

Výtky pravoslavných bohoslovců vůči katolické eschatologii ve 20. století

Jiří Žůrek

Eschatologická témata nabyla během posledního půlstoletí v západním křesťanském světě na důležitosti. Již před II. vatikánským koncilem to bylo téma výbušné. V návaznosti na podněty ze strany protestantských teologů, zejména Karla Bartha a Oscara Cullmanna,¹ kteří se snažili nově uchopit vztah časnosti a věčnosti, poměr „tohoto světa“ ke království Božímu, můžeme sledovat i na katolické straně spor „eschatologistů“ a „inkarnacionistů“. Hlavní třecí plochou je vzájemná souvislost mezi lidským pokrokem a eschatologickým „královstvím Božím“.² Zde se proti sobě postavily dvě koncepce.³ Na jedné straně stojí tzv. inkarnacionisté, kteří se snažili nalézt v lidském pokroku znamení božské „ekonomie“ a integrovat lidské profánní dějiny do dějin spásy.⁴ Na straně druhé jsou Louis Bouyer a někteří římstí profesori, tzv. eschatologisté, s tezí radikálního řezu mezi tímto světem a královstvím Božím. Cituje se zejména Bouyerova okřídlená věta „věčnost vůbec není tím ovocem, jehož květem je přítomná doba“.⁵ Jeho protivníci se podle něj prohřešují proti čistotě křesťanské víry tím, že se přiklánějí ke světu, místo aby svět obraceli k Bohu. Jistou podobou eschatologismu je i vize Jeana Danielou o církvi jako „předvoji“

1 Karl Barth, *Der Römerbrief*, Bern: Bäschlin 1919, (2. vyd. München: Kaiser 1922); Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1946. Později též Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr 1958; Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961; Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Kaiser 1964.

2 Rosino Gibellini, *Teológia XX. storočia*, Prešov: Verbum 2000.

3 Srov. Léopold Malever, „Deux théologies catholiques de l'histoire“, *Bijdragen* 10, 1949, 232 (cit. dle R. Gibellini, *Teológia...*, 207). Českému čtenáři hlavní body sporu přibližuje též Christoph Schönborn, *Cestou proměnění, putování, reinkarnace, zbožštění*, Brno: CDK 1998, 41-45; viz též Josef Dolista, *Perspektivy naděje: Teologická výpověď o naději ve vzkříšení*, Brno: Cesta 1997, 53-46 (rozebírá i formulace II. vatikánského koncilu).

4 Např. Gustave Thils, *Théologie des Réalités Terrestres I-II*, Bruges: Desclée – De Brouwer 1946, 1949.

5 Louis Bouyer, „Christianisme et eschatologie“, *La vie intellectuelle* 16, 1948, 31 (cit. dle R. Gibellini, *Teológia...*, 204).

světa, kde se již anticipuje příchod Ježíšův na konci časů.⁶ Z hlediska církve se proto svět musí vždy jevit „anachronický“ – pozadu. Sám Danielou však poněkud revidoval své postoje do podoby jakéhosi umírněného inkarnacionismu, který je charakteristický heslem „již, a ještě ne“. Tyto myšlenkové proudy ovlivnily i texty dokumentů II. vatikánského koncilu, které naznačují „vítězství“ této umírněné inkarnacionistické vize.⁷ V sedmdesátých letech znova vzplál boj mezi teology hlavně v německé oblasti, tentokrát v souvislosti se sporem o duši, s nímž souvisí pojetí eschatologie mezi smrtí a parúsií.⁸ Sžíravou je též otázka možnosti věčného ztracení. Zdá se, že v hlavních bodech bylo dosaženo základní shody, k čemuž jistě přispěly i interventy magisteria katolické církve,⁹ takže v současné době je již možno zahlédnout jakousi novou syntézu¹⁰ katolické eschatologie. Náš pohled ovšem zaměříme na pravoslaví. Lze stopovat nějaký vývoj eschatologických témat i v prostředí ortodoxních církví? Zajímat nás budou teologické výpovědi o „posledních věcech“, především výhrady proti učení „latiníků“, tj. západní katolické církve.

Teologie jako eschatologie

Pravoslavná teologie se dnes ráda chlubí tím, že celé její zaměření je eschatologické.¹¹ Eschatologie je vetkána do celého teologického systému pravoslavné dogmatické teologie díky primární orientaci na cíl všeho

6 Jean Danielou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris: Seuil 1953 (cit. dle R. Gibellini, *Teológia...*, 151).

7 Viz konstituce *Lumen Gentium*, čl. 48-51; *Gaudium et Spes*, čl. 38-39 (in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon 1995) Srov. též Luis F. Ladaria, „Destino del' uomo e fine dei tempi“, in: Bernard Sesboüé (ed.), *L'uomo e la sua salvezza: Storia dei dogmi II*, Casale Monferrato: Piemme 1997, 361-420: 414.

8 Dějiny sporu viz Joseph Ratzinger, *Eschatologie, smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal 1996, 143-151.

9 Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, „Alcune questioni di escatologia“, in: *Enchiridion Vaticanum VI*, Bologna: EDB 2001, čl. 1528-1549 (rok 1979); Commissione Teologica Internazionale, „Problemi attuali di escatologia“, in: *Enchiridion Vaticanum XIII*, Bologna: EDB 1995, čl. 448-570 (rok 1992).

10 Např. Franz-Josef Nocke, „Eschatologie“, in: Theodor Schneider (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf: Patmos 1992, 377-478. Zásadního významu je též Joseph Ratzinger, *Eschatologie: Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet 1977 (česky: *Eschatologie, smrt a věčný život*, Brno: Barrister & Principal 1996). Čas hledání mapují dobře např. Marcello Bordoni – Nicola Ciola, *Gesù nostra speranza: Saggio di escatologia*, Bologna: EDB 1988; Giacomo Canobbio – Mario Fini (ed.), *L'escatologia contemporanea: Problemi e prospettive*, Padova: EMP 1995.

11 John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press 1983, 218. Viz též Edward G. Farrugia, *Introduzione alla teologia orientale*, Roma: Pisani 1997, 52.

stvoření, a hlavně na člověka.¹² Život je vnímán jako cesta k dokonalosti nejen morální, ale i ontologické (zbožštění), ráj jako láskyplné společenství s Bohem, participace na Božím životě díky dokonalé spolupráci (synergii) s Boží spásnou vůlí.¹³ Takto reflektované vyjádřeno to nacházíme teprve u myslitelů, kteří se rozešli s dědictvím tzv. manualistiky, čili jakési pokleslé scholastiky v ortodoxním hávu.¹⁴ Ještě na začátku 20. století je však eschatologii vyhrazeno pouze malé místo úplně na konci dogmatických příruček, stejně jako tomu bylo na straně katolické. Ale latentně je základní eschatologické ladění pravoslavné teologie přítomno v její tradici stále. Nejzřetelněji se to projevuje v bohoslužebném a svátostném životě pravoslavné církve, kde je daleko více akcentován prvek eschatologické naplněnosti než na křesťanském Západě. Zatímco pro protestanty je večere Páně zejména vzpomínkou, pro katolíky také zpřítomněním dávného děje kalvarské oběti, je liturgie pro pravoslavné především okoušením ráje, ochutnávkou budoucí rajské sladkosti.¹⁵

S údivem pozorujeme, že právě tento aspekt liturgické celebrace zno-uoobjevila katolická církev teprve nedávno, neboť je to sakramentální prožívání onoho „již, a ještě ne“ naplněné eschatologie, o čemž byla řeč shora.¹⁶ Právě liturgie svým svátostným děním zprostředkovává překročení času ke Kristu, který přichází stejně v eucharistii jako na konci věků. Liturgie také sjednocuje církev těch, kteří jsou dosud na zemi, s církví těch, kteří už jsou „v Pánu“.

