohl

45 Pro Augustinovo pojetí očištnice viz LE GOFF, *Zrození očištnice*, s. 72–91.

46 Ibid., s. 17.

47 Ibid., s. 126–128.

48 Ibid., s. 215.

49 MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 558.

50 LE GOFF, *La naissance du Purgatoire (XII-XIII siècle)*, s. 9.

51 Viz článek JOST, Jean E.: „The Effects of the Black Death: The Plague in Fourteenth-Century Religion, Literature, and Art“ in CLASSEN, Albrecht, ed. *Death in the Middle Ages and Early Modern Times: The Material and Spiritual Conditions of the Culture of Death*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, s. 193–237.

podle toho změnit své chování na zemi.⁵² I tehdy, když v pozemském životě selže, existuje šance, že se díky očistci vyhne věčnému peklu a přijde do ráje.⁵³ I k tomu se tím či oním způsobem reformace vyjádřila. Jistě i proto, že takový přístup úzce souvisí se spásou a vztahem skutků a milosti.⁵⁴

52 *La naissance du Purgatoire (XII-XIII siècle)*, s. 10.

53 LE GOFF, *Zrození očistce*, s. 295.

54 MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastorači*, s. 559.

4. Očistec v katolické teologii

Hlavní církevní tradicí, která promýšlí očistec, je bezesporu tradice katolická. V této práci ještě bude rozvedeno, že se i někteří teologové jiných tradic, ale velmi obecně a zjednodušeně lze říct, že pravoslavná tradice řeší posmrtné „očištění“ člověka jiným způsobem a protestantští teologové jsou k očistci již od dob reformátorů spíše skeptičtí. Chceme-li tedy porozumět současnému teologickému pohledu na očistec, nelze začít nikde jinde než v katolické teologii. Ta má vždy rovinu oficiálního učení, proto se nejdříve budeme věnovat katolické věrouce a klasickému pohledu na očistec, abychom se postupně posunuli ke katolickým hlasům, které se snaží učení o očistci promýšlet nově.

4.1. Oficiální katolická věrouka o očistci

Oficiální nauka katolické církve týkající se očistce navazuje na prohlášení, která již byla zmíněna výše, tedy dokumenty z druhého koncilu v Lyonu a koncilu ve Florencii a Ferrare. K nim se přidávají dokumenty z protireformačního koncilu v Tridentu.⁵⁵ Dokumenty těchto tří koncilů tvoří jádro oficiální nauky římskokatolické církve o očistci.⁵⁶

Katolická církev učí, že lidská duše je nesmrtelná. Ihned po smrti je duše souzena Bohem. Pokud by nespáchala žádné hříchy, může vstoupit do nebe. Pokud spáchala hříchy lehké, vstoupí do stavu očistce, kde dochází k očišťování od „časného trestu“ za hřích. Očištění je nutná podmínka vstupu do Boží radosti, očištění potřebují i duše svatých.⁵⁷ Pokud duše spáchala těžký hřích, směřuje do pekla, je zbavena věčného života a je odsouzena k „věčnému trestu“ za hřích. Duším v očistci je možno pomoci přímluvnou modlitbou (*suffragia*), eucharistickou obětí církve nebo odpustky, almužnami a kajícími skutky. Duše se se svým tělem opět spojí na konci dějin při tělesném vzkříšení, v době, kdy přijde Kristus k poslednímu soudu. Z toho plyne, že římskokatolická církev zastává již zmíněný bipolární eschatologický model – ve smrti dochází k individuální eschatologii a oddělení těla od duše a při Kristově parúsii pak nastává druhá fáze, totiž vzkříšení těl a soud celého lidstva a kosmu.⁵⁸

55 Viz moderní anglický překlad dekretu o očistci ze zasedání koncilu 3. 12. 1563. In „*The Decree on Purgatory by the Council of Trent, 25th session, 1563*“ [online]. Dostupné z: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/decree-on-purgatory-council-of-trent/>. [cit. 2023-11-20].

56 *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, § 1031, s. 268.

57 *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 75.

58 Tento odstavec byl napsán na základě dokumentů z *Katechismu katolické církve*, dokumentu Mezinárodní teologické komise *O některých aktuálních otázkách eschatologie* a detailního rozboru oficiálního učení katolické církve v knize Stephena Yatese *Between Death and Resurrection*. In *Katechismus katolické církve*, § 1030-1032, 1054, 1498; *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 18–92; YATES, Stephen. *Between Death and Resurrection: A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State* [online]. New York: Bloomsbury Academic, 2017 [cit. 2023-11-20]. Dostupné z:

Toto učení je stále znovu potvrzováno, naposled dokumentem z roku 1979 vydaným Kongregací pro nauku víry a nesoucím název *List k některým otázkám eschatologie*, v němž je potvrzena nauka o vzkříšení celého člověka, o nesmrtelnosti duše, o jasném slavném zjevení Krista v budoucnosti, o štěstí vyvolených, kteří jednou budou s Kristem, o věčném trestu hříšníků a o nutném očištění vyvolených předtím, než uvidí Boha.⁵⁹ Je nicméně zajímavé, že v poslední části tohoto listu se výslovně nabádá k opatrnosti při přemýšlení o posledních věcech, neboť „ani Písmo, ani teologie nenabízí dostatečné světlo k vytvoření jasného obrazu života po smrti“.⁶⁰ Možná že právě tato opatrnost symbolizuje posun katolické teologie v přemýšlení o posledních věcech – a tedy i očištění –, ke kterému dochází v posledních dvou staletích a které budou předmětem následující kapitoly.

4.2. Očistec v současné katolické teologii

4.2.1. Skeptická poznámka

Římskokatolická církev je největší církví na světě, hlásí se k ní přes 1,39 miliardy věřících.⁶¹ Tomu také odpovídá množství katolických teologů. Navíc se římskokatolická církev nachází na všech kontinentech. Každý katolík sice teoreticky věří tomu, co hlásá katechismus katolické církve a co je zakotveno v církevních dogmatech, ale každý, kdo se někdy v praxi setkal s katolíky, dobře ví, že každý katolík věří trochu jinak a že mezi konzervativním a liberálním katolíkem může nakonec být větší rozdíl než mezi evangelíkem a katolíkem.⁶²

Tato skutečnost mi přijde zásadní i při uvažování o očištění v současné katolické teologii. Nelze si nevšimnout, že jádro všech studií,⁶³ které se zabývají očištěním v současné katolické

<https://web.s.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fMTQwOTEyNV9fQU41?sid=81f2224b-ad53-46c2-98aa-33e2307fa17d@redis&vid=0&format=EB&rid=1>, s. 1–5.

59 Celý dokument je k dispozici na internetových stránkách Vatikánu viz „Letter on certain questions concerning eschatology“ [online]. Dostupné z:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_en.html. [cit. 2023-11-20].

Důležitost dokumentu potvrzuje jak Stephen Yates, tak Monika K. Hellwig. In YATES, *Between Death and Resurrection*, s. 4; HELLWIG, *Systematická teologie 3: Římskokatolická perspektiva*, s. 186.

60 „Neither Scripture nor theology provides sufficient light for a proper picture of life after death.“

61 Číslo z roku 2021 in „By the numbers: How the Catholic Church has changed during Pope Francis’ pontificate“ [online]. Dostupné z: <https://www.catholicworldreport.com/2023/03/13/by-the-numbers-how-the-catholic-church-has-changed-during-pope-francis-pontificate/> [cit. 2023-11-20].

62 Toho si všimají i mnozí katoličtí teologové, například Tomáš Halík v mnoha textech říká: «Světové společenství křesťanů je rozdělené – největší rozdíly však už nejsou mezi církvemi, nýbrž uvnitř nich.» HALÍK, Tomáš. „In animo contrito: Fenomén zneužívání v širším kontextu (září 2021)“ [online]. Dostupné z: <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-eseje/clanek/802/> [cit. 2023-11-20].

63 Jako příklad uvádím disertační práci Timothy G. Dillona, která mi pomohla zorientovat se v tomto mimořádně širokém tématu. DILLON, Timothy G. *From Painful Prison to Hopeful Purification: Changing Images of Purgatory in Selected U.S. Catholic Periodicals, 1909–1960* [online]. Dayton, 2013 [cit. 2021-11-23]. Dostupné z: https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=dayton1386683388&disposition=inline.

teologii,⁶⁴ tvoří teologie německá, která je případně doplněna teologií ze zemí západní Evropy či Spojených států. Z těchto studií pak jednoznačně vyplývá, že v přemýšlení o očistci došlo v posledních desetiletích k relativně velkému posunu. Jakkoli je tento posun zřejmý a je nesporné, že právě teologové těchto zemí zásadně formovali katolickou teologii a církev v posledních dekádách,⁶⁵ přijde mi důležité si uvědomit, že náš pohled je v tomto směru omezený převážně na akademickou půdu severní polokoule.⁶⁶ Není v mých silách – ani v možnostech bakalářské práce – vzít v potaz teologické přemýšlení teologů všech zemí a kultur, nicméně mi přijde důležité nepropadnout představě, že posun v promýšlení očistce se týká *celé* katolické teologie – koneckonců v oficiálním církevním učení tento posun dodnes nebyl takřka vůbec reflektován, jak se zřetelně ukázalo v kapitole 4.1. a jak ukazuje například i přemýšlení Mezinárodní teologické komise, která pod vedením Candida Poza na začátku devadesátých let sepsala v této práci již několikrát citovaný spis *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, k jehož českému vydání napsal předmluvu a závěr český teolog Ctirad Václav Pospíšil. Čtenář tohoto spisu rozhodně nemá pocit, že by došlo k nějakému velkému posunu, a když už, pak v tom, že spis reaguje (odmítavě, ale přece) na „moderní teze“, jako je vzkříšení ve smrti,⁶⁷ nebo kritika dualismu těla a duše.⁶⁸

Toto pozorování mě vede k metodické poznámce k příští podkapitole. Jmenuje-li se podkapitola 4.2. „Očistec v současné katolické teologii“, je potřeba mít na paměti, že jde převážně o akademickou teologii západní části severní polokoule. Nečiním si nárok na vystižení přemýšlení o očistci v katolické teologii ve své obrovské šíři. Spíše bych dal rád zaznít důležitým hlasům katolické teologie poslední doby, které bezesporu formují teologickou diskuzi v „našem“ světě.

64 Souhrn katolického přemýšlení o očistci ve 20. století nabízí například katolický kněz a profesor teologické antropologie na Papežské univerzitě Svatého kříže Paul O’Callaghan ve své knize *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Je typické, že nezmiňuje žádného teologa z jižní polokoule. In O’CALLAGHAN, Paul. *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011, s. 286–308.

65 Stačí se podívat na seznam nejdůležitějších teologů 2. vatikánského koncilu, kde jednoznačně převládají teologové evropští. In O’MALLEY, John W. *What Happened at Vatican II* [online]. Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press, 2008 [cit. 2023-11-21]. Dostupné z: <https://web.s.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fNTgyNjYwX19BTg2?sid=a09edf11-3b7c-45d5-a277-d84f4108953a@redis&vid=0&format=EB&rid=1>, s. 321–328.

66 Na tomto místě bych si dovilil uvést jednu neakademickou poznámku vycházející z osobní zkušenosti. Několik let svého života jsem prožil v komunitě Taizé, na křížovatce kultur, tradic a teologií. K tématu očistce mi přijde důležité zmínit zkušenost ze setkání s mnoha věřícími z východní Evropy (ale třeba i Španělska), z Asie a Latinské Ameriky, pro které byl očistec nedílnou součástí jejich pohledu na svět. Jejich vidění vycházelo z teologie, která je v těchto zemích běžná a která žádným velkým posunem neprošla. Právě tato zkušenost mě vede u určité obezřetnosti, mluvíme-li o posunech.

67 *O některých současných otázkách eschatologie*, s. 47–55.

68 *Ibid.*, s. 38–39.

4.2.2. Bernard Sesboüé

Jako most mezi oficiální naukou a kritickou reflexí 20. století mi poslouží Bernard Sesboüé,⁶⁹ který se zvláště ve francouzsky mluvících zemích těší značné vážnosti. Sesboüé v souladu se svou tradicí zasazuje očištec do pasáže, která se věnuje nebi a peklu.⁷⁰ Pojem nebe u něj ovšem nenajdeme, neboť ho nahrazuje termínem „život věčný“, který podle něj z obrazu nebe lépe vystihuje to podstatné. Podobně kritický je k peklu, ačkoli v tomto případě termín nemění. U pekla jde Sesboüému především o zdůraznění pnutí mezi absolutním milosrdenstvím Božím a absolutním respektem, který Bůh chová k lidské svobodě. Peklo se tak stává stavem, do kterého se člověk může uvrhnout pouze sám, a Bohu nezbyvá než to respektovat. Očištec je logicky umístěn mezi tyto dvě roviny. Sesboüé nicméně kritizuje představu očištele jako místa či času, očištec je pro něj „nepředstavitelné očištné dění“⁷¹ a jediným utrpením je skutečnost, že během něj ještě není možné „spatřit Boha“. Taková očista je podle něj nutná, aby se člověk⁷² mohl stát „transparentním“, což je podmínka možnosti spatřit Boha. Jádro očisty pak spočívá v Boží aktivitě, která zbavuje člověka jeho „ochranné bubliny“, ve které přehlíží pravdu o sobě a ve které vytěsňuje bolestné vzpomínky na vytrpěné či spáchané utrpení. Výsledkem je plnost svobody a transparentnost, ve které je možné spatřit Boha. Celá pasáž pak končí typickým připomenutím, že s jistotou o posledních věcech „nevíme nic“⁷³ a že jediný, kdo má tyto věci v rukou, je Bůh.

4.2.3. Gerhard Ludwig Müller

Dalším příkladem posunu v přemýšlení o očištcí je německý teolog Gerhard Ludwig Müller, který byl v letech 2012–2017 prefektem Kongregace pro nauku víry. Müller úzce spojuje soud a očišťování a u obou zdůrazňuje nutnost překonat „kosmicky, fyzicky i chronologicky zpředmětněné představy“.⁷⁴ V soudu i očišťování jde především o vztah k Bohu, který smrtí „získá svou konečnou, christologickou podobu“. Právě christologický aspekt je pro Müllera zásadní, Kristus je „naše spravedlnost“ a v soudu ve smrti jde o to, jak v „našem díle odpovídáme Duchu svatému v připodobnění Kristu, kterého před Bohem rozpoznáváme jako naši spravedlnost“. Očišťování je pak Boží láskou, která je prověřující, očišťující a výchovnou mocí a má za cíl dovršení existence, ve které bude člověk zakoušet setkání s Kristem jako sjednocení v

69 SESBOÜÉ, Bernard. *Croire: Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*. Paris: Droguet & Ardant, 1999.

70 Ibid., s. 530–540.

71 „Un devenir irréprésentable de purification“. Ibid., s. 535.