12 Viz Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa II*, Roma: Edizioni Dehoniane 1996, 301.

13 Srov. N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica...*, 303. Podobně hovoří o zbožštění i český příspěvek z pera Pavla Milka „Theosis“ přístupný na <http://dogmatika.hyperlinx.cz/ctexty.htm> (květen 2002).

14 Stručné poučení o dějinách latinského vlivu na pravoslavnou teologii a o pokusech o restauraci pravoslavné teologie na začátku 20. století viz např. Basile (Krivochéine), „Symbolické texty v pravoslavné církvi“, *Orthodox Revue* 4-5, 2001, 162-181; John Meyendorff, „Nový život v Kristu: Spása v pravoslavné teologii“, *Orthodox revue* 4-5, 2001, 185-187.

15 V tomto smyslu komentují liturgické dění mnozí pravoslavní autoři, v poslední době např. Emanuel Clapsis, „Ecclesiology and Ethics: Reflections by an Orthodox Theologian“, *The Ecumenical Review* 47/2, 1995, 155-174, kde jsou citováni i další autoři. Z těch si zaslouží pozornost zvláště Ioannes Zizioulas, „Eschatology and History“, in: Thomas Wieser (ed.), *Cultures in Dialogue: Documents from a Symposium in Honour of Philip A. Porter*, Geneva: WCC 1985; Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 1979; Nikos A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1968, 60-62.

16 Z českých autorů rozpracovává tuto otázku právě s ohledem na podněty z pravoslavné strany z úhlu pohledu pastorální teologie Pavel Ambros, „Gli orizzonti attuali della teologia pastorale da allargare secondo alcuni aspetti della teologia orientale“, in: Tomáš Špidlík (ed.), *A due polmoni: Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma: Lipa 1999, 133-152 (moment „již, a ještě ne“ zvláště na s. 146-148).

Eschatologie jako traktát

Na druhé straně je ovšem pravda, že hlubší rozpracování traktátu „o posledních věcech“ budeme mezi pravoslavnými autory hledat marně. S Meyendorffem můžeme říci, že jediný problém, kde byli pravoslavní autoři přinuceni k zásadnější reflexi, bylo středověké téma očištění.¹⁷ A při bližším studiu zjistíme, že celá struktura tématu eschatologie v pravoslavných dogmatikách kopíruje zpracování tématu v katolických příručkách, komentuje ho a hlavně se vůči němu vymezuje. Platí to zejména pro období 19. století, poznamenaného přejímáním západní „scholastiky“ a „manualistiky“ v pravoslavné teologii obecně. Celé dogmatické bohosloví bylo tehdy vtěsnáváno do školských traktátů jak po formální, tak po obsahové stránce. Ačkoli se častokrát dnešní pravoslavní myslitelé snaží od této školy spíše distancovat, přesto se v určitých kruzích těší velké oblibě snad právě pro svou jasnost, schematičnost a často i nesmlouvavou kritičnost vůči „západnímu“ katolicismu a protestantismu.¹⁸

Dogmatická teologie metropolity Makarije (Bulgakova)

Zástupcem „školské“ teologie na způsob západních manuálů, které se dodnes v Rusku přetiskují a nacházejí odbytiště hlavně v oficiálních „lávkách“, prodejnách pravoslavných monastýrů¹⁹ je dogmatika moskevského metropolity Makarije (Bulgakova),²⁰ která poprvé vyšla roku 1847 a dosáhla 4 vydání během 19. století s přetisky až do konce 20. století. Teologii metropolity Makarije se v průběhu 20. století věnovala a dodnes věnuje velká pozornost,²¹ zvláště v souvislosti s mapováním západních

17 John Meyendorff, *Byzantine Theology...*, 220; podobně Andrea Joos, „Escatologia orientale oggi“, in: Giacomo Canobbio – Mario Fini, *L'escatologia contemporanea: Problemi e prospettive*, Padova: EMP 1995, 245.

18 Richard Čemus, „Moskva – Pravoslaví – Řím: Náboženská situace v Rusku a možnosti ekumeny“, *Teologický sborník* 8/1, 2002, 47. Dokládá to i fakt neustálého přetiskování zmiňované publikace Makarije Bulgakova.

19 Kláštery jsou dnes často baštou ne zcela racionálního tradicionalismu, viz např. R. Čemus, „Moskva – Pravoslaví – Řím...“, 47.

20 Makarij (Bulgakov), *Pravoslavno-dogmatičeskoje bogoslovije* II, Moskva: [s.n.] 1847, ⁴1883 (přetisky tohoto vydání vychází dosud).

21 Viz např. Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology* I, in: *Collected Works of Georges Florovsky* V, Belmont: Nordland Publishing 1979, 255-259 (originální ruský text je z r. 1937); dále např. Basile (Krivochéine), „Symbolické texty...“, 177-179. Podle dostupných informací se dogmatika Makarije (Bulgakova) stále používá na většině teologických fakult a učilišť v Rusku jako základní učební text. Detailní a dodnes nepřekonaný rozbor eschatologie Makarije (Bulgakova) provedl Roman Žužek, „L'escatologia intermedia di Macario Bulgakov“, *Orientalia Cristiana Periodica* 53, 1987, 159-184, 417-430. Pravoslavným pojetím eschatologie se zabýval rovněž Ernst

(jinoslavných) vlivů na pravoslavnou teologii v 19. století. V případě metropolitě Makarije (Bulgakova) je totiž pikantní její naprostá závislost na dobovém scholastickém katolickém teologickém systému. Roman Žužek přesvědčivě ukázal, že v kapitole o eschatologii autor prakticky kopíruje dobové katolické učení.²² Bůh je představen jako soudce a odplatitel (již v tom se zračí přijetí kategorií satisfakce a zásluhy, čemuž se pravoslavní dále bránili²³), další kapitoly jsou věnovány soukromému soudu a eschatologii mezi smrtí a vzkříšením, všeobecnému soudu při konci světa a následné věčnosti. Každá kapitola je ukončena krátkou sumarizací. Tento způsob podání po formální i obsahové stránce odpovídá dobovým katolickým zvyklostem a náhledům. V polemice s katolickým učením o očistci²⁴ se jako jediná odlišnost od katolického učení jeví pouze negace možnosti očistného pokání po smrti. Duše, které jsou po smrti sice v pekle, ale čeká je vysvobození, protože nezemřely ve stavu těžkého hříchu, ale pouze nestačily (zaživa) přinést ovoce hodné pokání,²⁵ jsou podle Makarije (Bulgakova) odkázány na pomoc skrze modlitby pozůstalých a na milosrdenství Boží. Přisoudit jim možnost aktivního pokání skrze očistné utrpení se pravoslavnému autorovi zdá nemožné, neboť po smrti již není možné si milost „zasloužit“. Terčem autorovy kritiky není tedy očistec²⁶ jako „místo“ nebo „stav“, ale koncept „zadostiučinění“ Boží spravedlnosti prostřednictvím utrpení po smrti. Ukazuje se, že Makarij (Bulgakov) nedokázal dostatečně rozlišit dobové katolické očistcové utrpení (*satispassio*) od zadostiučinění (*satisfactio*). Správně však za západním učením o očistci tuší, i když nevyřčeně, jakési příliš soudnické či lidsky právnícké (juristické) myšlení, a snad i příliš retrospektivně zahleděnou eschatologii Západu, která míří především k zahlazení všech minulých chyb.²⁷ Až na

Benz, *Endzeiterwartung zwischen Ost und West: Studien zur christlichen Eschatologie*, Freiburg im Breisgau: Rombach 1973; týž, „Zeit, Endzeit, Ewigkeit“, in: Adolf Portmann (ed.), *Zeit und Zeitlosigkeit – In Time and Out of Time*, Frankfurt am Main: Insel 1981.

22 R. Žužek: „L'escatologia intermedia...“, 426-430.

23 Basile (Krivochéine) („Symbolické texty...“, 178) např. cituje text arcibiskupa Ilariona Trojického (*Bogoslovskij věstník*, 24/9, 1915, 133) o nutnosti zbořit dvě bašty západního bohosloví: satisfakci a zásluhu.

24 Makarij (Bulgakov), *Pravoslavno-dogmaticeskoje bogoslovije...*, 607-611.

25 Jde o formulaci Florentského koncilu; srov. Heinrich Denzinger – Adolf Schönmetzer (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg: Herder ³⁶1976, čl. 1304.

26 Stručné dějiny sporu o očistec viz např. M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza...*, 122-129.

27 Na Východem kritizovaný motiv „nazpět“ zahleděné eschatologie západní církve upozorňuje zvláště M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza...*, 125.

tento drobný rozdíl lze však položit rovnítko mezi učením Makarije (Bulgakova) a dobové katolické dogmatiky.²⁸

Pravoslavní autoři 20. století

Během 20. století vyvstala celá plejáda pravoslavných autorů, kteří téma eschatologie nově promýšleli. Ti už se ovšem snaží rozvíjet pravoslavnou teologii na jiných základech než na přejímání scholastických tezí. Jejich štítem je tzv. svatootecovská teologie,²⁹ k níž patří autoři ruské emigrace ve Francii a USA, autoři pravoslavných zemí bývalého socialistického bloku i zástupci tzv. novo-řecké teologie. Pro ně je vesměs nepřijatelné aplikovat „scholastickou“ metodu i formu na pravoslavnou teologii, protože to prý produkuje jisté znásilnění skutečné ortodoxie.³⁰ Všeobecný přehled vývoje eschatologického myšlení těchto autorů podává Marios Bezgos.³¹ První pokusy systematicky zpracovat téma eschatologie zaznamenává u autorů ruské emigrace ve dvacátých letech 20. století, u řeckých autorů dokonce až v letech šedesátých.³² Eschatologické založení dnešní pravoslavné teologie vyvěrá podle něj ze tří zdrojů: (a) z liturgie, kterou nazývá žitou dogmatikou;³³ (b) z mnišství, které pro něj představuje protipól tohoto světa;³⁴ a (c) z pohnuté historie pravoslavných národů v posledních staletích. Ta má za následek zjitření apokalyptických nálad ve společnostech, což se odráží v literatuře i v teologii.³⁵ Dobrý průřez hlavními liniemi eschatologického myšlení slovanských pravoslavných autorů 20. stol. podává též Andrea Joos.³⁶ Všímá si dvojího přístupu k eschatologii: tzv. katechetického (tj. učebnicového) a „teologického“, který je výhradním předmětem jeho zájmu. Komentuje některá témata, která se objevují v ruské pravoslavné teologii a literatuře a která považuje za typická: otázky apokalyptiky, antikrista, mesianismu a sofologie. To vše prezentuje podobně jako Bezgos na pozadí velkých změn v ruské společnosti na konci 19. a ve 20. století. Nás ovšem zajímá právě to, co by Joos označil

28 Přesvědčivé schéma srovnávající Makarijovu a katolickou eschatologii předkládá ve formě přehledné tabulky R. Žužek: „L'escatologia intermedia...“, 428-429.

29 J. Meyendorff hovoří o tzv. novo-patristické teologii („Nový život v Kristu...“, 189).

30 Basile (Krivochéine), „Symbolické texty...“, 164; J. Meyendorff, „Nový život v Kristu...“, 185-186.

31 Marios Bezgos, „Die Eschatologie in der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts“, in: Basileios G. Tsakona (ed.), *Epistémōnikē epetērís tēs theologikēs scholēs*, Athénai: Panepistémion Athénón 1989, 779-799.

32 *Ibid.*, 786, 794.

33 *Ibid.*, 781-782.

34 *Ibid.*, 783-784.

35 *Ibid.*, 785.

36 A. Joos, „Escatologia orientale...“, 161-245.

jako katechetický (učebnicový) styl. Jednak proto, že takto školsky pojatá eschatologie formuje myšlení studentů pravoslavné teologie, ze kterých se rekrutují duchovní, kteří dále ovlivňují teologické povědomí řadových členů své církve, a pak také proto, že se snaží prezentovat a rozvíjet „oficiální“ nauku pravoslavné církve o posmrtném životě, která jediná může být předmětem ekumenických rozhovorů. Při tom je ovšem důležité mít stále na mysli fakt, že oficiální pravoslavné učení o eschatologii se omezuje jen na několik míst v textu nicejsko-cařihradského vyznání víry,³⁷ takže pravoslavní bohoslovci mají poměrně značnou volnost pro jeho teologické rozvíjení.