72 Pozoruhodně ani jednou nepoužije termín duše, nýbrž systematicky používá zájmeno my (nous).

73 SESBOÜÉ, *Croire*, s. 540.

74 MÜLLER, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 568.

lásce. Utrpení pak spočívá ve zkušenosti lásky, která si „uvědomuje, že je více milována, než dokáže sama odpovědět svou vlastní čistotou a plností, za kterou svou nedbalostí zaostala“.⁷⁵ Podobně jako pro Sesbouého, i pro Müllera je klíčová svoboda, protože utrpení (*passio*) vede ke svobodnému aktu (*actio*) odevzdání, ve kterém duše v plném smyslu uskuteční sama sebe. To dokáže pouze díky svobodnému a povzbuzujícímu vzoru Kristovu.

4.2.4. Joseph Ratzinger

Christologicky vnímá očištec i Joseph Ratzinger, pozdější papež Benedikt XVI. Očištec zasazuje Ratzinger tradičně mezi peklo a nebe,⁷⁶ které nově promýšlí, ale ve své podstatě zachovává, ač v teocentrickém světle – jde o bytí, či nebytí s Bohem/Kristem.⁷⁷ Podobně je to i s očištcem.⁷⁸ Ratzinger nejdříve věnuje dlouhou pasáž historickému vývoji očištele, v níž se snaží ukázat na příkladech z Písma a církevních otců, že pravoslavné a katolické pojetí si jsou bližší, než by se mohlo na první pohled zdát. V druhé části se pak zabývá platným jádrem učení o očištci. Ratzinger se odvolává na 1K 3,10–15 a exegetickou práci J. Gnilka (nesouhlasí však s jeho teologickými závěry) a interpretuje očištný oheň jako Krista, který je sám „soudným ohněm, který člověka proměňuje“. Očištění se podle Ratzingera děje „proměnnou silou Pána, které naše uzavřené srdce rozpálí a přetaví tak, že se hodí do živoucího organismu jeho těla“.⁷⁹ Pro Ratzingera vše záleží na Kristu. On je soudce po smrti i soudce posledních dnů, on je „eschaton“. Smrtí člověk vstupuje do jeho skutečnosti, ve které je i očištec, který se tak nachází mimo prostor i čas. Jde o „proměňující okamžik“, jakýsi vnitřně nutný proces, kterým se člověk stává „kristo-schopný, boho-schopný, a tedy schopný jednoty s celým *communio sanctorum*“.⁸⁰ I Ratzinger vnímá jako podstatnou svobodu člověka. Člověk se musí proměnit, musí říct své „ano“ víry. Proměnou je ovšem setkání s Pánem, to jej přetaví do očištěné podoby. Takto pojatý očištec podle Ratzingera neodporuje učení o milosti. Ratzinger se vyjádří i k modlitbám za zemřelé.⁸¹ Člověk podle něj nikdy není sám o sobě, vždy existuje ve vztahu k druhým, proto se jeho osudu týká, jak o něm druzí usuzují. Podle Ratzingera totiž soudí i svatí, protože „setkání s Kristem je setkání s celým jeho tělem, s mou vinou vůči trpícím údům tohoto těla a odpouštějící

75 Ibid., s. 569.

76 RATZINGER, *Eschatologie*, s. 139–154.

77 V kontextu celé knihy se zdá, že v Ratzingerově pojetí nesmrtnosti a milosti je peklo definitivní jen potud, pokud člověk odmítá Boha. Každý člověk je stvořen jako schopný vztahu s Bohem, a protože Ježíš Kristus sestoupil do pekel, je možné říci Bohu spásné „ano“ i po smrti. Odmítá-li však člověk říci své ano, jeho nesmrtnost – založená na Božím vztahu k němu – ho drží v pekle. In RATZINGER, *Eschatologie*, s. 92, 104.

78 Je zajímavé, že na rozdíl od ostatních katolických teologů této kapitoly Ratzinger věnuje očištci výrazně více prostoru než peklu a nebi.

79 Obě citace in RATZINGER, *Eschatologie*, s. 148.

80 Ibid., s. 149.

81 Ibid., s. 149–151.

láskou, která pramení z Krista“. Přímluvy svatých tedy nejsou jen něco vnějšího, ale mají především svůj vnitřní význam, jsou aspektem souzení svatých, který může měnit poměr na miskách vah.⁸² V tomto pojetí přímluvných modliteb má zásadní roli zastupující láska. Právě učení o očistci podle Ratzingera ukazuje, že pro tuto lásku neexistují hranice smrti. „Možnosti pomáhat a obdarovávat nevyhasínají pro křesťana smrtí, nýbrž zahrnují celé *communio sanctorum* v tomto světě i na druhé straně prahu smrti.“⁸³

4.2.5. Holandský katechismus a Hans Küng

Bavíme-li se o posunu v katolické teologii, najdeme i radikálnější posuny, než jaké jsme sledovali u dosud zmíněných teologů. Je tomu především u těch teologů, kteří nejen že promýšlejí nově očištěc, ale také se odklánějí od „bipolárního“ eschatologického schématu a přiklánějí se spíše k tomu „atemporálnímu“ (viz kapitola 2.3.). Příkladem takového myšlení může být přístup teologů stojících za tzv. *Holandským katechismem*⁸⁴ nebo přístup Hanse Künga.⁸⁵

„*Holandský katechismus*“ je prvním katolickým katechismem, který vyšel po 2. vatikánském koncilu (poprvé vychází v roce 1966) a snaží se v duchu katolického *aggiornamenta* nově představit pravdy víry. Pracovalo na něm více teologů, za ty nejvýznamnější lze považovat Edwarda Schillebeeckxa a Pieta Schoonenberga. Významnost tohoto katechismu podtrhuje fakt, že jeho vydání zaštitilo kolegium nizozemských biskupů a patronát nad ním převzal dokonce nizozemský kardinál Bernard Johannes Alfrink, mimo jiné také vlivný činitel právě na 2. vatikánském koncilu. Jakkoli tento katechismus nepředstavuje oficiální církevní dokument posvěcený Vatikánem, lze ho právě pro širší společenství teologů a biskupů ručících za jeho obsah považovat za důležitý dokument svědčící o změně přístupu k různým otázkám víry, v našem případě otázkám týkajícím se eschatologie a očištěce.⁸⁶

Základem naděje na to, že „něco z člověka přetrvá smrt“, je v „*Holandském katechismu*“ Ježíš Kristus a jeho vzkříšení. Smrt je zahalena tajemstvím, ale v tomto tajemství se zjevil Bůh v podobě vzkříšeného Krista, který se vrátil ze smrti. V tom je základ křesťanské naděje, že život je silnější než smrt, že smrt nemá poslední slovo. A jestliže je to pravda pro Ježíše

82 V tomto bodě se Ratzinger odvolává na myšlenky Hanse Urse von Balthasara.

83 RATZINGER, *Eschatologie*, s. 150.

84 SMYTH, Kevin (překl.). *A New Catechism: catholic faith for adults*. New York: Herder and Herder, 1967, s. 467–487.

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

86 Více k historii vzniku (a reakci, kterou jeho vydání vyvolalo) v článku Josefa Karoly s názvem *Holandský nový katechismus pro dospělé*, který vyšel ve *Filozofickém časopisu* v roce 1976. In KAROLA, J. *Holandský nový katechismus pro dospělé*. [online]. *Filozofický časopis*. 1976, roč. 24, č. 4, [cit. 2023-11-25]. Dostupné z: <https://kramerius.lib.cas.cz/view/uuid:dd665e20-48e1-11e1-1287-001143e3f55c?page=uuid:dd665e79-48e1-11e1-1287-001143e3f55cs>, s. 591–613.

Krista, je to pravda i pro ty, kteří jsou jeho a které volá k životu, protože není Bohem mrtvých, ale Bohem živých. Ježíš Kristus je vzkříšen jako první, ale nikoli jako poslední.⁸⁷

Křesťané tedy mají naději na vzkříšení, ale to neřeší otázku, jestli a jak existují po smrti. Dle teologů stojících za „*Holandským katechismem*“ je tato otázka přirozeně lidská, ale není na ní jednoznačná odpověď. Bibličtí autoři nám nedávají žádnou specifickou odpověď, mluví nejčastěji o vzkříšení na konci časů, ale moc se nezabývají tím, co je mezi tím – a proto ani teologové ani církve nemohou jednoznačně říct, co a jak je po smrti. Toto váhání (a určitá pokora) jsou pro „*Holandský katechismus*“ typické a v eschatologické části se objevují vícekrát. Přesto nakonec katechismus přece jen něco řekne, nikdy ale neopomene zdůraznit, že nejdůležitější je mít naději ve vzkříšení a učit se přijímat, že posmrtný život je tajemstvím, o kterém s jistotou nic nevíme.⁸⁸

V první řadě odmítne tradiční dualismus pomíjivého těla a nesmrtelné duše a celý koncept *anima separata* – člověk je jako bytost natolik spojen se svou tělesností, že bez těla nelze mluvit o lidském „já“.⁸⁹ Zároveň ovšem analýzou několika biblických textů dochází k tomu, že existuje opodstatněná biblická naděje, že něco z člověka smrt přetrvává. Není to ovšem „duše“ v tradičním pojetí, spíše něco jako „nový člověk“.⁹⁰ Neděje se tak ale v mezistavu, jak by řekla tradiční katolická teologie, nýbrž naprosto mimo prostor a čas, jak si je představujeme. Stejně tak ani „nový člověk“ není duše nebo tělo, je to něco naprosto mimo naši představivost. Tato interpretace pak umožní „*Holandskému katechismu*“ zachovat i společenství svatých a dogma o Mariině nanebevstoupení – dokonce je možné se k Marii a svatým skrze Ducha modlit a skrze Ducha můžeme zakoušet i jejich přítomnost ve světě.⁹¹

V podobném duchu je vyřešena i otázka očištění a modliteb za mrtvé. Člověk je hříšný a skrývá se v něm mnoho egoismu, což ovšem nepopírá Boží milost. Člověk do smrti zůstane člověkem, a tedy je v něm vždy něco, co potřebuje „očistit“, aby – tradičně řečeno – „mohl do nebe“. Očištění se pak děje smrtí „do Krista“. Ve smrti se děje kompletní a definitivní „očistění“ a konverze do Božího světla. Z pohledu lidí k tomu dochází v čase „po smrti“ člověka, proto také dává smysl se za mrtvé modlit, ve skutečnosti se to ale děje zcela mimo naši představivost, „mimo prostor a čas“.⁹² V důsledku se tak stírá potřeba individuálního soudu a obecného soudu na konci času, protože smrtí se člověk ocitá mimo čas a prostor a de facto dochází jak k očištění,

87 *A New Catechism*, s. 471–472.

88 V různých podobách toto ujištění najdeme na skoro každé straně. In *A New Catechism*, s. 472, 473, 474, 477, 480, 482, 485, 486.

89 *Ibid.*, s. 473.

90 *Ibid.*, s. 474.

91 *Ibid.*, s. 474–476.

92 *Ibid.*, s. 477.

tak soudu a vzkříšení.⁹³ To si z našeho lidského – a v čase zakotveného – pohledu nedokážeme představit a nevíme, jak je to možné, ale ani to není důležité, podstatná je především víra ve vzkříšení.

Právě omezená lidská představivost je tak vlastně řešením pnutí, které je pro katolické teology hlásící se ke vzkříšení ve smrti typické⁹⁴ a které vzniká ve chvíli, kdy na jedné straně dojde k odmítnutí mezistavu a dvojího soudu a na druhé straně je třeba udržet všechna dogmata, která není možno z věroučných důvodů odmítnout, přestože? tradičně předpokládají právě mezistav a dvojí soud, jako jsou nanebevzetí Panny Marie, společenství svatých, očistec nebo nesmrtnost duše.

S podobným pnutím se musí vyrovnat druhý zmíněný stoupenec teorie vzkříšení ve smrti, totiž Hans Küng.⁹⁵ Podobně jako v tradičních eschatologických přístupech je u Künga očistec řazen do pasáže věnující se nebi a peklu, z nichž především peklo je podrobena neúprosné kritice. Je to právě představa pekla, která podle Künga může za brutální praktiky, kterými křesťané pronásledovali a zabíjeli heretiky, Židy, čarodějnice a jiné bezvěrce. Peklo totiž na jednu stranu vyvolávalo strach a touhu mu uniknout, na druhou stranu jeho „věčnost“ vedla k jistotě, že ten, koho tam Bůh stejně odsoudí, není hoden života.⁹⁶ Věčnost pekelných muk i za jeden „smrtný hřích“ je téma, které u Künga těsně předchází tématu očiště. Poukazuje na častý teologický argument, že člověk si peklo volí ve vlastní svobodě, že sám zavrhuje Boha. Pochybuje však, že je na místě mluvit o *definitivním* zavržení. „Nevládne snad Bůh již podle žalmů i nad říší mrtvých?“⁹⁷ V tomto světle nabírá u Künga očistec pozitivní rozměr, stává se nadějí tváří v tvář možnosti definitivního zatracení. Küng si uvědomuje, že člověk není pouze zlý, ale není ani absolutně dobrý, je konečný a omezený: potřebuje očistit.

Očištění je podle něj ovšem výhradně v rukou milosrdně soudícího Boha, jde o „všezahrnující akt Boží milosti“. Küng pak zavrhuje všechny představy očiště spojené s místem a časem, ale zavrhuje i představy „mezi-fáze“, kterou by měla procházet duše bez těla.