Všeobecná eschatologie – věčnost pekla a apokatastáze

Hlavní myšlenkou, která se zdá ve větší či menší míře ovládat eschatologické učení mnoha pravoslavných autorů, jež ovšem nedošlo všeobecného souhlasu,³⁸ je apokatastáze. Už to signalizuje odvážný přístup k tradici Církve, která – podle všeobecně přijímaného názoru – odsoudila toto učení spolu s Origenem na V. všeobecném sněmu. Bulgakov, zdá se, nevidí jinou možnost než spásu všech, byť někteří projdou po smrti peklem, které má tudíž výchovný charakter.³⁹ Pro Bulgakova je peklo vlastně pouze dočasným očištěm.⁴⁰ Na základě 1 K 3,15 Bulgakov poznamenává, že duše přežijí muka hádu a spasí se, ačkoliv musí projít ohněm.⁴¹ Přesto nelze považovat tyto novátorské názory za naprostý zlom v teologickém uvažování pravoslavných autorů, neboť je lze také chápat jako do krajnosti dovedený názor naznačený metropolitou Bulgakovem o očištění jako o jednom „oddělení“ v pekle. Velmi radikální je v tomto bodě i Nikolaj Berdžajev, který se domnívá, že žádný křesťan se nemůže smířit s myšlenkou zavržení být jediného svého bližního. Věčné peklo je pro něj pouze vyjádřením hříšné pomstyctivosti těch „dobrých“, kteří by rádi viděli, jak se ti „zlí“ v pekle smaží.⁴² Rozhodně v tom můžeme spatřovat i narážku na scholastické mínění o tom, že shlížením na utrpení zavržených se zvětšuo-

37 Waclaw Hryniewicz, „Naděje na všeobecnou spásu: Úvahy nad východní tradicí I-II“, *Teologické texty* 12/4, 2001, 149-153; 12/5, 2001, 191-193, zde 150. V nicejsko-cařihradském vyznání víry se hovoří o obcování svatých, vzkříšení těla a o tom, že Kristus „přijde soudit živé i mrtvé“.

38 W. Hryniewicz, „Naděje na všeobecnou spásu...“, 153.

39 Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris: F. Alcan 1932, 259-260; viz též Protojerej Sergij Bulgakov, *Žizň za gromom*, ed. Valentina Zander, Moskva: YMCA Press [s.n.], 12.

40 S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie...*, 255-256; viz též M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza...*, 126.

41 S. Bulgakov, *Žizň za gromom...*, 12.

42 Nicolas Berdžajev, *The Destiny of Man*, New York: Harper 1960, 267, 275-279.

je blaženost svatých, neboť se radují z vítězství Boží spravedlnosti.⁴³ Pro Berdjajeva nemůže být dokonalé nebe, když by měli zároveň existovat i zavržení v pekle, neboť spása pro něj může být pouze společným („soborným“) vysvobozením všech lidí. Slavným se stal jeho výrok o tom, že mravní povědomí začalo Boží otázkou: „Kaine, kde je tvůj bratr Ábel?“ a skončí podobnou otázkou: „Ábeli, kde je tvůj bratr Kain?“ Také filozoficky se snaží poukázat na rozpor, který se skrývá ve „věčnosti“ pekla. Peklo může být pouze oddělením od Boha – zdroje života, tedy nebytím, neexistencí. Tak nemůže být věčné. Peklo si Berdjajev dokáže představit pouze „psychologicky“, kdy jedinec trpí blízkostí Boha, od něhož se snaží bezúspěšně utéci.⁴⁴ Stejně se vyjadřuje i Nikolaj Losskij. Vzpomíná na tradovaný příběh o démonovi, kterého se anděl pokoušel převést do nebe. Čím byl Bohu blíž, tím více trpěl.⁴⁵ Evdokimov dodává, že věčnost pekla je oxymóron charakteristické pro příliš simplicistní teologii, neboť věčnost může být pouze božská. Věčnost pekla by naznačovala sice částečné, avšak přesto vítězství mocností temna.⁴⁶ Tyto postřehy můžeme chápat nejen jako vyjádření pravoslavného teologického názoru, ale také jako reakci na katolické učení o reálné možnosti věčného zavržení, ačkoliv ani na katolické straně se nikdo neodvážá říci, že je nějaký člověk opravdu zavržený.⁴⁷

Odsouzení učení o apokatastázi s Órigenem na V. všeobecném sněmu Evdokimov odmítá spolu s jinými pravoslavnými autory jako historické nedorozumění: císař Justinián měl tak pouze prezentovat své soukromé mínění, nikoli stanovisko celé Církve. Nakonec Řehoř Nysský, argumentuje Evdokimov, který také hovoří o spáse všech – i dáblů, nebyl nikdy odsouzen.⁴⁸

Ne všichni autoři ovšem sdílí horlení pro apokatastázi. Nikolaj i Vladimír Losští, Dumitru Staniloae či Nikos Matsoukas vzhledem k lidské svo-

43 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, Supplementum, q. 94, art. 1 a 3.

44 N. Berdjajev, *The Destiny...*, 282.

45 Nikolaj Onufrijevič Losskij, *Bog i mirovoje zlo*, Praha: Za cerkov 1941, 61 (cit. dle Jaroslav Vokoun, „Apokatastasis panton ekumenicky“, *Teologický sborník* 4, 1996, 66.

46 Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel: Delachaux & Niestlé 1959, 332; viz též M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza...*, 331-332.

47 K velmi podobnému pojetí pekla jako citování pravoslavní autoři dochází i Hans Urs von Balthasar (*Síla křesťanské naděje*, Olomouc: Velehrad 1995, 97): „Nemůže být větší protiklad, než je rozdíl mezi tím, co slovo věčnost označuje v případě věčného života, a tím, co znamená u ‚věčné‘ smrti“.

48 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, 332 (pozn. pod čarou); totéž S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie...* 260. Uváděný citát z řeči Řehoře Nysského staví na přirovnání tří dnů, kdy byl Kristus v hrobě, ke třem stupňům prvotního pádu (had, žena, muž). Během oněch tří dnů bylo všechno postupně nazpět obnoveno. Viz S. Gregorius Nyssenus, *In Christi resurrectionem oratio* I, in: Jacques-Paul Migne (ed.): *Patrologiae Cursus Completus: Patrologia Graeca* XLVI, Parisiis: J.-P. Migne 1863, col. 610C.

bodě stále počítají s reálnou možností rozhodnout se proti Bohu, který nikomu svou vůli nevnucuje. Tito autoři tedy s katolíky zastávají na peklo naprosto shodný pohled.

Nikos Matsoukas si váží na teorii apokatastáze jejich teologických předpokladů, které považuje za závažnější než samotné theologúmenon.⁴⁹ Těmito předpoklady jsou: (a) spása jako uzdravení ran uštědřených člověku – „obrazu Božímu“; (b) nesmrtelnost jako konsekvence účastenství na Božích energiích; (c) dokonalost jako zbožštění; (d) život v ráji jako společenství s Bohem. Peklo je opakem ráje, tj. nedostatkem participace na Božím životě. Zlo je opakem bytí – tedy ne-bytím, nicotou. Tendenci východních bohoslovců mluvit o spáse všech vidí Matsoukas také jako reakci na západní teorii predestinace některých k věčnému zavržení. Pravoslavnému autoru unikl jemný rozdíl mezi předzvěděním a předurčením, který subtilní scholastika vypracovala. Při popisu pekla vychází Matsoukas z všudypřítomnosti Boží. Připomíná se sestup Krista do hádu. Zavržení jsou tak chtě-nechtě v Boží blízkosti, která pro ně ovšem nemá oblažující charakter, ale naopak jim působí utrpení, protože jsou jako slepí, kteří se nemohou kochat pohledem na slunce.⁵⁰