Podle Künga člověk umírá jako celek, jako psychosomatická jednota těla a duše. Na rozdíl od stoupenců teorie celostní smrti v Küngově perspektivě nedochází k naprosté smrti, protože člověk podle něj umírá do Boha, „do věčnosti božského Nyní, v níž se stírá časový rozdíl mezi osobní smrtí a posledním soudem“. Právě díky tomu může v důsledku očištěc podržet, ovšem označuje ho jako „očištění“. Očištěním, které je Božím aktem a ve kterém dochází k úplnému

93 Ibid., s. 480.

94 KOLÁŘ, *Mezistav a nesmrtnost duše*, s. 137.

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

96 Ibid., s. 154–155.

97 Ibid., s. 160.

naplnění potenciálu člověka, se člověk stává cele člověkem a dochází spásy. V tomto smyslu může Küng spolu s Gisbertem Greshakem říct, že „očistec je Bůh, to jest setkání s ním“. V závěru pasáže o očištění Küng logicky odmítá modlitby za duše v očistci. Za smysluplné však považuje modlitby za umírající a zemřelé, v níž se na ně vzpomíná s úctou a láskou a v níž jsou poroučeni milosti Boží.⁹⁸

4.2.6. Ladislaus Boros

Posledním zahraničním katolickým teologem, jehož hlas zazní v této kapitole, je Ladislaus Boros,⁹⁹ jehož teze o „definitivním rozhodnutí ve smrti“ vyvolala v šedesátých letech velkou diskuzi.¹⁰⁰ Bylo by možné naslouchat i jiným zahraničním teologům, především Yvesi Congarovi a Karlu Rahnerovi, kteří se k očistci vyjadřovali opakovaně a v literatuře je na ně často odkazováno.¹⁰¹ Vzhledem k rozsahu práce je potřeba zvolit pouze některé hlasy a věřím, že z hlediska přemýšlení o očistci přístup Borose pro svou odlišnost lépe doplní mozaiku již probraných pohledů.

Základní Borosova teze zní, že ve smrti se člověk definitivně rozhoduje pro Boha, nebo proti němu. Toto rozhodnutí se neděje „ani před smrtí, ani po smrti, nýbrž ve smrti“.¹⁰² Všechna rozhodnutí za života jsou ve smrti zvrátitelná, jakkoli je nepravděpodobné, že někdo, kdo se celý život rozhodoval proti Bohu, se ve chvíli smrti rozhodne pro Boha.¹⁰³ Během života jsme totiž rozptylováni mnoha věcmi, od těch co nás obklopují až po tělo, a smrt je tak prvním – a posledním – momentem, kdy je možné v „osvobozené mysli“ provést tento „jediný akt totální reflexe“, která nás přirozeně vede k Bohu.¹⁰⁴ Jakkoli nás ovšem intuice vede k Bohu, neznamená to, že se všichni rozhodnou pro Boha: jsou tací, kteří se v plné svobodě rozhodnou proti Bohu.¹⁰⁵ Ve smrti je zároveň naprosto zničeno jak tělo, tak jakýkoli vztah duše k materii, což duši umožňuje ve svobodě vstoupit do „pankosmického“ vztahu se světem. Duše se ve smrti dostává tam, „kde má svět svůj zdroj“, čímž se stává „naprosto přítomnou světu“.¹⁰⁶

98 Všechna citovaná místa jsou Küngovy výrazy z pasáže o očištění. In KÜNG, *Věčný život?*, s. 160–163.

99 BOROS, Ladislaus. *The Mystery of Death: Awakening to Eternal Life*. New York: Monkfish Book Publishing Company, 2020.

100 Viz LA DUE, William J. *The Trinity Guide to Eschatology*. New York, London: Continuum, 2004, s. 57–61; nebo KOLÁŘ, *Mezistav a nesmrtnost duše*, s. 149.

101 Congarovi se věnuje například O'Callaghan v knize *Christ Our Hope* nebo Boros v knize *The Mystery of Death*. Rahnerovi se zase uceleně věnuje La Due v knize *The Trinity Guide to Eschatology* nebo Kolář ve své disertační práci *Mezistav a nesmrtnost duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti*. In O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope*, s. 286–308; BOROS, *The Mystery of Death*, s. 202–203; LA DUE, *The Trinity Guide to Eschatology*, s. 51–57; KOLÁŘ, *Mezistav a nesmrtnost duše*, s. 26–32, 143–144.

102 BOROS, *The Mystery of Death*, s. 80.

103 LA DUE, *The Trinity Guide to Eschatology*, s. 58.

104 Vlastní překlad spojení: „a single act of total reflexion“ in BOROS, *The Mystery of Death*, s. 80.

105 Ibid., s. 59.

106 Ibid., s. 139–143.

V tomto duchu pak Boros interpretuje i očištec. Ten pro něj rozhodně není místem, pokud má očištec nějaké místo v teologii, pak jediné jako proces očišťování. K tomuto procesu dochází při setkání s Bohem ve smrti.¹⁰⁷ Rozhodne-li se člověk pro Boha, znamená to, že je vyrván sám sobě a odevzdává se Bohu, což je přirozeně bolestný proces, protože v něm dochází k postupnému pronikání Boží lásky všemi vrstvami, které si člověk vytvořil během své existence a jejichž proměna je pro každého člověka bolestivá, protože se v něm vždy něco Bohu brání. Setkání s Bohem je podle Borose totiž vždy bolestivé, „žádná bolest není větší než bolest, kterou nám způsobuje Boží láska“.¹⁰⁸ Lidská láska k Bohu je totiž podle Borose dvojaká. Ano, člověk je k Bohu přitahován a rozhoduje se pro něj, ale zároveň se ho bojí a schovává se před ním. Právě toto je zkušenost, kterou podle Borose člověk v určité podobě zakouší již během života a plně ji zakusí právě ve smrti. Aby mohl být člověk s Bohem, musí tato dvojakost naší lásky k Bohu zmizet. I pro Borose, ač k tomu dochází jinak než třeba Ratzinger nebo Küng, je tak nakonec očištec setkání s Kristem.¹⁰⁹

Boros se ke svým úvahám o smrti vrátil ještě o mnoho let později a rozvinul své učení o pankosmickém vztahu duše se světem. Podle Williama La Due Boros postupně došel k tomu, že duše nemůže žít bez těla, a proto musí dojít ke vzkříšení ve smrti. Mezi Borosovým pojetím vzkříšení ve smrti a atemporálním pojetím, jak ho najdeme například v „*Holandském katechismu*“ nebo u Hanse Künga je ovšem přece jen rozdíl. U Borose totiž ve smrti sice dochází ke vzkříšení, ale je to vzkříšení „neúplné“. Duše po něm vstupuje do pankosmického vztahu se světem a stává se plně přítomnou všude v kosmu. Kristův druhý příchod pak dokončí to, co začalo ve smrti, dokončí proměnu celého kosmu.¹¹⁰

4.2.7. Tomáš Špidlík

Úplně na závěr kapitoly přidávám pro zajímavost hlas Tomáše Špidlíka, tedy hlas českého teologa, který ovšem psal v italštině a velmi se inspiroval východními tradicemi.¹¹¹ Jeho postoj k očištcí se zdaleka nedočkal tolika citací jako předcházející hlasy, přesto je zajímavý už jen tím, že je jiný než všechny ostatní. To samo o sobě potvrzuje to, co již bylo zmíněno hned ze začátku této kapitoly, že širší katolické teologie je velká a není možné detailně zmapovat všechny katolické hlasy.

107 Ibid., s. 202–203.

108 Vlastní překlad: „There is no greater suffering than that caused us by the love of God“. Ibid., s. 204.

109 Ibid., s. 207.

110 LA DUE, *The Trinity Guide to Eschatology*, s. 60–61.

111 ŠPIDLÍK, Tomáš; POSPÍŠIL, Ctirad Václav (překl). *Věřím v život věčný: eschatologie*. Olomouc: Refugium Velehrad–Roma, 2007.

Tradičnímu katolickému modelu Špidlík vytyká, že je příliš jasný a opomíjí, že část posledních věcí je zahalena tajemstvím a lidem nepřísluší vědět, kdo je a kdo není spasen, tato znalost patří pouze Bohu. Navíc kritici dle jeho názoru správně upozorňují, že část tradičních postojů nemá dostatečnou biblickou oporu.¹¹² Špidlík nejprve pozorně projde historický vývoj očistce, aby navázal na Congarovu myšlenku, že očištec se vymyká našemu pojetí času, ale určitou časovost si zachovává – nemá kvantitativní, pozemskou časovost, nýbrž časovost kvalitativní. Od Congara se ovšem posune, protože mu připadá, že mluvit pouze o „kvantitativním“ čase postupně vede k tomu, co zastávají stoupcí vzkříšení ve smrti – tedy že očištec je atemporální moment ve smrti. Špidlík proto přichází s tím, že existuje ještě třetí možnost, jak nahlížet posmrtný čas, totiž christologicky.¹¹³

Christologický čas je podle Špidlíka ještě jiná kategorie časovosti. „Ježíš přešel z pozemského života k Otci v době Pontia Piláta, a to prostřednictvím smrti na kříži. Jak dlouho trvalo jeho umírání? Rozhodně není neodůvodněné, když se tvrdí, že „celý Ježíšův život byl vlastně určitým křížem“. Kromě toho platí, že tajemství jeho utrpení a našeho vykoupení je reálně přítomno v liturgické oběti všech mší svatých, které se slaví v každé epoše.¹¹⁴ Na základě této myšlenky tak Špidlík může říct, že „každý den naší existence je vlastně umíráním a zároveň v každém novém dni v jistém slova smyslu vstáváme ze smrti“.¹¹⁵ Podstata očistce je totiž upřímné pokání, a to je možné již v našem chronologickém čase, jehož hodnota ovšem tento čas transcenduje.¹¹⁶

Na rozdíl od ostatních autorů tak Špidlík dochází k tomu, že člověk má už během svého života podíl na hříchu světa, zároveň však každého dne povstává na cestě k věčnému životu, když se očištuje a ztotožňuje s Kristovým životem. „Když člověk umírá a vstává ze smrti, podstupuje očišťování.“¹¹⁷ Člověk je tak již za svého života vlastně v „intermediálním stavu“ a už za života se podílí na očišťování. V tomto stavu pak bude tak dlouho, dokud nedojde k dokonalému sjednocení duše a těla, ke kterému podle Špidlíka dojde až na konci časů. Do té doby duše zůstává v provizorním stavu – řečeno s východní tradicí „v podsvětí“, řečeno se západní tradicí v pekle, očištcí nebo nebi.

Špidlík je tak v mnoha směrech velmi pozoruhodný. Na jednu stranu podrží mezistav a nesmrtelnost duše,¹¹⁸ na druhou stranu ovšem odmítne dvojí soud.¹¹⁹ Individuální a obecný

112 Ibid., s. 187–188, 196.

113 Ibid., s. 195.

114 Ibid., s. 200–201.

115 Ibid., s. 201.

116 Ibid., s. 198.

117 Ibid., s. 201.

118 Ibid., s. 99.

119 Ibid., s. 130.

soud je totiž podle něj neoddělitelný a probíhá „ve věčné existenci Boží, ale také ve věčné přítomnosti jeho působení v dějinách“. Špidlík tak dokáže skloubit východní a západní tradici v jeden systém. Na první pohled to nemusí dávat smysl, což přiznává i Špidlík, ale v jádru jde o to, že východní i západní tradice jsou zajedno v tom, že „očistec“, „nebe“ nebo „podsvětí“ nejsou místy, ale provizorními stavy. Ve východní tradici je podsvětí místem, kam Kristus sestoupil po svém ukřižování, „aby tam vnesl niterné spojení s Bohem a aby zde zvěstoval definitivní vítězství nad smrtí“.¹²⁰ „Podsvětí“ tak neznamena peklo v západní představě, ale provizorní stav, kam se duše dostává po smrti a očekává konečné vzkříšení. A stejně tak tomu je u duší ve stavu očišťování nebo ve stavu blaženého patření na? Boha. Duše, které jsou ve „věčném zavržení“, pak z logiky věci odmítly spásu v Kristu, ale i ony jsou v jakémsi provizoriu a o jejich definitivním osudu se také bude rozhodovat až při posledním soudu na konci časů.¹²¹

120 Ibid., s. 158.

121 Ibid., s. 182.

5. Očistec v protestantské teologii

5.1. Skeptická poznámka na druhé straně

Podobně jako v předchozí kapitole, i v kapitole věnující se protestantské teologii je možné začít skeptickou poznámkou (viz kapitolu 4.2.1.). Ta má ovšem opačné znaménko. Zatímco v katolické teologii je možné spekulovat, zda změna smýšlení o očistci dorazila i do konzervativnějších a tradičnějších částí církve, v protestantské teologii je zase velmi složité zhodnotit, jaká je pozice očistce v přemýšlení protestantských teologů. Při ponoru do protestantské eschatologie totiž narazíme minimálně na dva problémy, které jsou pro protestantské přemýšlení a církve typické.

Prvním z nich je, že na rozdíl od římsko-katolické církve není žádná jedna „protestantská církev“. Zatímco na katolické straně lze dohledat oficiální věrouku a existuje jednotný katechismus pro celou církev (byť jeho části vykládá každý teolog jinak), protestantismus je roztržštěn do tolika konfesí a denominací, že je velmi těžké se v něm dobrat jednotného obrazu.¹²² Přemýšlíme-li tedy o očistci v protestantské teologii, není možné o něm přemýšlet globálně, vždy se bude jednat o názory jednotlivých teologů. Ty mohou více či méně odrážet posuny v přemýšlení uvnitř jednotlivých konfesí a denominací, přesto v protestantismu více než kdekoli jinde platí, že si každý teolog a každý věřící myslí něco jiného, což platí i pro očistec.

Druhý problém pak úzce souvisí s prvním. Pokud lze v něčem sledovat na protestantské straně jednotu, pak je to ve snaze jednotlivých teologů navázat na reformaci. Reformace ale očistec víceméně jednotně odmítá (více v kapitole 5.2.), čímž dochází k tomu, že část teologů nemá potřebu se k očistci nijak zvlášť vyjadřovat. Zatímco v katolických eschatologiích a kompendiích systematické teologie je očistec vždy alespoň nějak zmíněn, v protestantismu je možné, že teolog o očistci neřekne vůbec nic.¹²³

V této kapitole budeme sledovat přemýšlení několika současných teologů, kteří se k očistci vyjádřili, ať už odmítavě, nebo kladně. Přijde mi ovšem důležité explicitně napsat (a mít to při čtení této kapitoly v patrnosti), že existuje i nezanedbatelná množina protestantských teologů, která o očistci mlčí. To lze vnímat buďto jako jeho odmítnutí, nebo minimálně jako znamení, že

¹²² K tomu více například v knize *Epochy dějin dogmatu* od Bernharda Lohseho. In LOHSE, Bernhard. *Epochy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn, 2003, s. 179–181.