Nikolaj Losskij rozvíjí myšlenku, že uvedení všech do ráje neodpovídá Boží dobrotě, protože ďáblové, pro které je rozkoší konat zlo, by tam museli trpět. Stejně tak mají ti, kteří se rozhodli proti Bohu, nezadatelné „morální“ právo na peklo.⁵¹ Podle jeho syna Vladimíra před svobodou člověka leží dvě nekonečnosti – ovšem nesouměřitelné. Jedna jako participace na žití Božím v Trojici, a druhá v podobně bezednosti hádu. Přesto hlasitě připomíná, že skutečný Bůh není nelítostný odplatitel, jak jej obhajují „Jobovi přátelé a s nimi i scholastičtí racionalisté“.⁵² Takový je pouze „Bůh bohoslovců“. Podle Losského není Bůh despotickým satrapou, ale králem, který umírá za své poddané. Proto se církev modlí za spásu všech v naději, že brány pekelné ji nepřemohou ani v jediném jejím členu. Po nanebevstoupení Kristově již neexistuje zotročující panství Zákona ani ďábla, ale je tu Církev jako prostor svobody Božích dětí a dědiců království. I když konstatujeme, že hřích ještě částečně vítězí: ještě jsme totiž oděni v ony „kožené suknice“, které Bůh vyrobil Adamovi a Evě, když je vyhnal z ráje. Vítězstvím Kristovým jsme s ním již vítězové – tak jako David, který po svém pomazání na krále musel ještě vytrpět od Saula vše-

49 N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica...*, 306.

50 *Ibid.*, 307.

51 N. O. Losskij, *Bog i mirovoje zlo...*, 61-62 (cit. dle J. Vokoun, „Apokatastasis...“, 66).

52 Vladimír Losskij, „Gospodstvo i carstvo“, in: Vladimír Pisljakov (ed.), *Bogoslovije i bogovidenije: Sbornik statěj*, Moskva: Izdatel'stvo Svjato-Vladimirskogo Bratstva 2000, 589.

líká příkoří.⁵³ Takto poeticky je Losským vyjádřena stejná myšlenka „již, a ještě ne“ jako u katolických autorů. Losskij také vysoce cení obnovu katolické teologie v průběhu 20. století.⁵⁴

Tradiční názor prezentuje ve své obsáhlém díle i Dumitru Staniloae. Uznává možnost věčného zavržení, ale připouští přechod duše z pekla do nebe skrze přimlvy Církve. Z toho konstruuje zajímavý pohled na prozatímní eschatologii: mezi „nejnižšími patry“ nebe a „nejlehčími stupni“ pekla nemusí být příliš velká vzdálenost. Peklo a nebe lze tedy vidět jako odstupňované kontinuum, jímž duše prochází a stoupá stále výš a výš k Bohu, zároveň s tím, jak je očišťována.⁵⁵ Koncept věčného zavržení Staniloae snoubí s rozvinutím pro pravoslaví klasické myšlenky „věčné paměti“.⁵⁶ Ti, kteří nedali Bohu ani tu nejmenší odpověď, vypadnou z jeho věčné paměti do naprosté prázdnoty a nicoty.⁵⁷ Zdá se tedy, že ani Staniloae nepřipouští myšlenku věčných pekelných muk, spíš koketuje s myšlenkou „anihilace“ zavržených.

Pokud se hovoří o pekle, je ještě třeba upozornit na to, že oběma tradicím je společné přesvědčení o spáse všech nikoli v podobě závazné doktríny, ale jako pokorná modlitba.⁵⁸ Příklady modliteb západních i východních světců dokonce za spásu dáblů stejně jako liturgické texty, u nichž se často připomíná například 5. modlitba nešpor svátku seslání Ducha svatého ve východní liturgii, časté uvažování o „prázdňém pekle“ na straně katolických teologů⁵⁹ a o apokatastázi na straně ortodoxních bohoslovců nás

53 *Ibid.*, 592-598.

54 Vladimír Losskij, „Vykoupení a zbožštění“, *Křesťanská revue* 36, 1969, 228.

55 Dumitru Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* III, Gütersloh – Zürich: Benziger – Gerd Mohn 1995, 266.

56 Jde o citát ze závěru pohřebního rituálu pravoslavné církve. Detailní analýzu tohoto pojmu provádí Tomáš Špidlík, „L'eterna memoria ‚večnaja pamjat‘“, in: Tomáš Špidlík (ed.), *A due polmoni: Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma: Lipa 1999, 45-60. Je to dokladem toho, že pro brilantní reflexi pojmu jedné křesťanské tradice můžeme sáhnout i k autorovi jiné tradice.

57 D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik...*, 273; podobně i N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica...*, 306, s odkazem na text sv. Maxima Vyznavače.

58 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, 332 (pozn. pod čarou); V. Losskij, „Gospodstvo i carstvo...“, 559. Zeistýzu názorů pravoslavných autorů k tomuto tématu viz též W. Hryniewicz, „Naděje na všeobecnou spásu...“, 153.

59 Srov. např. Jan Ambaum, „Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge?: H. U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil“, *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 20/1, 1991, 33-46. V češtině viz např. H. U. von Balthasar, *Sila křesťanské naděje...*, 92-97; J. Ratzinger, *Eschatologie...*, 129; hesla „Apokatastasis“ a „Peklo“, in: Wolfgang Beinert (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc: MCM 1994, 15, 250; J. Dolista, *Perspektivy naděje...*, 70-74, 109-112. Podle J. Dolisty „křesťan doufá ve spásu a v záchranu všech lidí, ale musí současně vzít v úvahu (především sám pro sebe) možnost ztroskotání“ (*Perspektivy naděje...*, 111).

nenechávají na pochybách, že si obě tradice uchovaly živé vědomí všeobecné spásné vůle Boží, tedy i vědomí, že svrchovaným právem „nejvyššího soudce“ je možnost vrcholného milosrdenství,⁶⁰ čili všeobecné „amnestie“, chceme-li se vyjádřit v právních termínech Západu, neboli přesvědčení, že každá lidská vůle dříve či později, před či po smrti nebo i v jejím okamžiku, dospěje k tomu, že Bohu řekne své svobodné Ano.