¹²³ Viz například Pöhlmannovo *Kompendium evangelické dogmatiky*, kde je očistec zmíněn jen dvakrát, v obou případech zcela okrajově. Poprvé jako součást středověkých předreformačních představ a podruhé jako součást problematičké katolické představy o smrti. In PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, s. 366, 392.

pro ně jde o zcela okrajové téma.¹²⁴ Tuto kapitolu tedy – podobně jako kapitolu o očištění v katolické teologii – není možné brát jako představení pohledu na očištění v protestantismu jako celku.

5.2. Odmítnutí reformátorů

Pro již zmíněnou návaznost protestantských teologů na reformaci nelze tuto kapitolu začít nikde jinde než právě u reformace. A nelze konstatovat nic jiného, než co již bylo zmíněno, totiž že očištění je reformací zavržen, a to všemi hlavními proudy.

Huldrych Zwingli očištění věnuje čtyři ze svých šedesáti sedmi článků,¹²⁵ v nichž argumentuje velmi jasně. Očištění podle něj není obsažen v Písmu, rozsudek nad zemřelými zná jen Bůh a člověk by se o těchto věcech neměl snažit příliš vědět. Jakkoli Zwingli uznává, že nemůže soudit modlitby za mrtvé, odmítá jakékoli určování lhůt a zisk z toho pramenící.

Podobně jasně očištění odmítá Jan Kalvín, například v *Institucích*.¹²⁶ Těžiště jeho argumentů spočívá v Písmu, ale na rozdíl od Zwingliho uvádí v souvislosti s očištěním též argumenty spojené se spásou v Kristu a odmítnutí očištění úzce spojuje s odmítnutím odpustků. Podle Kalvína je nebezpečné, když se hledá „odpykání za hříchy jinde než v krvi Kristově“, a očištění považuje za „zhoubný výmysl Satanův, který ruší platnost Kristova kříže“. Očištění je pro Kalvína „hrozné rouhání proti Kristu“.¹²⁷

U Luthera bylo odmítnutí očištění komplikovanější. V počáteční fázi reformace mu šlo spíše o odpustky, které s očištěním souvisí, ale přímo proti očištění se nevymezoval, jeho existenci dokonce „s jistotou přijímal“,¹²⁸ jakkoli má problém s představou, že by nad očištěním měla moc církev. Jeho pozice se postupně posouvá. V roce 1519 během debaty v Lipsku sice stále ještě uznává existenci očištění, nicméně již zdůrazňuje, že pro očištění neexistuje žádná biblická opora. Během dalších let odmítá mše za zemřelé a v kázáních z let 1522–1523 už říká, že existenci očištění nemůže ani vyvrátit, ani potvrdit. Nicméně stále mluví o očištění duší po smrti, které je

124 I z osobní zkušenosti někoho, kdo vyrostl v protestantské církvi (konkrétně ČCE) a celý život se pohybuje v protestantském prostředí, musím říct, že jsem se nikdy nesešel s žádným programem (ať už v rámci výuky náboženství, biblických hodin nebo nedělních bohoslužeb), který by se očištění věnoval.

125 Články LVII. – LX., dostupné například na internetových stránkách Christian History Institute, který články přejímá v jejich prvním anglickém překladu, jak je nalezneme v knize *Selected Works of Huldrych Zwingli (1484–1531), the Reformer of German Switzerland*, kterou editoval Samuel Macauley Jackson. In GRAVES, Dan (ed.), CHRISTIAN HISTORY INSTITUTE. #305: „The Sixty-Seven Articles of Ulrich Zwingli.“ [christianhistoryinstitute.org](https://christianhistoryinstitute.org/study/module/zwinglis-sixty-seven-articles) [online], [cit. 2023-12-10]. Dostupné z: <https://christianhistoryinstitute.org/study/module/zwinglis-sixty-seven-articles>

126 CALVIN, John, ALLEN, John (překl.). *Institutes of the Christian Religion: Volume I*, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1909, s. 601–613.

127 Ibid., s. 607.

128 „It is certain to me that Purgatory exists.“ In KOSLOFSKY, Craig M. *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*. London: Palgrave Macmillan, 2000, s. 34.

ale podle něj pouze v Boží moci, v čemž se zřetelně odráží jeho strach, že by očištec mohl vést k představě spásy ze skutků. Z této doby také existuje vícero dokumentů, které ukazují, že Luther byl otevřený diskuzi o redefinování očištele. Očištec a očišťování duší po smrti definitivně odmítl až v roce 1530 a přijal za své učení o spánku duše, o kterém otevřeně mluvil již od roku 1522.¹²⁹ Podle něj duše po smrti spí bezesným spánkem, je mimo prostor a čas a nemá vědomí a city. Při druhém příchodu Krista pak dojde ke vzkříšení celého člověka, nikoli jen těla bez duše nebo duše bez těla.¹³⁰

Na reformaci pak naváže i staroprotestantská ortodoxie. Ta je sice o něco méně radikální a víceméně přejímá základní „katolické“ schéma oddělení duše od těla a s tím spojený mezistav, ponechává z něj ovšem pouze nebe a peklo, očištec buďto explicitně odmítne, nebo ho prostě jen vynechá.¹³¹

5.3. Současné odmítavé postoje

Jak již bylo nastíněno, na protestantské straně najdeme celou řadu teologů, kteří očištec odmítají. Každý své odmítnutí formuluje jinak, v jednotlivých textech ovšem najdeme minimálně dva průsečíky, které spojují myšlení většiny protestantských teologů. Právě z důvodu jejich častého opakování je možné je formulovat obecně, byť by je každý teolog formuloval trochu odlišně.

5.3.1. Dvě hlavní námitky – Písmo a ospravedlnění

Základním protestantským argumentem proti očištcovi je jeho biblická nepodloženost, které již byla věnována podkapitola 3.1. Kritický postoj k biblické nepodloženosti najdeme jak u protestantských teologů,¹³² tak i teologů katolických. Rozdíl mezi nimi ovšem určitý je. Zatímco katoličtí teologové nakonec většinově alespoň s nějakými texty pracují a očištec v nich implicitně nacházejí, protestantští teologové většinou docházejí k tomu, že Bible a především Nový zákon nenabízejí oporu pro nic, na základě čeho by bylo možné usuzovat, že existuje jakési posmrtné „kategorizování“ a dělení křesťanů, kteří v nebi čekají na vzkříšení.

Druhou zásadní námitkou proti očištcovi ze strany protestantských teologů je zdánlivý rozpor s naukou o ospravedlnění.¹³³ Středověká nauka o očištcovi je předpokladem odpustků,

129 Ibid., s. 34–38.

130 MOLTSMANN, *The Coming of God*, s. 101–102.

131 PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, s. 366–367.

132 Kromě již zmíněných knih k tomu nabízí detailní pohled například N. T. Wright v knize *Překvapivá naděje* nebo Hans Schwarz ve své *Eschatology*. In WRIGHT, N. T., *Překvapivá naděje*. Praha: Biblion, 2018, s. 202–203; SCHWARZ, Hans, *Eschatology*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, s. 353–356.

133 K tomu např. KOLÁŘ, *Mezistav a nesmrtelnost duše*, s. 150–153.

kteřé reformace zamítá. I při upozadění problematiky odpustků, ke které dochází i v současné katolické teologii, je ovšem zřejmé, že možná existence očistce musí v luterských i reformovaných teologiích¹³⁴ přirozeně vyvolávat pochybnost, zda je skutečně nutné, aby člověk, který nachází v Kristu milost a je ve víře ospravedlněn, musel ještě „trpět v očistci“. Tradičně platí, že Boží milost přece musí stačit a není potřeba k ní nic doplňovat – ani na zemi, ani po smrti. Jakkoli je tato námitka zcela na místě, je ovšem také na místě poznamenat, že i současní katoličtí teologové jsou si nauky o ospravedlnění vědomi a souhlasí s ní i sama římsko-katolická církev¹³⁵ a že současné přístupy mnohých katolických teologů k očistci tuto námitku reflektují.

5.3.2. Další protestantské námitky

Zatímco výše zmíněné námitky by podepsala většina protestantských teologů, v dalších námitkách už se jednotliví teologové odlišují. Není možné zde vyjmenovat všechny existující námitky proti očistci, zvolím proto variantu, ve které představím ty podle mého názoru nejdůležitější, a to v myšlení jednotlivých teologů, kteří se očistci obsáhleji věnují.

Jednu skupinu odmítavých postojů k očistci je možné najít tam, kde teologové razí názor, že neexistuje nesmrtelná duše ani mezistav. Jsou to především teologové, kteří zastávají koncept celostní smrti. Příkladem může být Karl Barth, který zastával koncept celostní smrti a o nesmrtelné duši tvrdil, že představa duše, která „jako motýl nad hrobem odtamtud odletí a bude ještě někde uchována, aby nesmrtelně dále žila“ je pohanská.¹³⁶ Je zjevné, že v takovém přístupu není prostor ani pro očistec.

Jinou námitku předestírá Paul Althaus,¹³⁷ podle kterého je očistec především hamartiologické nedorozumění. Hřích totiž není možný překonat individuálně. Tak je možné překonat hříchy, ale ne hřích jako takový. Ten je totiž ve své podstatě „dědičný“ a zasahuje lidstvo jako celek. Jako takový je hřích „metaetická skutečnost“, která vyžaduje „metaetické řešení“. Tím je vzkříšení na konci času, nikoli postupné „posvěcování“ v očistci. Hřích bude překonán naráz, a to výlučně eschatologickým Božím dílem vykoupení, které bude nezávislé na jakékoli lidské aktivitě.

134 ANTIER, Guilhen. „Luther par Luther: Du péché à la justice, l'expérience de la foi.“ *Études théologiques et religieuses*. Institut protestant de théologie, 2015, 2015/2 (Tome 90), 181–201, s. 190.

135 Což dokazují například sekce 4.1. a 4. 2 ze *Společné deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění*. Viz MACHULA, Tomáš. *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: pracovní překlad*. Theologia maior. Praha: Krystal OP, 2000.

136 PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, s. 389.

137 Vzhledem k tomu, že jeho dílo není přeloženo do jazyka, v němž bych dokázal číst, přejímám jeho pohled na očistec z již několikrát citované disertační práce Ondřeje Koláře. In KOLÁŘ, *Mezistav a nesmrtelnost duše*, s. 153–155.

Jinou námitkou je pak ta, s níž přichází například Hans Schwarz, který očištěc řadí mezi „eschatologické omyly“, jako jsou milenarismus, snaha o datování parúsie nebo spasení všech.¹³⁸ Podle Schwarze je třeba odmítnout představu, že po smrti dále pokračuje život analogický tomu pozemskému, který je možné dále ovlivňovat, například skrze přímluvy za zemřelé. Praxi ovlivňování posmrtného života podle něj odmítli již reformátoři, když odmítali odpustky, ale je potřeba odmítnout i praxi přímluv za zemřelé, minimálně v té formě, ve které je věřeno, že to může změnit osud zemřelého.¹³⁹ Schwarz zároveň upozorňuje, že představa „posmrtného duchovního růstu člověka“, kterou podle něj očištěc předpokládá, když se v něm duše postupně zdokonalují, má velmi blízko k populární podobě reinkarnace – očištěc by také mohl být „příštím život“, ve kterém se člověk zdokonaluje a blíží k Bohu. To je podle něj potřeba odmítnout a vrátit se k biblické podobě smrti, která je přerváním života a začátkem něčeho zcela nového ve srovnání s tím, co žijeme zde na zemi.¹⁴⁰

Ještě jiné námitky nalezneme v přemýšlení anglikánského teologa N. T. Wrighta, který se ve své knize *Překvapivá naděje* pokouší shrnout hlavní protestantské námitky vůči očištěci. Z těch, které ještě nezazněly, je důležité zmínit dvě. První je důraz na to, že naším konečným cílem není nebe, minimálně ne nebe, s jakým počítá očištěc. Podle Wrighta se tradiční katolická teologie dopouští té chyby, že ztotožňuje „posmrtné nebe“ s nebem po vzkříšení. Ve skutečnosti jde ovšem o dvoustupňový proces – cílem není „život po smrti“, ale život *po* „životě po smrti“.¹⁴¹ Očištěc tak rozhodně nemůže být něčím, v čem by se člověk dočkal spásy a mohl následně vstoupit do nebe. Spása totiž přijde až při vzkříšení.

Wrightovou další námitkou je pak již v kapitole 2.2. zmíněná kritika platonismu a posmrtné separace těla a duše. Podle Wrighta je potřeba se vrátit k učení reformátorů, kteří tvrdili, že konec hříšníka nastolí sama smrt. „Smrt sama ruší vše, co je hříšné. Po smrti již není co očišťovat.“¹⁴² Po smrti člověk čeká na parúsi, kdy proběhne soud a vzkříšení. Wright zároveň s odkazem na Ř 8,1 odmítá, že by byl očištěc potřeba k tomu, aby si hříšníci odpykali své pozemské hříchy – to podle něj odporuje Pavlově teologii i teologii milosti.

5.4. Vstřícné či vstřícnější protestantské přístupy k očištěci

Vezmeme-li v potaz množství námitek vůči očištěci ze strany protestantských teologů, je až překvapivé, že jich ve 20. a 21. století vícero v nějaké podobě o očištěci přemýšlí a minimálně

138 SCHWARZ, *Eschatology*, s. 309–364.

139 Ibid., s. 358–360.

140 Ibid., s. 362–363.

141 WRIGHT, *Překvapivá naděje*, s. 201–202.

142 Ibid., s. 203.

částečně ho rehabilituje.¹⁴³ V této podkapitole nechám zaznít šest protestantských hlasů, které vstoupily do debaty o očištění a v určité podobě se k němu stavějí vstřícně. Bylo by možné ovšem zmínit i další, například Johna Polkinghorna, který mluví o víře ve „vhodně demytologizovaný koncept očištění“;¹⁴⁴ Miroslava Volfa, který sice používá naprosto jiný slovník, ovšem pracuje s předpokladem období posmrtného přechodu k radostnému naplnění, v jehož rámci bude obnovena nevinnost celého stvoření a dojde k usmíření s druhými i se sebou samým,¹⁴⁵ nebo Johna Hicka, který sice odmítá tradiční katolickou podobu očištění, ale uznává potřebu mostu mezi tímto životem, v němž je člověk z podstaty nedokonalý, a „posledním stavem člověka“, pro který je nutným předpokladem dokonalost – tomuto mostu, upřesní-li se jeho podoba, nemá problém říkat očištěc.¹⁴⁶

5.4.1. Wolfhart Pannenberg

Prvním hlasem je hlas německého luteránského teologa Wolfharta Pannenberga.¹⁴⁷ Pannenberg se k očištění vyjadřuje v kapitole „Naplnění stvoření v Božím království“, v paragrafu „Soud a návrat Krista“.¹⁴⁸ Očištěc sám o sobě nemá vlastní podkapitulu a nemá ji ani peklo nebo nebe, Pannenberg odmítá přechodný stav, individuální a kolektivní eschatologie jsou u něj vzájemně propojeny v „nenarušitelné jednotě“.¹⁴⁹

Ve smrti se člověk setkává s věčností a věčnost je soud. Soudcem je ovšem Stvořitel, který jím zůstává i v soudu. Stvoření je při setkání s věčností souzeno jen tehdy, oddělilo-li se od Boha a tím se dostalo do konfliktu samo se sebou a s ostatním spolu-stvořením. Lze předpokládat, že kdyby se nikdo od Boha neoddělil, stvoření by bylo v harmonii. Problém je, že k oddělení došlo, a kdyby se stvoření dalo dohromady pouze tím, že by se zvěčnily pozemské životy, vytvořila by se podle Pannenberga namísto harmonie „ječivá disonance“, která by byla blíže obrazu pekla než věčné blaženosti. Aby stvoření došlo do stavu „mnohohlasé harmonie“, potřebuje soud. Ten je pro Pannenberga očištěním ohněm, přináší očištění od hříchu a jeho důsledku, tedy od toho, co odděluje stvoření od Stvořitele – v soudu tak dochází k proměně ze smrtelného v nesmrtelné

143 Tento protestantský zájem o očištění ne všichni přijímají s radostí. Například N. T. Wright to považuje za „podivný obrat k mytologii“. In WRIGHT, *Překvapivá naděje*, s. 204.

144 POLKINGHORNE, John. „Eschatology: Some Questions and Some Insights from Science“ in POLKINGHORNE, John a WELKER, Michael. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000, s. 29–41, s. 41.

145 VOLF, Miroslav. „Enter into Joy!: Sin, Death, and the Life of the World to Come“ in POLKINGHORNE, John a WELKER, Michael. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000, s. 256–278, 274.

146 HICK, John. *Death and Eternal Life*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994, s. 201–202.

147 PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology: Volume 3*. Grand Rapids: T. & T. Clark, 1993.

148 The Consummation of Creation in the Kingdom of God, §. 4 „Judgement and the Return of Christ“. Ibid., s. 608–630.

149 Ibid., s. 628.

a je tím dokončena proměna, která začala už při Ježíšově vtělení: proměna lidské existence v obraz Syna.¹⁵⁰ Pannenberg v této myšlence vědomě navazuje na Ratzingera, který očistný oheň interpretuje jako samotného Krista, což je přístup, který je Pannenbergovi blízký a v zásadě mu přitakává. Podle něho je tím opuštěno od přechodného stavu, protože proměna je uskutečněna samotným Kristem, který je očistným ohněm i Soudcem, a nelze tak rozlišit mezi Soudcem posledních dnů a Soudcem po smrti.¹⁵¹ Pokud by byl očištěc pojat takto, neodporuje jeho existence podle Pannenberga námitkám reformace, která podle něj odmítá přechodný stav, ale nikoli očistný oheň, a může se vrátit do křesťanského očekávání posledního soudu, který se uskuteční při druhém Kristově příchodu.

5.4.2. Jürgen Moltmann

Druhým hlasem je hlas německého reformovaného teologa Jürgena Moltmanna.¹⁵² Moltmannův přístup je jiný než všechny dosud zmíněné, protože jeho přemýšlení o očištění vychází z jiné otázky. Moltmannovi jde především o spravedlnost a klade si otázku, co bude s těmi, kterým nebylo dovoleno žít – dítě zemřelé při porodu, přejetý čtyřletý chlapec, šestnáctiletý kamarád, který byl rozmetán bombou, všichni znásilnění, zavraždění a vyhlazení. Kde budou jejich životy naplněny? Pokud by byla jejich konečným stavem smrt, pokud by došlo ke „zvěčnění“ jejich života v tomto stavu, žili by navěky neúplní. Moltmann je přesvědčen, že Bůh dokončí dílo, které začal s lidským životem, že ani násilná smrt mu v tom nemůže zabránit. Boží příběh s člověkem podle Moltmanna pokračuje i po smrti, a to tak dlouho, dokud člověk nedojde úplnosti a nespočine v pokoji. Toto spočinutí ovšem ještě není království Boží, jde o „mezistav“¹⁵³ mezi životem zde a životem věčným tam, stav, ve kterém ještě není konečné spasení. Právě tento „mezistav“ předpokládá podle Moltmanna nauka o očištění, stejně tak jako

150 Zde Pannenberg zajímavě zasazuje soud do trojiční perspektivy, protože právě Duch je tím, který nás k obrazu Syna proměňuje už během naší pozemské existence (2K 3,18). Proměnou očistným ohněm tedy bude naplněno dílo Stvořitele, Krista Spasitele i Ducha.

151 Označením Krista za Soudce vzniká rozpor mezi soudcem, kterým je Bůh Stvořitel – jak tvrdí na začátku paragrafu – a soudcem, kterým je Ježíš Kristus. Pannenberg si je tohoto rozporu pravděpodobně vědom, neboť v předchozí části pomocí Písma dokládá, že není jasné, kdo bude soudce, protože soudcem může být podle Nového zákona jak Bůh Stvořitel, tak Ježíš Kristus. Podstatné pro něj je, že soud bude probíhat podle kritérií, která jsou zjevena v Kristu Ježíši – tím existuje naděje i pro ty, kteří nejsou pokřtěni a nevyznávají Krista (třeba i proto, že jim nikdy nebyl zvěstován), ale plní jeho vůli.

152 V kapitole 5.4.2. vycházím primárně z článku Jürgena Moltmanna „Is There Life after Death?“, který vyšel ve sborníku *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Moltmann se k očištění vyjadřuje i jinde, například v již citované v knize *The Coming of God: Christian Eschatology*, která chronologicky předchází článku „Is There Life after Death?“ a kde se k očištění staví skeptičtěji, nicméně již tam oceňuje možné společenství mezi živými a mrtvými v Kristu. In MOLTSMANN, *The Coming of God: Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, s. 96–101; MOLTSMANN, Jürgen. „Is There Life after Death?“ in POLKINGHORNE, John a WELKER, Michael. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000, s. 238–255.

153 „Intermediate state“ in MOLTSMANN, *Is There Life after Death?*, s. 252.

Boží soud. Moltmann zároveň odmítá představu jakýchkoli kajících činů, jde o nastolení spravedlnosti a pozvednutí těch, kteří byli ponižováni. „Mezistav“ je pro Moltmanna „široký prostor k životu, ve kterém se život, který byl zhacen nebo zkrácen, může svobodně rozvinout“.¹⁵⁴ Boží příběh s člověkem tu může dojít svého naplnění. Takto vzniká společenství živých s mrtvými, které spojuje stejná naděje, a tudíž kráčí po stejné cestě k Boží budoucnosti.

Moltmann má také jiný přístup k biblickému základu očištění, neodvolává se ani na jeden z tradičních textů, nýbrž ho vnímá jako příslib daný Kristem v jednom z blahoslavenství – ti, kdo mají čisté srdce, uzří Boha (Mt 5,8).¹⁵⁵ Výsledek působení očištění je podle Moltmanna právě čisté srdce, ve kterém není nic, co by je oddělovalo od Boha, jde o srdce, které může kontempletovat Boha. Moltmann zároveň odmítá jakoukoli formu „společenství pokání mezi živými a mrtvými“, kterou podle něj odmítali i reformátoři. Ti se podle něj nicméně nevymezovali vůči myšlence, že Boží příběh s člověkem pokračuje i po smrti, stejně tak jako neodmítali společenství živých a mrtvých v Kristu.¹⁵⁶

5.4.3. David Brown

Třetím hlasem je hlas anglikánského profesora teologie a filosofie Davida Browna, který je v anglikánském prostředí vnímán jako zásadní zastávce očištění a navazují na něj i další autoři v této kapitole.¹⁵⁷ Brown zastává tezi, že je potřeba znovu objevit tradiční pojetí očištění, minimálně v té podobě, v jaké zajišťuje „místo“ k morální přípravě na vstup do nebe a umožňuje „očišťovací bolest“, jejíž smysl nespočívá v mučení člověka, ale v očištění od morálních pochybení. Pro obhajobu očištění nabízí Brown tři základní argumenty – „časový argument, argument identity a argument sebepřijetí“.¹⁵⁸

Brownův časový argument vychází z toho, že ve chvíli smrti je člověk morálně porušený a nedokonalý. Jako takový ale nemůže vstoupit do nebe, kde jsou lidské bytosti morálně dokonalé. Každý člověk proto potřebuje proměnit z morálně nedokonalého v morálně dokonalého a Brown nabízí jen dvě možnosti, jak by se to mohlo stát. Buď proměnou okamžitou, nebo postupnou. Časový argument pak podle Browna spočívá v tom, že člověk je svou esencí časová bytost, u které je okamžitá proměna nemožná a nepředstavitelná, protože by při ní došlo k jejímu zničení. Stvořil-li nás Bůh jako svou podstatou časové bytosti, bude s námi tak zacházet i

154 „...wide space for living, in which the life which was spoiled and cut short here can develop freely.“ Ibid., s. 252.

155 Ibid., s. 247 a MOLTSMANN, *The Coming of God*, s. 97.

156 MOLTSMANN, *Is There Life after Death?*, s. 248.

157 Stěžejním příspěvkem Davida Browna k promýšlení očištění je článek z roku 1985 s názvem *No Heaven without Purgatory*. In BROWN, David. *No Heaven without Purgatory*. *Religious Studies* [online]. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 21(4), s. 447–456 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/20006221>.

158 „The temporal argument, the identity argument and the self-acceptance argument“. Ibid., s. 447.

po smrti. Jsme-li my „časové bytosti“, musí mít i nebe „určitý časový charakter“.¹⁵⁹ Jestliže by nebe bylo bezčasové, nemohli by v něm být ani lidé. Přirozeně se nabízí otázka, jestli by i v časovém nebi nebylo možné uskutečnit „okamžitou proměnu“, po které by všechny bytosti byly v harmonii. Tuto otázku si snaží zodpovědět i Brown. Vychází z lidské zkušenosti, která nám říká, že nikdy nejde „smazat minulost“, ale je jí pouze možné pomalu a postupně překonávat. Člověk podle něj ve své časovosti potřebuje čas k tomu, aby se mohl zdokonalit. Jeho kapacita pro morální dokonalost je svou podstatou stejně časová, jako je on sám.

Druhým argumentem je argument identity. Podle Browna se člověk sám se sebou může identifikovat pouze na základě kontinuity se svou minulostí. Je-li člověk ve své pozemské existenci nedokonalý a najednou by byl okamžitou změnou v nebi dokonalý, ztratil by veškerou kontinuitu se svou minulostí, která byla celá poznamenána jeho morální nedokonalostí. Člověk by tak sice byl v nebi, ale byl by v něm jako absolutně jiný člověk, který by – ani v případě, že by mu někdo tvrdil opak – nemohl věřit sám sobě, že je to skutečně on. Místo nebe by tak zažil jen hlubokou krizi identity.

Posledním argumentem je argument sebezpřijetí. Podle Browna je možné říct, že Bůh vždy chce naši svobodnou odpověď, která stojí na sebezpřijetí a přijetí Boží vůle. Jedná-li s námi Bůh takto během našeho života, není důvod, aby po smrti začal jednat jinak. Bůh respektuje člověka do té míry, že mu neustále znovu poskytuje čas na to, aby přišel na „správná rozhodnutí“ sám, raději než aby ho násilím měnil. Očistec tak nabízí možnost „dospět“ do morální dokonalosti pod Boží ochranou. Pro Browna jde o legitimní dedukci, která vychází z Boží dobroty. Jednal-li by Bůh jinak, byl by „respekt Boha k lidské důstojnosti a individualitě nižší, než jaké jsou standardy uvnitř naší společnosti“.¹⁶⁰

Co se pak týká „očistcových bolestí“, nejedná se o bolest, kterou by Bůh působil člověku jako trest za jeho hříchy. Jde o směs bolesti a radosti, která pramení z postupného rozpoznávání, co je dobré v Božích očích, nazření toho, kým jsme byli a kolika lidem jsme nevědomky ublížili. Nejde tedy o středověkou bolest z mučení v očištění, ale o postupné vrůstání do lásky Boží, při kterém budeme postupně proměňováni.