Vykoupení a zbožštění

Otázky a odpovědi ohledně eschatologické budoucnosti jsou ovšem spjaty s celkovou koncepcí teologického rámce, v němž jsou vyslovovány. Kořenem rozdílných úhlů pohledu katolické a pravoslavné teologie se zdá být rozdílné tradiční pojetí spásy. U Losského nacházíme zřejmě nejdůkladnější analýzu tohoto problému. Pravoslavným splývá západní pojetí spásy s konstrukcí Anselma z Canterbury. „Anselmův omyl“ nevidí Losskij v tom, že rozvinul juristickou teorii vykoupení, ale spíše v tom, že v právních vztazích, obsažených v termínu „vykoupení“, vidí tento středověký myslitel to nejdokonalejší vyjádření tajemství našeho spasení při současném potlačení jiných vyjádření. Anselm, a s ním pak celá další západní teologie, se podle Losského domnívá, že v juristickém obraze lze najít sám obsah pravdy o vykoupení, její racionální základ.⁶¹ Tak se ovšem západní teologie zastavila u Krista jako Vykupitele (odtud otázky po primárním účelu vtělení, oblíbené disputace, zda by se Kristus vtělil, kdyby Adam nezhrěšil apod.), ale širší souvislosti spásného Božího díla jí unikají. Losskij to přímo vidí jako zúžení křesťanské tradice. Kristovo vykupitelské dílo proto uvádí do kontextu spásných záměrů celé sv. Trojice, od stvoření, přes vykoupení k posvěcení – zbožštění, které je atribuováno činnosti Ducha svatého. V pravoslavné teologii tak Duch svatý hraje zcela specifickou roli v procesu spásy, není chápán pouze jako „Kristův vikář“ na Zemi po Kristově nanebevstoupení, což Losskij vytýká katolickému pojetí.⁶² V pojetí pravoslavné teologie posledního století je koncept zbožštění klíčem ke všem dalším teologickým otázkám, zejména k eschatologii. Lidský život je cestou ke konečnému podílu na Božím životě, k ontologické dokonalosti, sjednocením (ale ne panteistickým splynutím) s životem přesvaté Trojice. Na této cestě má spíše než „kupecké počty“ – má dáti, dal – význam postupné uzdravování lidské přirozenosti z nemoci hříchu, vymaňování se ze zbytků područí satana prostřednictvím askeze a modlitby, srůstání s Boží vůlí. Tento proces se ovšem může dovršovat i po smrti.

60 V. Losskij, „Gospodstvo i carstvo...“, 559.

61 V. Losskij, „Vykoupení a zbožštění...“, 227.

62 *Ibid.*, 228.

Očistec

Eschatologie „ad interim“ (mezi smrtí a parúsíí) se ve světle shora řečeného stává pokračováním pozemské pouti, ujitím „zbyvajcího“ úseku cesty k plnému společenství s Bohem. Tato cesta je pro někoho delší, pro jiného kratší. Celé období mezi smrtí a zmrtvýchvstáním je tak jediným putováním, „mezistavem“, jímž se duše pohybuje k dokonalosti. U S. Bulgakova a P. Evdokimova si můžeme všimnout jisté interiorizace pojetí soudu po smrti.⁶³ Ten je soudem vlastního svědomí, které zpytuje život zemřelého ve světle Boží pravdy.⁶⁴ Takto nově je promyšleno tradiční učení o „celnicích“, kterými duše prochází a nechává „celníkům“ – ďáblům všechny své špatnosti, aby zbylo pouze to ryzí. Rozdělení na ovce a kozy není rozdělením dvou kast lidí, ale oddělením dobrého a zlého uvnitř každého jedince. Po smrti dochází ke „spálení“ všech démonických prvků jedince. Tak není očišcový oheň trestem, ale očištou a uzdravením. Jakkoli se Evdokimov brání juristickému (anselmovskému) pojetí očištcе jako odplaty, které shledává tradičním pro spiritualitu Západu, není mu proti mysli očištec jako cesta dovršení spiritualizace, dokonání zbožštění ve smyslu irenejovského „dozrání“ duší.⁶⁵

Jsou ovšem i autoři tradičnějšího ražení. D. Staniloae spíše opakuje názor metropolity M. Bulgakova, že pro některé nemusí být peklo věčné: očištec je tedy jedním oddělením pekla.⁶⁶ Útrapy očištcе (pekla) však nezpůsobuje nějaký více či méně materiální oheň – jak prý o tom hovoří katolická tradice – ale mučivá neschopnost duší zcela se oprostit od tělesných žádostí a pýchy a tak vejít ve společenství se zcela duchovním Bohem.⁶⁷ Samozřejmě je rovněž napadán juristický aspekt očišcových muk, které se zdají být jakousi „automatickou pračkou“ před vstupem do nebe.⁶⁸

Tutéž myšlenku reflektuje i Nikos Matsoukas. Všimá si toho, že nebe a peklo jsou vnímány v poaugustinovské teologii hlavně pod úhlem juris-

63 W. Hryniewicz, „Naděje na všeobecnou spásu...“, 151.

64 S. Bulgakov, *Žití za grobom...*, 8-9.

65 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, 327-328. Cituje Ireneje [Eirénaia] z Lyonu (*Adversus Haereses* IV,27,2 a V,31,2; česky: *Svatého otce Ireneje Patere kněh proti kacířstvím s některými dodatky*, přel. Jan Nepomuk Desolda, Praha: Dědictví sv. Prokopa 1876, 354 a 462.

66 D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik...*, 219.

67 D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik...*, 220-221, 253-254. Není bez zajímavosti, že podobně uvažuje i český exilový teolog Vladimír Boublík, který vidí peklo jako mučivou neschopnost duší oprostit se od nějaké pokleslé formy tělesnosti, dochází však k jinému závěru: právě proto shledává možným dále mluvit o „materiálním“ ohni. Viz Vladimír Boublík, *Teologická antropologie: Člověk v Kristu Ježíši*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, 186.

68 D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik...*, 255.

tických kategorií zásluh a trestů. Odtud prý vyvstala nutnost očistce jako místa, kde by duše mohly zaplatit zbytek dluhů, které již nestihly vyrovnat za života na zemi. Na hrotu jeho kordu se však ocitl i očistcový oheň. Pravoslavný si jej dokáže představit i jako oheň nestvořený, neboli samotnou Boží slávu, která „pálí“ zavržené, zatímco na Západě, konstatuje Matsoukas, teologové spíše mysleli na oheň stvořený, tedy něco rozdílného od Boha.⁶⁹ Pravdou je, že se tato otázka v tradičních dogmatikách často přetřásala. Matsoukas ale nevzal v úvahu vývoj katolické teologie ve 20. století, kde se o očistcovém ohni mluví většinou přesně ve významu, jaký mu on sám přikládá.⁷⁰

Výtky pravoslaví vůči učení o očistci nacházíme snad nejdůkladněji zpracované u Alexise Stawrowského.⁷¹ Lze je rozdělit do sedmi bodů:

(1) Není žádné zadostiučinění za hříchy – jednou provždy za všechny „zaplatil“ Kristus svým životem: v okamžiku odpuštění již není třeba žádného dalšího utrpení. Pokání, askeze, zpověď, a případné dokončení očišťování po smrti nemají expiatorní, ale ozdravný charakter.

(2) Neexistuje třetí „místo“ kromě pekla a nebe.

(3) Těžko lze přijmout nějaký mezistav, při kterém si je duše jistá svou spásou, a přesto ještě trpí: duše připravené vstupují do ráje, nepřipravené nikoli.

(4) Liturgie a modlitby mohou pomoci zavrženým tím, že je Boží milosrdenství vytrhne z pekla (nikoli odjinud).

(5) Milosrdenství Boží je takové, že i ten největší hříšník může být spasen.

(6) Soud po smrti je provizorní, až při vzkříšení nastane univerzální a definitivní soud.

(7) Neexistuje žádné dogma o zemřelých a jejich stavu před posledním soudem.