5.4.4. Jerry L. Walls

David Brown vzbudil v anglicky mluvících zemích zájem o očistec a pravděpodobně nejvíce jeho myšlenky rozvedl metodista a profesor filosofie z Houston Baptist University Jerry

159 Ibid., s. 449.

160 Ibid., s. 454.

L. Walls, který očistci nevěnuje článek či pár stránek, ale hned celou knihu¹⁶¹ a vrací se k němu i v jiných publikacích.¹⁶² Walls tvrdí, že se každá teologie musí s očistcem v nějaké podobě vyrovnat, protože z mnoha biblických textů vyplývá, že do nebe může vstoupit jen někdo dokonale svatý, čistý, proměněný, nesmrtelný – to záleží na konkrétním textu.¹⁶³ Existují podle něj dva základní typy očistce, jednomu jde o posvěcení a druhému o zadostiučinění, v římském katolictví pak dochází k jejich kombinaci.¹⁶⁴ V typu sledujícím zadostiučinění nacházíme představu retributivní spravedlnosti, podle níž je třeba pokáním uspokojit trestajícího Boha. Proti tomuto typu se podle Wallse správně vymezují reformátoři a odmítá ho i Walls. Něco jiného je ovšem typ, jemuž jde o posvěcení. Právě argument posvěcení posouvá Brownovu argumentaci, kterou jinak celkem bezezbytku přejímá – především časový argument a argument identity.¹⁶⁵ Walls zdůrazňuje, že i tradiční protestantská eschatologie počítá s proměněním, ke kterému dojde svrchovanou Boží milostí v momentu smrti, případně vzkříšení. To ovšem podle Wallse odporuje biblické zkušenosti člověka s Bohem i učení o posvěcení. Právě v něm se ukazuje, že Boha zajímá lidská svoboda, že postupné proměňování člověka v obraz Syna je dlouhodobý proces vyžadující lidskou spolupráci a přitakání. Smysl a cíl očistce tak spočívá v dokonání posvěcení, které začalo vstupem Boží milosti do našeho pozemského života. Walls se zároveň vymezuje vůči námitkám protestantů, kteří odmítají očištec z toho důvodu, že dle jejich názoru odporuje spáse pouhou milostí. Walls tvrdí, že se stále jedná o spásu pouhou milostí skrze víru, nedochází k ní ovšem v jednu chvíli, nýbrž jde o dlouhodobý, dynamický vztah důvěry a poslušnosti. Bůh v něm postupně stále více a více naplňuje lidské srdce svou láskou a člověk se tak Bohu stále více otvírá a přibližuje, až dojde k dokonalému posvěcení, kdy už člověk není schopen hříchu – stane se podobný Synu. Takto pojatý očištec je podle Wallse formou milosti, je darem Boží lásky.¹⁶⁶

Kromě argumentu posvěcování přidává Walls ještě jeden nový argument, který u Browna nenajdeme, a to je argument zla. Jestliže by Bůh mohl způsobit okamžitou proměnu morálně poskvrněného v morálně dokonalého, proč to neudělá hned teď? Odpověď už ovšem Walls staví zcela v logice Brownova postoje, tedy že jsou následky zla, se kterými nemůže nic udělat ani Bůh (respektive by mohl, ale z lásky nemůže), jmenovitě bolestivý postupný proces

161 WALLS, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation*. Oxford University Press, 2011.

162 WALLS, Jerry L. *Heaven, Hell, and Purgatory: Rethinking the Things That Matter Most*. Grand Rapids: Brazos Press, 2015, s. 91–117 nebo článek WALLS, Jerry L. „Purgatory for Everyone“. *First Things* [online]. 2022 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: <https://www.firstthings.com/article/2002/04/purgatory-for-everyone>.

163 Walls se opírá především o Zj 21,27, Žd 12,14, 1P 1,14-16 in WALLS: *Purgatory*, s. 2–3.

164 WALLS, *Heaven, Hell and Purgatory*, s. 94–96.

165 Viz např. WALLS, *Heaven, Hell and Purgatory*, s. 105–107.

166 Ibid., 101–116.

sebezpoznaní a poznání skutečné Boží vůle, kterou nám Bůh nemůžu vnutit, ale máme k ní sami svobodně dospět.¹⁶⁷

5.4.5. James T. Turner

Nejnovějším příspěvkem do diskuze o očistci, který zmíním v této práci, je přemýšlení Jamese T. Turnera, profesora filosofie a teologie na Andersonově univerzitě v Jižní Karolině.¹⁶⁸

Turner reaguje na Browna, Wallse i další zastánce očistce v té podobě, jak ho pojmenovávají teologové z kapitol 5.4.3. a 5.4.4., jako je například Justin Barnard nebo Neal Judisch.¹⁶⁹ Na rozdíl od nich ovšem nepřijímá Brownův „časový argument“, vůči kterému se velmi jasně vymezuje, čímž se vymezuje i vůči všem ostatním, kteří staví argument pro očistec právě na „lidské časové podstatě“. A vymezuje se i vůči argumentu zlem. Podle Turnera jde o špatně položenou otázku. Ve skutečnosti je Wallsův problém zla otázkou ohledně Kristovy parúzie a otázka zní: „Proč se Kristus nevrátí již teď?“¹⁷⁰ Odpověď zní tak, že „neznáme dne ani hodiny,“ a tedy si nemůžeme činit nárok tuto otázku zodpovědět.¹⁷¹

Časový argument Turner vyvrací argumentem možného Kristova příchodu. Podle Turnera vede časový argument k tomu, že morálně nedokonalí lidé, kteří budou na světě ve chvíli Kristovy parúzie, budou buď zatraceni, nebo projdou okamžitou proměnou. Na postupnou proměnu, jaká by byla dopřána těm, kteří zemřeli již dávno, totiž nebude čas, jedině že by ve chvíli Kristovy parúzie na zemi nebyl nikdo morálně nedokonalý, což by ovšem znamenalo, že hřích by byl překonán ještě před Kristovým příchodem, případně že Kristova parúzie proběhne po zániku civilizace. Obě tyto varianty jsou ovšem v rozporu se zaslíbením Písma. Turner tedy dochází k tomu, že pokud je možné, že proběhne Kristova parúzie a že ti, kteří v tu chvíli budou žít, projdou okamžitou proměnou a budou moci vstoupit do Kristovy slávy, pak to znamená, že okamžitá proměna je v určité konstelaci možná a nezničí člověka, byť by byl svou podstatou časová bytost.

Turner tedy odmítá tradiční podobu očistce i očistec tak, jak ho formulují Brown, Walls a další. Přesto neodmítá koncept očistce jako takový, pouze ho odmítá nazývat očistcem: podobně jako například Küng ho nazývá očištěním. K očištění podle Turnera může docházet již ve stavu po smrti, kdy se podle Turnera lidé nacházejí v „nebi A“, které je odlišné od konečného nebe

167 WALLS, *Purgatory*, s. 121–122.

168 Vycházím primárně z článku „Purgatory Puzzles: Moral Perfection and the Parousia“, který vyšel v roce 2017 v *Journal of Analytic Theology*. In TURNER, James T. Purgatory Puzzles: Moral Perfection and the Parousia. *Journal of Analytic Theology* [online]. Notre Dame: Center for Philosophy of Religion, University of Notre Dame and Baylor University, 2017, 5, s. 197–219 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: <https://philpapers.org/archive/TURPPM.pdf>.

169 Více k tomu v Turnerově první poznámce pod čarou. In *ibid.*, s. 197.

170 *Ibid.*, s. 199.

171 Detailní rozpis biblických textů zdůvodňujících toto tvrzení in *ibid.*, s. 206.

(nebe Ω), které je součástí nového stvoření po vzkříšení těl a parúsií. V „nebi A“ je možné být i morálně nedokonalý (například Job 1,6 mluví o návštěvě Satana v nebi) a může v něm docházet k postupnému očišťování a nazírání Boží skutečnosti. Definitivní očištění – které je i podle Turnera nutné, protože člověk poznamenaný hříchem není morálně dokonalý, a tedy nemůže být v „nebi Ω “ – a soud ovšem nastanou až při Kristově parusii a vzkříšení těl. Definitivní očištění pak pro všechny proběhne jako okamžité očištění v jeden moment. Turner se přiklání k tomu, že není možné, aby byl někdo dokonale šťastný a čistý, dokud ostatní ještě žijí a nenastala Kristova parúsie a vzkříšení. Ty jsou ovšem samy o sobě dostatečně „silné“, aby překonaly lidskou morální nedokonalost a zachránily tak i ty, kdo budou žít v posledních sekundách před parúsií. Ve výsledku tak nemají již zemřelí výhodu před ještě nenarozenými, protože nakonec všichni společně očekávají Kristův opětovný příchod a vzkříšení těl, kdy bude člověku darováno „duchovní tělo“, které nahradí to fyzické (1K 15,44) a všichni spasení se přirozeně stanou morálně dokonalými.

5.4.6. C. S. Lewis

Poslední protestantský hlas, který zazní v této práci, je hlas profesora středověké a renesanční literatury Cliva Staplese Lewise. Ten sice byl pouze teologicky vzdělaný laik, přesto napsal řadu teologických děl, z nichž asi nejznámější je knížka *K jádru křesťanství*,¹⁷² která byla přeložena do více než třiceti jazyků, dočkala se i u nás několika různých vydání a lze ji zakoupit víceméně v každém větším knihkupectví. K teologii se ale Lewis vyjadřuje i v mnoha dalších knihách a vzhledem k jejich úspěchu má mimořádný dosah a vliv. Například v knize Jerryho L. Wallse *Heaven, Hell and Purgatory* se jeho jméno vyskytuje hned 106krát. Je tedy myslím opodstatněné zmínit v této práci i pohled na očištec u tohoto zajímavého myslitele 20. století.

Jak je možné očekávat u spisovatele, který je víc literátem než klasickým teologem, Lewis nenabízí ucelený systematický pohled na očištec. Je nicméně patrné, že v očištec hluboce věřil a vyjádřil se k němu ve své tvorbě minimálně na čtyřech místech a jinde je možné najít další aluze.¹⁷³ Celkově je tedy možné si udělat dobrou představu, co přesně si pod pojmem očištec představoval.

Lewis rozhodně odmítal koncept očištec jako retributivní spravedlnosti nebo očištec, kde by Bůh způsoboval druhým bolest. Taková podoba očištec je podle Lewise barbarská a v

172 LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*. 1. vyd. Přeložila Šárka GRAUOVÁ. Praha: Návrat, 1993.

173 K výskytu očištec (a případných aluzí na něj) v díle C. S. Lewise napsal více třeba Robert Moore-Jumonville v článku „The Logic of Purgatory in C. S. Lewis: Why Spiritual Formation Makes Less Sense Without It“. In MOORE-JUMONVILLE, Robert. *The Logic of Purgatory in C. S. Lewis: Why Spiritual Formation Makes Less Sense Without It. Inklings Forever: Published Colloquium Proceedings 1997-2016* [online]. 2012, 8, s. 1–10 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: https://pillars.taylor.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1215&context=inklings_forever.

konečném důsledku by člověka vedla od Boha, nikoli k Bohu.¹⁷⁴ Zároveň ale Lewis patří k těm, kteří jednoznačně řeknou „v očištec věřím“.¹⁷⁵ Chronologicky Lewis předcházel Browna i Wallse, kteří se u něj oba inspirovali (především Walls), v mnoha směrech tedy není nutné Lewisovo pojetí očištele představit do detailu, neboť by to jen kopírovalo výše napsané. I Lewis vychází – podobně jako Walls – z konceptu posvěcování. Jedno z témat, která se u Lewise stále vrací, je otázka, jak se stávat „podobný Kristu“. Postupně naplňovat povolání křesťana znamená být s pomocí Boží milosti stále více obrazem Božím, být stále podobnější Kristu.¹⁷⁶ Problém samozřejmě je, že během lidského života člověk nikdy s Kristem nesplyne, vždy je zatížen hříchem a nedokonalostmi. Podle Lewise se duše po smrti dostane do stavu, ve kterém si sama bude přát očištění, protože bude tak blízko Kristu, že si bude uvědomovat svou nedokonalost a nehodnost být jedno s Bohem. Lewis doslova říká: „Naše duše očištec vyžadují“.¹⁷⁷ Právě v uvědomění si vlastní nedokonalosti a nehodnosti pak spočívá bolest i radost očištele. Zároveň Lewis rozhodně odmítá zásluhovost: není možné říct, kdo bude trpět víc a kdo míň. Stejně tak odmítá spekulace ohledně času stráveného v očištcu – v jeho pojetí se „mezistavu“ neodehrává ani v lineárním čase, jak ho známe my, ani mimo čas, což by podle něj nebylo slučitelné se vzkříšením těla.¹⁷⁸

Na rozdíl od mnoha protestantů Lewis věřil i ve smysl modliteb za mrtvé. Nakolik je mi známo, modlitbám za mrtvé se nikdy systematicky nevěnoval, ve *Svědectví o zármutku*, které napsal po smrti své ženy, nicméně popisuje, jak se za svou zesnulou ženu modlí, protože byla tak jako on nebo další lidé hříšníci, a tedy se nemohla vyhnout nutnosti bolesti při očištění. Lewis doslova prosí Boha, aby očištění bylo „jemné“. Zde můžeme velmi dobře sledovat pnutí, které je u Lewise patrné, totiž rozpor mezi aktivním a pasivním očištěním (jehož se dotýká i v tématu posvěcení). Na jednu stranu si očištění přeje duše sama, musí být aktivní a „s hříchem si poradit sama ve svobodě, kterou ji daruje Bůh“,¹⁷⁹ na druhou stranu ale očištění provádí Bůh sám, právě jej o něj duše nakonec sama žádá a bez Boží milosti a lásky by nikdy očištěna nebyla.

V čem se Lewis odlišuje od všech ostatních protestantských teologů a v čem je možno spatřovat možná až nedoceněný Lewisův přínos pro promýšlení očištele, je jeho otevřenost záměně pekla a očištele. O té Lewis nikde nepíše explicitně, implicitně je ale přítomna v jeho románu *Velký rozvod nebe a pekla*,¹⁸⁰ který celý pojednává o posledních věcech člověka, byť o

174 LEWIS, C. S. *O modlitbě: dopisy Malcolmovi*. Přeložila Alena ŠVECOVÁ, přeložil Pavel JARTYM. Praha: Návrat domů, 2015, s. 118–119.

175 Ibid., s. 118.

176 LEWIS, *K jádru křesťanství*, s. 129–138, 149–155.

177 LEWIS, *O modlitbě*, s. 119.

178 Ibid., s. 120–121.

179 MOORE-JUMONVILLE, *The Logic of Purgatory in C. S. Lewis*, s. 3.

180 LEWIS, C. S. *Velký rozvod nebe a pekla*. Přeložil Petr VERNER. Praha: Návrat domů, 2013.

nich mluví metaforou vyprávění příběhu poutníka, který vystoupal autobusem ze šedivého města nahoru do zářivého a barevného světa nad městem. Zajímavé totiž je, že v této metafoře nejsou tři roviny „posmrtné geografie“ – tedy peklo, očistec, nebe –, ale pouze dvě. Velké šedivé město, kde žijí duchové a vše je bezbarvé, a zářivý, barevný svět, kde žijí solidní lidé. K tomu aby se stali solidními, ovšem musí definitivně opustit šedivé město, což si ne všichni zvolí. Necháme teď stranou detaily, pro naše přemýšlení o očistci je zásadní, že peklo a očistec v tomto příběhu splývají. Lewis totiž pracuje se svobodou každého jedince, který si může zvolit, zda chce v šedivém, bezbarvém – ale stabilním a příjemném – městě zůstat, nebo chce zkusit jet autobusem do druhého světa, do nebe. V konečném důsledku tak pro Lewise neexistuje peklo jako místo definitivního zavržení. Existuje pouze peklo, které je peklem, rozhodneme-li se v něm zůstat. Rozhodneme-li se ovšem pro Boha a pro lásku, stane se očistcem, ze kterého je možnost posunu, byť bolestivého, do nebe. Nikdo tak není Bohem zavržen, nerozhodne-li se pro to sám.

6. Závěr

Tato práce měla za cíl zmapovat přemýšlení o očistci v současné teologii, prozkoumat, zda v jednotlivých tradicích došlo či dochází k posunům při promýšlení tématu očistce, nebo zda je očistec stále vnímán podobně, jak tomu bylo ve středověku či v době reformace, a na základě toho případně zhodnotit, zda je očistec stále ekumenicky kontroverzním tématem, či zda je v této oblasti možné naleznout alespoň přibližnou shodu.

V práci byly nejprve nastíněny základní předpoklady teorie očistce, jmenovitě mezistav, nesmrtelnost duše a dvojitý soud. Bylo tak učiněno proto, aby se těmto tématům nebylo třeba věnovat v dalších kapitolách práce, a zároveň proto, aby bylo zřejmé, že není možné pojednat o očistci, aniž by se člověk zastavil u dalších témat. Je možné namítnout, že někteří autoři, jejichž koncepce očistce je v této práci zastoupena, se bez některých předpokladů obejdou, například James T. Turner se ve svém pojetí očištění při parúsii obejde bez dvojího soudu, přesto se domnívám, že je třeba mít tyto předpoklady „klasického“ očistce na paměti, protože i Turner na ně reaguje a ke svému pojetí očistce, resp. očišťování, dochází vymezením se právě proti těmto předpokladům.

Poté, co byly představeny předpoklady očistce, bylo nutné se alespoň stručně dotknout historie přemýšlení o očistci. Při pohledu do historie očistce se ukázalo, že téma očistce přesahuje středověk a středověké představy, na které je často redukováno. Má své kořeny již v předkřesťanské době (byť se rozhodně nejedná o očistec, jak ho později zná středověk) a i biblicky má přemýšlení o posmrtném životě, mezistavu a nutnosti se modlit za mrtvé své kořeny již ve Starém zákoně a představě *šeolu*. Postupně pak byly nastíněny základní vývojové kroky ke středověkému očistci – od biblických textů, které byly důležité pro církevní otce a pozdější středověké teology, přemýšlení církevních otců až po postupné zakomponování očistce do posmrtné geografie, jak ho zná klasická katolická teologie dodnes.

Po těchto dvou „kontextuálních“ kapitolách přišlo na řadu vlastní jádro práce, totiž pohled na očistec v současné katolické a protestantské teologii. Vzhledem k tomu, že očistec bývá tradičně spojován především s katolictvím, dávalo smysl začít s katolickou teologií. Ještě před pohledy jednotlivých teologů ovšem bylo třeba komplexně nastínit, jak vypadá oficiální římskokatolický pohled na očistec, protože právě s ním se musí pravověrní katoličtí teologové vyrovnávat. V konečném důsledku je toto nastínění nutné i pro pochopení toho, na co reagují protestanští teologové, minimálně ti znalí katolické teologie.

Z katolické teologie následně zaznělo osm hlasů, které dobře reprezentují katolický posun v přemýšlení o očistci. Nejprve šlo o hlasy tří „tradičních“ teologů, z nichž dva zastávali vysoké

funkce v rámci hierarchie římskokatolické církve. U Bernarda Sesboüého lze vidět posun především v oblasti jazyka. Svým konceptem posmrtné geografie nevybočuje z tradičního rozvržení „peklo, očistec, nebe“, ale volbou slov dává najevo určitý ostych před tradiční dogmatickou jistotou. Sesboüé je znám tím, že se snaží předkládat tradiční katolické učení srozumitelně pro lidi ve 20. a 21. století a zřetelně si uvědomuje, že tradiční pojetí je natolik opředené mytologií, že se ho pokouší „demytologizovat“ alespoň na úrovni jazyka. O něco odvážnější je Gerhard Ludwig Müller, který očistné dění spojuje s Kristem. Očištění je u něj vlastně připodobnění a následně sjednocení s Kristem a v Kristu. Oba teology spojuje odmítnutí jakýchkoli zpředmětněných představ, ať už časových, nebo místních. Zároveň oba zdůrazňují svobodu postupného sebeodevzdání Bohu.

Třetím „tradičním“ teologem je Joseph Ratzinger, později papež Benedikt XVI. Ten chronologicky oba zmíněné teology předchází, ale v této práci je řazen až za ně, protože u něj je z tradičních teologů posun nejzřetelnější a největší. Celá posmrtná geografie je u něj do detailu rozpracována a i očistec v jeho pojetí dostává nový rozměr. Je sice zachován, ale v důsledku jde o proměňující okamžik setkání s Kristem – člověk se musí stát „kristo-schopným“ – a celé očištění je na rozdíl od Sesboüého nebo Müllera momentem, v němž se počítá s postupnou proměnou. Ratzinger v celé své *Eschatologii* bere velmi vážně protestantskou (především luterskou) kritiku katolické eschatologie a pokouší se najít takový eschatologický koncept, který by neodporoval luterské kritice, ale zároveň by zachoval to podstatné z tradiční věrouky katolické. V tomto smyslu tak například vyřeší nesmrtelnost duše, která není nesmrtelná sama ze sebe, ale její nesmrtelnost tkví ve vztahu s Bohem. Kdyby Bůh přestal mít s duší vztah, duše by zanikla. Podobně i očistec nebo očistný moment setkání s Kristem, je v důsledku Boží milosti, nikoli zásluhou lidských snah.

Ve svém jádru však všichni tři teologové představují zřetelný posun směrem k ekumenicky přijatelnému očistci, ačkoli ani jeden výrazně neopouští základní katolické eschatologické schéma. Další teologové jsou v tomto směru odvážnější. *Holandský katechismus* i Hans Küng zastupují ty katolické teology, kteří zastávají „ateporální“ eschatologické schéma. V takovém pojetí je nutno odmítnout mezistav a v obou příkladech je odmítnuta i *anima separata* a celé, z jejich pohledu dualistické vidění člověka. Smrtí se člověk propadá do bezčasovosti a vzkříšení tak přímo navazuje na smrt, protože časový rozdíl, který mezi nimi vnímáme z našeho časového pohledu, se stírá. Pro oba směry je charakteristické, že odmítají očistec jako stav, ale přicházejí s „očištěním“, které se děje v momentu smrti, který je zároveň momentem setkání s Kristem. V tomto bodě se tak vlastně protínají s přístupem Ratzingerovým, pro kterého je očistec také momentem setkání s Kristem, byť podobná ateporální schémata odmítá.

Přístup podobný atemporálnímu najdeme i u Ladislause Borose. I pro Borose dochází k očištění ve smrti, během níž se zesnulý setkává s Kristem. V momentu smrti se u něj rozhoduje o přijetí či odmítnutí Boha a – byť je to nepravděpodobné – je možné zvrátit celý svůj život. Na rozdíl od atemporálního přístupu ovšem Boros neříká, že neexistuje časový rozdíl mezi smrtí a vzkříšením; ve smrti sice dochází ke vzkříšení, ale je to vzkříšení „neúplné“. Duše po něm vstupuje do pankosmického vztahu se světem a stává se plně přítomnou všude v kosmu. Kristův druhý příchod pak dokončí to, co začalo ve smrti, stejně jako proměnu celého kosmu.

Posledním katolickým teologem této práce je Tomáš Špidlík. Ten v něčem drží tradiční katolické schéma více než Küng nebo Boros, ale v některých směrech jde zcela jinou cestou. Na rozdíl od ostatních zmíněných zastává Špidlík jiné pojetí časovosti očistce, přichází s „christologickou časovostí“, což znamená, že podobně, jako byl „celý Ježíšův život určitým křížem“, platí i pro nás, že „každý den naší existence je vlastně umíráním a zároveň v každém novém dni v jistém slova smyslu vstáváme ze smrti“. Očistec tak můžeme zažívat již dnes při upřímném pokání, hodnota takového pokání ovšem náš čas transcenduje. Podle Špidlíka se tak v mezistavu vlastně nacházíme už dnes a budeme se v něm nacházet i po smrti, dokud nedojde ke sjednocení duše a těla. V tomto směru je Špidlík dualističtější než většina jiných zmíněných katolických teologů. Přitom se ale obejde bez dvojího soudu, protože do té doby duše zůstává v provizorním stavu, který je pro Špidlíka jen jeden – řečeno s východní tradicí, jde o „podsvětí“, řečeno se západní tradicí, jde o peklo, očistec nebo nebe. Tak jako Ratzinger hodně reaguje na luteránské výtky očistci, Špidlík zase reaguje na ty pravoslavné. V jeho pojetí dochází ke spojení východního a západního systému v jeden. Potřeba očištění v něm je zachována, ale stírá se potřeba oddělovat očistec v rámci posmrtné geografie.

Celkově je tedy možné vyzorovat, že se současná katolická teologie v oblasti očistce od středověkých představ rozhodně posunula. Některé změny téma očistce překračují, například obecný eschatologický ostych a víceméně u všech teologů více či méně explicitně zmíněné tajemství, které „posmrtný život“ obestírá. Zároveň pozorujeme velkou pluralitu: přístup Borosův se značně liší od přístupu Sesboüého a ještě více od teologů, jakými jsou třeba Ctirad Václav Pospíšil nebo Candido Pozo. Je tedy velmi těžké mluvit o obecném posunu, protože jak je již zmíněno ve skeptické poznámce v podkapitole 4.2.1., v jedné církvi najdeme konzervativní i liberální katolíky. Přesto lze minimálně u teologů, kteří jsou zmíněni v této práci, zmínit tři tendence, kterými se na katolické straně přemýšlení o očistci ubírá.

První je christologický rozměr věci. Očistec již není oddělen od Krista, naopak smyslem očistce je spojení či sjednocení s Kristem. Kritériem „očištěného“ člověka je Kristus, on je jeho

vzor a jeho život je kritérium „čistoty“. Ruku v ruce s tím jde i snaha zachovat učení o milosti. Bez Boha/Krista by žádný člověk nebyl očištěn.

Druhou tendencí je reakce na kritiku přílišného dualismu duše a těla. Někteří teologové už tuto dualitu opouštějí zcela (*Holandský katechismus* nebo Küng) a mluví o psychosomatické jednotě těla a duše, jiní ji zachovávají, ale vždy ji provází kritické poznámky a třeba i u Ratzingera, který platí za velkého zastávce nesmrtelné duše, je nakonec možné pozorovat, že ačkoli nesmrtelnost duše zachovává, jde mu především o zajištění kontinuity ve smrti a po smrti¹⁸¹ a detailně se věnuje právě argumentům, že bez jednoty těla a duše není možné mluvit o člověku.

A konečně třetí tendencí je jednoznačné opuštění představ očištěnce jako místa či prostoru a příklon k očištěnci jako momentu nebo stavu, stejně tak jako opuštění od představ očištěnce coby místa bolesti, kterou je nutné vytrpět jako trest za hříchy. V tomto bodě nelze zobecňovat, protože každý teolog přichází s trochu jinou koncepcí, ale rozhodně je zřejmé, že ať už má očištěnc a očišťování rámeček temporální nebo atemporální, vždy jde o setkání s Boží láskou, a pokud dochází k bolesti, je to především bolest proměny hříšného člověka v „čistého“ a nazření vlastní viny.

V protestantském pojetí očištěnce je situace komplikovanější, protože neexistuje jedna církev ani jedno oficiální učení, na které bychom se mohli odvolat. V práci jsou proto zastoupeni teologové různých tradic a různé argumenty pro očištěnc i proti němu. Celá kapitola o protestantském pohledu na očištěnc začíná oddílem o odmítnutí očištěnce reforemací, které celý protestantský pohled na očištěnc zásadně ovlivnilo. Následně jsou představeny základní argumenty proti očištěnci, především argument biblický a argument ospravedlněním. Jsou však zmíněny i další argumenty, které už ovšem nejsou sdíleny teologickou většinou, najdeme je v myšlení jednotlivých teologů. Jde například o odmítnutí dualismu těla a duše, argumenty teologů, kteří zastávají koncept celostní smrti, hamartologický argument Paula Althause, kritika očištěnce od Hanse Schwarze, který upozorňuje na rizika „posmrtného duchovního růstu“ nebo na rizika myšlenky ovlivnění posmrtného života ze strany věřících. Zmíněny jsou i výtky z per anglikánských teologů, především argumenty N. T. Wrighta, z nichž nejvýznamnější (a najdeme ho i u dalších teologů, na protestantské straně například u Jamese T. Turnera, na katolické straně u Tomáše Špidlíka) je upozornění na rozdíl mezi mezistavem a stavem po vzkříšení. Jde o výtku, která je z mého pohledu zastoupena v myšlení ostatních teologů překvapivě málo, přitom jde o výtku zásadní. V jádru totiž tito teologové říkají, že to, po čem

181 RATZINGER, *Eschatologie*, s. 104–106.

opravdu toužíme, je vzkříšení, nikoli „nebe po očistci“. Naše naděje nespočívá v individuálním soudu, protože v něm – a tedy ani v očistci – není možné nalézt spásu. Spása totiž předchází vzkříšení a Kristův příchod, který umožní konečnou spásu nejen pro individuálního člověka, ale pro celé stvoření, které je spojené v nadějném očekávání Kristova příchodu. Tito teologové tak poukazují na problematické rozdělení „individuální spásy“ a „kolektivní spásy“, očištec se pro ně stává symbolem té individuální, která z principu není možná.

Po těchto kritických bodech jsou představeni i teologové, kteří si k očistci v nějaké podobě přece jen cestu našli. Nejprve jsou zmíněni dva „klasičtí“ teologové, luterán Wolfhart Pannenberg a reformovaný Jürgen Moltmann.