Z toho můžeme uzavřít, že základním bodem kritiky je *příliš soudnické chápání osudů člověka po smrti* (bod 1). K tomu lze říct, že i katolická teologie dokáže vidět očistec spíše jako „svatební komnatu“, ve které se duše „připravuje pro svého ženicha“, než jako vězení.⁷² Očistec lze chá-

69 N. A. Matsoukas, *Teologia dogmatica...*, 305.

70 Srov. J. Ratzinger, *Eschatologie...*, 136: „Pán sám je ohněm“. Podobně Yves Congar, „Le Purgatoire“, in: Aimon Marie Roguet (ed.), *Le mystère de la mort et sa célébration*. Paris: CERF 1952, 283-284.

71 Alexis Stawrowsky, „Le purgatoire: Le point de vue d'un théologien orthodoxe“, *Euntes Docete* 28, 1975, 160-183.

72 Podle J. Ratzingera očistec není žádný „koncentrační tábor“, spíše vnitřní proces dozrávání člověka (*Eschatologie...*, 137). V. Boublík hovoří o setrvávání ve smrti s Kristem, přičemž dochází k definitivnímu rozchodu s hříchem a dokončení obrácení (*metanota*) k Bohu (*Teologická antropologie...*, 174-175). Existují i pokusy přirovnat očistec k pravoslavnému učení o tzv. „celnicích“. Zdá se však, že tyto názory jsou spí-

pat i v katolické teologii jako dokončení procesu posvěcování člověka,⁷³ neboť do nebe nevejde nic nečistého (srov. Zj 21,27). Tento pohled se neprotiví ani učení magisteria, které se vždy bránilo příliš popisným formulacím záhrobní pouti duše a hovoří prostě o „očišťování“. Naopak, Tridentický koncil důrazně žádá, aby se kněží varovali všeho, co by mohlo zavádět věřící k nějak jednostrannému a pohoršlivému chápání očistce.⁷⁴

Dále se pravoslavní protíví myšlenka *utrpení spasených* (body 2, 3), neboli eschatologie zahleděná především nazpět, na *vyrovnávání minulých dluhů*. Proto svorně umísťují očistec do pekla – mezi zavržené. Zde se ukazuje nutnost reformulovat katolické teologizování, aby se takové dezinterpretaci zamezilo. Shora uvedený obraz je však zcela v souladu s pravoslavnými pohledy na posmrtný stav jako dokončování pouti deifikace.

Katolíci, stejně jako pravoslavní, vždy zbožně *doufali v konečnou spásu všech* (body 4, 5) a nikdy neučili o zatracení třeba jen jediné konkrétní osoby. Stejně tak ani učení o *immediata retributio*⁷⁵ (bod 6), totiž přesvědčení, že duše nečeká na verdikt o svém osudu až do dne druhého Kristova příchodu a všeobecného soudu, neruší provizornost stavu mezi smrtí a vzkříšením.

Poslední bod (7) není přímo spjat s eschatologií, ale s obecnějším problémem jak v ekumenické perspektivě pojímat výroky magisteria západní církve vyslovené po velkém schizmatu v roce 1054. Řešení této otázky však přesahuje rámec této práce. Přesto je nutno upozornit na to, že i katolická církev bedlivě dbá na to, aby udržela čistotu víry nepřerušené Tradice od apoštolských dob. Je si vědoma toho, že ne všechny výroky nositelů úlohy magisteria jsou vybaveny „neomylností“. V neposlední řadě si katolická teologie uvědomuje, že při interpretaci magisteriálních výroků je třeba bedlivě dbát pravidel výkladu, mezi něž patří hlavně sledovat kontext, ve kterém byly vysloveny, vývoj chápání použitých pojmů a podpůrné filozofické argumentace, to jest vyvarovat se fundamentalisticky otrockého opakování jednotlivých formulací.

še dezinterpretací tradičního pravoslavného učení. Pravoslavní autoři přijímají tuto interpretaci pouze s výhradami. Srov. Georges Novotny, „Les télonies“, *Science et Esprit*, 34, 1982, 339-350.

73 Srov. např. J. Dolista (*Perspektivy naděje...*, 103): „...v katolické teologii byly korigovány představy o posmrtné očistě ... oheň je vykládán jako odstranění tvrdé vrstvy egoismu, to se děje vždy bolestným procesem – utrpení se tak stává utrpením ke zdo-konalení a osvobození jedince...“

74 H. Denzinger – A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion symbolorum...*, čl. 1820.

75 H. Denzinger – A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion symbolorum...*, čl. 1000-1002.

Antropologie

S. Bulgakov se snaží též reflektovat antropologickou stránku eschatologie. Smrt popisuje jako oddělení ducha a duše od těla, přičemž duše je „energií“, která si formuje hmotu do lidské podoby. Nepřerušené spojení „ducha a duše“ je zárukou nepřerušného „vtělení“, jakési neustálé spjatosti s tělesností.⁷⁶ Je to právě duše, která zachovává identitu zesnulého dál za hrob až ke vzkříšení. Je to vlastně obdoba katolické nauky o duši jako formě těla, která překonává tradiční dualismus těla a duše a snaží se osvětlit i možnost dočasné „beztělesné“ existence lidského jedince. Pravoslavní autoři ovšem nejsou zcela zajedno v tom, zda je nesmrtnost duše založena na její duchové přirozenosti, nebo čistě na Boží milosti. Evdokimov se kloní k názoru, že duše není nesmrtná od přirozenosti (narozdíl od Bulgakova, který zastává tradiční náhled na nesmrtnost duše založené v její duchové přirozenosti⁷⁷), ale nesmrtnost považuje za Boží milost, která proniká lidské porušitelné bytí.⁷⁸ Staniloae reflektuje spor o duši na katolické scéně a pokouší se o určitou syntézu. Hovoří nikoli o nesmrtnosti duše, nýbrž osoby, přičemž její nesmrtnost zakládá na nezrušitelnosti osobního vztahu Boha ke každému jednotlivci.⁷⁹ Různá pojetí antropologie jdou napříč konfesemi a nejsou příčinou konfesních rozdílů mezi pravoslavnými a katolickými mysliteli.

Závěr

Na úvodní otázku můžeme v závěru odpovědět: pravoslavní bohoslovci se zhusta problematikou eschatologie ve 20. století zabývali, dokonce lze říci, že eschatologie zažila v pravoslavné teologii jakousi „renesanci“, podobně jako na straně katolické a protestantské. Autoři byli konfrontováni se stejnými otázkami jako badatelé ostatních křesťanských denominací v té době. Zvláště dráždivými se ukázaly být: možnost věčného zavržení, soud a očista po smrti, antropologické otázky vztahu lidské osoby a „oddělené duše“. Při řešení těchto otázek vyslovovali často výhrady vůči tomu, co chápali jako tradičně „západní“ učení. Dlužno však připomenout, že často – obrazně řečeno – zápasili spíše s karikaturou katolického učení než s autentickým postojem „západních“ teologů. Odpovědi pravoslavných teologů, přestože vycházely (často ostentativně) z jiných pozic, tradičních pro východní křesťanství, v mnohém souzněly s názory jejich

76 S. Bulgakov, *Žizň za grobom...*, 5.

77 *Ibid.*, 4.