Pannenberg odmítá přechodný stav, protože individuální a kolektivní eschatologie jsou u něj vzájemně propojeny v „nenarušitelné jednotě“. Uvědomuje si ale potřebu obnovení jednoty a harmonie, které byly poznamenány hříchem. A právě tuto obnovu může podle Pannenberga zprostředkovat očistný oheň, který je interpretován jako sám Kristus. Pannenberg se tak vědomě přiklání k Ratzingerovu přístupu a dodává, že takto pojatý očištec neodporuje reformačním námitkám.

I Moltmann podrobuje očištec kritice a ve svém raném díle ho dokonce odmítá, byť oceňuje koncept jednoty mezi mrtvými a živými. V pozdějším díle se ovšem přiklání k existenci „mezistavu“, v němž mají všichni prostor dospět k plnosti a spočinout v pokoji. Hlavní Moltmannovou motivací pro zachování tohoto mezistavu je Boží spravedlnost, která musí dát prostor k životu těm, jejichž život byl zhacen nebo zkrácen a který se v mezistavu může svobodně rozvinout. Moltmann ale odmítá představu jakýchkoli kajících skutků, jde o nastolení spravedlnosti a pozvednutí těch, kteří byli ponižováni. Co Moltmann oceňuje ve svém díle na začátku i na konci, je společenství živých s mrtvými, které spojuje stejná naděje na vzkříšení, a tudíž kráčí po stejné cestě k Boží budoucnosti. Moltmannovo pojetí očištee by tak například neodporovalo námitce N. T. Wrighta ohledně představy spásy, která by předcházela vzkříšení.

Další protestantští teologové, kteří jsou v práci zastoupeni, jsou již anglickojazyčné provenience, jde o anglikány Davida Browna a C. S. Lewise, metodistu Jerry L. Wallse a presbyteriána Jamese T. Turnera. Brown, Walls a do určité míry i Lewis jsou v protestantském prostředí zvláště svým velmi kladným přístupem k očistci. Oba tvrdí, že nebe nemůže existovat bez očištee a uvádějí pro to řadu argumentů, především argument časové podstaty lidských bytostí, od něhož se pak odvíjejí argumenty další, jako je argument zachování lidské identity a argument sebepřijetí. Klíčové pro oba je, že pokud by došlo k náhlé proměně hříšného člověka v nehříšného, bytostně časový člověk by ztratil svou identitu a nastalo by jeho zhroucení. Proto je potřeba, aby tato proměna probíhala postupně a člověk sám ve svobodě mohl přijít na to, že

si přeje být proměněn Boží láskou a stát se „čistým“, tj. hříchem nepoznamenaným člověkem. Walls k tomuto myšlenkovému postupu přidává argument posvěcení, ve kterém se pro něj očištec stává vlastně posmrtným momentem či prostorem, kdy posvěcení, ke kterému dochází celý život, konečně dochází svého naplnění.

Na oba teology reaguje James T. Turner, který jejich přístup odmítá a vrací se primárně k naději Kristovy parúsie. Podobně jako pro Wrighta ani pro Turnera není spása možná před vzkříšením. Není možné, aby mrtví již byli spaseni, zatímco jiní ještě žijí nebo se ani nenarodili. Turner odmítá očištec tak, jak ho představují Brown nebo Walls, ale dochází k tomu, že je potřeba očištný moment, aby byl člověk očištěn od hříchu. K tomu ovšem dojde při vzkříšení těl a Kristově parúsii. Turner tak v jádru dochází k podobnému závěru jako Moltmann, totiž že již zesnulí jsou v jakémsi „nebi A“ (u Moltmanna jde o mezistav), jsou spojeni s těmi, kteří dosud žijí, a společně očekávají konečné vzkříšení, při němž budou všichni očištěni v jednu chvíli.

Jestliže je těžké dělat závěry na katolické straně, lze je ještě hůře dělat na straně protestantské. Je zjevné, že někteří teologové koncept očištele jednoznačně odmítají nebo mu nevěnují žádnou pozornost. Zároveň je ovšem zřejmé, že jsou i takoví protestantští teologové, pro které již očištec není mytologický nebiblický relikv minulé, ale kteří znají katolický pohled na věc a jsou schopni ho v určité podobě ocenit. Současná protestantská teologie rozhodně nabízí řadu argumentů proti očištcovi, se kterou by se měl každý koncept očištele vyrovnat, a je možné polemizovat, zda se to všem zde zmíněným koncepcím podařilo. Zároveň je ovšem nutné poznamenat, že katolická strana se již s některými protestantskými argumenty dokázala vyrovnat a je škoda, pokud to protestantští kritici pro samou kritiku této nauky nevidí.

Na základě zmíněného je nicméně zjevné, že nelze dojít k závěru, že by protestantští teologové a myslitelé byli připraveni nějaké učení o očištcovi hromadně přijmout. Přesto je zřejmý posun i na protestantské straně a lze se domnívat, že zmíněné protestantské přístupy dávají naději, že očištec již nebude ekumenicky sporným tématem, byť je k takovému stavu stále daleko. Možná prvním krokem, který by takovou naději mohl lépe přetavit v realitu, by bylo ustoupit od používání slova „očištec“, které implikuje místo a je jako pojem značně historicky zatížený, a přejít k výrazu „očišťování“, které používá řada zde zmíněných teologů. Dalším takovým krokem by bylo zřetelnější oddělení stavu před vzkříšením a stavu po vzkříšení, jak po tom volají především protestantští teologové. A konečně třetím krokem, který by byl k takovému stavu potřeba, by byla větší touha po porozumění a menší touha po silném názoru.

7. Seznam použité literatury a pramenů

7.1. Odborné monografie

- BOROS, Ladislaus. *The Mystery of Death: Awakening to Eternal Life*. New York: Monkfish Book Publishing Company, 2020
- FIORENZA, Francis S. a John P. GALVIN, eds. *Systematická teologie 3: Římskokatolická perspektiva*. Brno: CDK, Vyšehrad, 2000
- HICK, John. *Death and Eternal Life*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994
- KOSLOFSKY, Craig M. *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*. London: Palgrave Macmillan, 2000
- KÜNG, Hans. *Věčný život?* Praha: Vyšehrad, 2006
- LA DUE, William J. *The Trinity Guide to Eschatology*. New York, London: Continuum, 2004
- LE GOFF, Jacques. „La naissance du Purgatoire (XII-XIII siècle).“ In *La mort au Moyen Âge: Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement supérieur Public*. Strasbourg: Librairie Istra, 1975
- LE GOFF, Jacques. *Zrození očištění*. Praha: Vyšehrad, 2003
- LEWIS, C. S. *O modlitbě: dopisy Malcolmovi*. Přeložila Alena ŠVECOVÁ, přeložil Pavel JARTYM. Praha: Návrat domů, 2015.
- LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*. 1. vyd. Přeložila Šárka GRAUOVÁ. Praha: Návrat, 1993
- LEWIS, C. S. *Velký rozvod nebe a pekla*. Přeložil Petr VERNER. Praha: Návrat domů, 2013
- LOHSE, Bernhard. *Epochy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn, 2003.
- MOLTMANN, Jürgen. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Minneapolis: Fortress Press, 1996
- MOLTMANN, Jürgen a DABNEY, D. Lyle, eds. *Is There Life after Death?* Milwaukee: Marquette University Press, 1998
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010
- O'CALLAGHAN, Paul. *Christ Our Hope: An Introduction to Eschatology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011
- O'MALLEY, John W. *What Happened at Vatican II* [online]. Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press, 2008 [cit. 2023-11-21]. Dostupné z: <https://web.s.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fNTgyNjYwX19BTg2?sid=a09edf11-3b7c-45d5-a277-d84f4108953a@redis&vid=0&format=EB&rid=1>
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic theology. Volume 3*. Grand Rapids: T. & T. Clark, 1993

- PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2016
- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2017
- SESBOÜË, Bernard. *Croire: Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*. Paris: Droguet&Ardant, 1999
- SCHÜTTE, Heinz. *Ekumenický katechismus: víra všech křesťanů*. Praha: Vyšehrad, 1999
- SCHÜTTE, Heinz. *Ekumenický katechismus: církev všech křesťanů*. Praha: Vyšehrad, 2003
- SCHWARZ, Hans, *Eschatology*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000
- ŠPIDLÍK, Tomáš; POSPÍŠIL, Ctirad Václav (překl). *Věřím v život věčný: eschatologie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007
- WALLS, Jerry L. *Heaven, Hell, and Purgatory: Rethinking the Things That Matter Most*. Grand Rapids: Brazos Press, 2015
- WALLS, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation*. Oxford University Press, 2011
- WRIGHT, N. T., *Překvapivá naděje*. Praha: Biblion, 2018.
- YATES, Stephen. *Between Death and Resurrection: A Critical Response to Recent Catholic Debate Concerning the Intermediate State* [online]. New York: Bloomsbury Academic, 2017 [cit. 2023-11-20]. Dostupné z:
<https://web.s.ebscohost.com/ehost/ebookviewer/ebook/ZTAwMHh3d19fMTQwOTEyNV9fQU41?sid=81f2224b-ad53-46c2-98aa-33e2307fa17d@redis&vid=0&format=EB&rid=1>

7.2. Odborné články

- ANTIER, Guilhen. „Luther par Luther: Du péché à la justice, l'expérience de la foi.“ *Études théologiques et religieuses*. Institut protestant de théologie, 2015, 2015/2(Tome 90), 181 – 201.
- BROWN, David. „No Heaven without Purgatory.“ *Religious Studies* [online]. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 21(4), s. 447-456 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z:
<https://www.jstor.org/stable/20006221>.
- JOST, Jean E.: „The Effects of the Black Death: The Plague in Fourteenth-Century Religion, Literature, and Art“ in CLASSEN, Albrecht, ed. *Death in the Middle Ages and Early Modern Times: The Material and Spiritual Conditions of the Culture of Death*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016
- KAROLA, J. „Holandský nový katechismus pro dospělé.“ [online]. *Filozofický časopis*. 1976, roč. 24, č. 4, [cit. 2023-11-25]. Dostupné z:

<https://kramerius.lib.cas.cz/view/uuid:dd665e20-48e1-11e1-1287-001143e3f55c?page=uuid:dd665e79-48e1-11e1-1287-001143e3f55cs>. s. 591-613.

MOLTMANN, Jürgen. „Is There Life after Death?“ in POLKINGHORNE, John a WELKER, Michael. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000., s. 238-255.

MOORE-JUMONVILLE, Robert. „The Logic of Purgatory“ in C.S. Lewis: Why Spiritual Formation Makes Less Sense Without It. *Inklings Forever: Published Colloquium Proceedings 1997-2016* [online]. 2012, 8, s. 1-10 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: https://pillars.taylor.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1215&context=inklings_forever.

POLKINGHORNE, John. Eschatology: „Some Questions and Some Insights from Science“ in POLKINGHORNE, John a WELKER, Michael. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000., s. 29-41.

TURNER, James T. „Purgatory Puzzles: Moral Perfection and the Parousia.“ *Journal of Analytic Theology* [online]. Notre Dame: Center for Philosophy of Religion, University of Notre Dame and Baylor University. 2017, 5, s. 197-219 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: <https://philpapers.org/archive/TURPPM.pdf>.

VOLF, Miroslav. „Enter into Joy!: Sin, Death, and the Life of the World to Come“ in POLKINGHORNE, John a WELKER, Michael. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000. s. 256-278.

WALLS, Jerry L. „Purgatory for Everyone.“ *First Things* [online]. 2022 [cit. 2023-12-28]. Dostupné z: <https://www.firstthings.com/article/2002/04/purgatory-for-everyone>.

7.3. Prameny

ALIGHIERI, Dante. *Božská komedie*. [online]. Přel. Jaroslav Vrchlický. V MKP 1. vyd. Praha : Městská knihovna v Praze, 2011 [2023-11-16]. Dostupné z: https://web2.mlp.cz/koweb/00/03/62/16/70/bozska_komedie.pdf, s. 207-409.

By the Numbers: How the Catholic Church has changed during Pope Francis' Pontificate“ [online]. Dostupné z: <https://www.catholicworldreport.com/2023/03/13/by-the-numbers-how-the-catholic-church-has-changed-during-pope-francis-pontificate/> [cit. 2023-11-20].

CALVIN, John, ALLEN, John (překl.). *Institutes of the Christian Religion: Volume I.*, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1909.

DILLON, Timothy G. *From Painful Prison to Hopeful Purification: Changing Images of Purgatory in Selected U.S. Catholic Periodicals, 1909-1960* [online]. Dayton, 2013 [cit. 2021-11-23]. Dostupné z:

https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=dayton1386683388&disposition=inline

GRAVES, Dan (ed.), CHRISTIAN HISTORY INSTITUTE. #305: The Sixty—Seven Articles of Ulrich Zwingli. *christianhistoryinstitute.org* [online], [cit. 2023-12-10]. Dostupné z:

<https://christianhistoryinstitute.org/study/module/zwinglis-sixty-seven-articles>

HALÍK, Tomáš. *In animo contrito: Fenomén zneužívání v širším kontextu (září 2021)* [online]. Dostupné z: <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-eseje/clanek/802/> [cit. 2023-11-20].

Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001

KOLÁŘ, Ondřej. *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti*. Praha, 2006. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, Katedra systematické teologie. Vedoucí práce doc. ThDr. Jan Štefan.

„*Letter on certain questions concerning eschatology*“ [online]. Dostupné z:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_en.html. [cit. 2023-11-20].

MACHULA, Tomáš. *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: pracovní překlad*. Theologia maior. Praha: Krystal OP, 2000

MATARAZZO, James M. *The Judgment of Love: An Investigation of Salvific Judgment in Christian Eschatology*. Oxford, 2017. Disertační práce. University of Oxford.

O některých aktuálních otázkách eschatologie. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Hlas Velehradu (Refugium Velehrad-Roma). Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008.

SMYTH, Kevin (překl). *A New Catechism: catholic faith for adults*. New York: Herder and Herder, 1967

„*The Decree on Purgatory by the Council of Trent, 25th session, 1563*“ [online]. Dostupné z: <https://www.crossroadsinitiative.com/media/articles/decree-on-purgatory-council-of-trent/>