78 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie...*, 326; podobně N. Berdjajev, *The Destiny...*, 254.

79 D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik...*, 198-203.

katolických partnerů. Výtky ohledně učení o očistci tradované od dob Florentského koncilu, ač jsou v některých dogmatických příručkách a polemicky orientovaných pamfletech zavile opakovány podnes,⁸⁰ se zdají být překonány posunem v teologickém myšlení na obou stranách. Přesto však v mezikonfesioním dialogu pravoslavných s katolíky zůstalo v eschatologii několik sporných momentů:

(1) Zejména je to pojetí spásy.⁸¹ Východní teologie mluví o procesu zbožšťování, uzdravování. To vše se může dokonávat i po smrti, přičemž se teologové nezdárají mluvit ani o „očišťování“,⁸² což dříve patřilo k tradičně odmítaným pojmům vzhledem k příbuznosti se slovem „očistec“. Západu je vytykáno přílišné zdůrazňování juridických kategorií vykoupení, zásluh a trestů. K tomu je potřeba ovšem říci, že tato „anselmovská“ koncepce spásy nikdy – ani v době vrcholné scholastiky – nedošla v katolickém světě bezpodmínečného uznání⁸³ a je podrobována kritice dodnes. I čeští čtenáři mají možnost diskusi k této otázce sledovat, a to díky několika publikacím Ctirada V. Pospíšila.⁸⁴ Autor uzavírá lapidárně: „Anselmova soteriologie je sice pozoruhodným pokusem o inteligentní vysvětlení tajemství vykoupení, nicméně dnes by měla patřit již pouze do ‚muzea‘ teologického myšlení.“⁸⁵ Musíme tedy podotknout, že pravoslavní autoři jsou v hodnocení „západní“ soteriologie trošku nespravedliví a naklonění nabízet poněkud zjednodušený pohled na učení svých „protivníků“.

(2) Pravoslaví akcentuje kolektivní (soborné) pojetí spásy na rozdíl od katolického důrazu na individuální aspekt „vidění Boha“. Skutečně, např. Tomáš Akvinský hovoří o tom, že k dokonalé blaženosti není třeba současného spasení přátel spaseného.⁸⁶ Dnes je však toto tradiční pojetí opouštěno a autoři zohledňují též kolektivní stránku věci.⁸⁷ I v dějinách

80 Např. Petros A. Botsis, *Was ist Orthodoxie?*, Athen: [s.n.], 38-39. Do této kategorie patří též body 1-3 Stawrowského výtek (viz kap. „Očistec“).

81 Syntézu pravoslavného pohledu viz např. J. Meyendorff, „Nový život v Kristu...“, 190; Kallistos T. Ware, „One Body in Christ: Death and Communion of Saints“, *Sobornost* 3/2, 1981, 179-191.

82 Viz např. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie...*, 255.

83 Srov. např. Ctirad Václav Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP 2000, 215-220, zvl. 218.

84 Se samotným spisem se Ctirad Václav Pospíšil vyrovnává v článku „Světla a stíny Anselmova spisu *Cur Deus homo*“ (*Teologický sborník* 1, 1998, 43-59), zevrubnější pojednání i s obsáhlou literaturou lze najít v jeho knize *Soteriologie a teologie kříže sv. Bonaventury z Bagnoregia* (Brno: Luboš Marek 2002, 108-120, 257).

85 C. V. Pospíšil, *Soteriologie...*, 120.

86 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae* 1/II, q. 4, dist. 8, teze: „*amicorum societas ... non tamen ad perfectam sequentis vitae beatitudinem necessaria est*“.

87 J. Ratzinger, *Eschatologie...*, 112.

bylo toto chápání vždy živé, neboť jsou známy modlitby katolických svatých, kteří nabízeli Bohu vlastní zavržení za spásu dalších lidí.⁸⁸

(3) Autoři poukazují na nebezpečí chtít příliš mnoho detailně upřesňovat tam, kam lidská zkušenost ani vědění nemohou s určitostí dosáhnout. Toho jsou si však dnes vědomi autoři obou konfesí. Stejně střídmě se vyjadřovalo i oficiální magisterium západní církve. Problematické zůstávají některé lidové představy o záhrobním životě, a to na obou stranách (lidové pojetí mytarstv, očistcového ohně apod.).

Rozdílné důrazy a koncepce se však dnes již většinou nestaví proti sobě jako nesmiřitelné protiklady. Spíše je lze chápat jako vyjádření oprávněného teologického pluralismu založeného na obrovské šíři bohatství Božího zjevení a na dvoutisíciletých zkušenostech dějin různě konkrétně žité křesťanské víry. To nás naplňuje nadějí, že to byla pouze historická nedorozumění, která vedla k nepřátelským postojům a k rozdělení současných křesťanských vyznání, jak to vyjádřil český pravoslavný biskup Simeon při příležitosti vydání ekumenického katechismu.⁸⁹ V podobném duchu mluví i texty společných katolicko-pravoslavných konsenzů.⁹⁰

88 J. Ratzinger v této souvislosti připomíná některé modlitby sv. Jana od Kříže a sv. Terezie z Lisieux (*Eschatologie...*, 129).

89 Srov. Heinz Schütte (ed.), *Ekumenický katechismus I*, Praha: Vyšehrad 1999, IV, kde je uveden dopis biskupa Simeona pro příležitost vydání tohoto díla.

90 *Ekumenické konsensy I: Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni*, přel. Walerian Bugel, Velehrad: Refugium 2001, 48.



SUMMARY

Objections of Orthodox Theologians to the Catholic Eschatology in the 20th Century

Author studies the articulation of eschatological themes dealt by theologians coming from the orthodox tradition throughout the 20th century. He examines theological system of metropolite Makarij (Bulgakov), a nineteenth century author but very influential up to present times, showing his system to be fully compatible with catholic views of his time with the only exception of the exclusion of the purifying penitence after death. He shows that positions held by some of the orthodox authors from the 20th century (N. Berdjajev, S. Bulgakov, P. Evdokimov, V. Lossky, D. Staniloae, N. Matsoukas) on the eternity of hell, the possibility of the salvation of all people, purification after death, are not very different from the conclusions of catholic thinkers (e.g. H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, V. Boublík, etc.). The traditional hostility of orthodoxy towards the Purgatory has been by most authors overcome. Both sides now speak more about the gradual perfection of man which may be accomplished even after death. The historical refusal of the Purgatory remains partially legitimate aiming at somewhat excessive use of the juridical categories by the Catholics. The Apokatastasis finds new expression among the orthodox authors not as a doctrine of faith but as a humble prayer. This is again in accord with the Catholics who speak about the hope for all. This firm believe that God's mercy will at the end embrace all sinners and that there shall be no one rejecting willingly his invitation to the eternal life seems to be a prevailing theme of the eschatological concepts of both orthodox and catholic authors of the 20th century.

Ústav pro klasická studia
Akademie věd ČR
Na Florenci 3
110 00 Praha 1

JIŘÍ ŽUREK

e-mail: zurek@ics.cas.cz