

R. M. DACÍK O. P. BŮH

o d p l a t i t e l

Dominikánská edice Krystal, Olomouc • 1941

V Ě R O U K A
PRO LAIKY . DÍL VI.

Bůh je začátek a konec všeho stvořeného, Alfa a Omega všeho bytí a dění. Od něho vyšel celý vesmír, jak duchový tak hmotný, a k němu se má jednou navrátit jako k svému cíli všechno tvorstvo, které pozval k účasti na svém božském životě. Zajde veškerá krása tohoto světa tak jako zachází slunce, když vykonalo svou pout světem, a nastane nový život ve vesmíru, přizpůsobený vyvoleným Božím.

Dříve však než přijde tato chvíle, o které mluví Písmo jako o hrůzné katastrofě hmotného vesmíru, přichází stále a stále konec lidských jedinců, jejichž smrt je jakoby obrazem posledního dne světa. Řeč o zániku lidského života vyvolává nutně otázku, co bude potom. Není přece možno, aby tělesnou smrtí končila také duše. Jaký bude život duše, když se rozloučí s tělem? Jaké budou vztahy duše k Bohu, od něhož vyšla? Jde k němu, svému cíli. Ale dosáhne ho každá duše? A co bude s duší, která ho nedosáhne?

Takové a podobné otázky přicházejí na mysl člověka, který uvažuje o svém životě za hrobem. Předmětem těchto úvah je vlastně zase Bůh, neboť uvažuje-li člověk o sobě, pak jen ve vztahu k Bohu, jenž je konečným cílem, k němuž musí dospět každá lidská úvaha. Smrtí nastává konec pozemského života a má se otevřít duši život u Boha. Takový byl plán Boží ohledně člověka. Jestliže podle dneš-

ního řádu víme, že nedosáhnou Boha všichni, je to jen proto, že prvním hříchem si uzavřel člověk přístup k nebi a dostane se ho jen těm, kteří budou obmyti krví Beránkovou. To budou ti, které Bůh vyvolil, aby byli podobni obrazu jeho Syna, jak řekl svatý Pavel. Ty očekává blaženost, která přesahuje vše, co vidělo lidské oko a co si dovede představit lidský rozum. Jejich práce a námahy, oběti a strasti budou odměněny stonásobně, neboť všechna soužení přítomná nejsou nic proti budoucí slávě, která se jim zjeví, jak svědčí Apoštol, jenž byl vytržen až do třetího nebe a viděl skrytá tajemství Boží. Jejich odměnou bude sám Bůh.

Co bude však s těmi, kteří šli za hlasem hříchu a umlčeli hlas volající milosti? I je čeká Bůh, ale ne jako odměna, nýbrž jako trestající spravedlnost. Tak jako vztah spasených k Bohu bude vyjádřen láskou a vděčností zachráněného k zachránci, tak poměr zavržených k Bohu bude vyjádřen nenávistí trpících k tomu, kdo jedná spravedlivě. Trestající spravedlnost Boží bude pro zatracené tíživým poutem, které je bude držet v bědné pospolitosti na místě jejich věčných muk.

Proto jsem nazval VI. svazek věrouky, jednající o posledních věcech člověka, Bůh odplatitel. Spravedlnost dává každému, co jeho jest. V posledních věcech se nám jeví Bůh právě tímto způsobem: odměňuje dobré a trestá zlé, každého podle jeho zásluh. Tím je dokončeno pojednání o Bohu se všech hledisek katolické věrouky a nezbyvá nám než prosit, abychom byli jednou mezi těmi, jimž se dostane od něho odměny, až se nám zjeví jako Odplatitel.

Mysterium smrti

Křesťanství je náboženství, které se drží jednou rukou tohoto světa, aby jej přitáhlo k Bohu, druhou pak vztahuje vzhůru, za hranice života. Jak v myšlení tak v životě křesťanově se stále setkáváme s oním dualismem, který vychází jako ze svého základu z tvrzení dvojice existence Boha a vesmíru, Stvořitele a tvorstva, duše a těla, a následkem toho také života časného na této zemi a života, který začíná v té chvíli, kdy končí tento život. Čas a věčnost jsou pojmy, vzájemně odlišné, které tvoří podstatnou část křesťanského slovníku. „Nemáme zde trvalého přebývání,“ psal sv. Pavel židům, „nýbrž vyhledáváme toho budoucího“ (XIII. 14.). Stále a stále se vrací u svatého Pavla myšlenka dualismu člověka pozemského a nebeského, lnoucího k věcem tohoto světa a vyhledávajícího věci Boží, spokojeného se stvořeným a toužícího po spočinutí v jediné a pravé vlasti u Boha. „Mnoho žije těch, jichžto konec jest zahynutí, jichž bohem jest břicho a sláva v hanbě jejich, těch totiž, kteří myslí na věci pozemské. Vždyť naše vlast jest v nebesích“ (Filip. III. 18.).

Křesťanství je celou svou povahou náboženství naděje, a naděje vždy pohlíží vpřed, do budoucna. Řekli nám sice nejednou, že tato naděje ve věci příští, očekávání pravého života po tomto životě se hodí pro snivého člověka středověku, ale nikoliv pro praktického člověka našich dnů, nevyhladili

tím však víru v budoucí život. Neboť tato víra, tkvící v hlubinách lidské bytosti, není jen vírou křesťanskou; je čímśi vrozeným v lidské duši a jen násilím lze tuto víru zničit v člověku. Zkoumejte náboženské dějiny kteréhokoliv národa, všude se setkáte s jistou myšlenkou na posmrtný život. Ano, bude mnohdy tato myšlenka velmi nedokonale vyjádřena, třebaš i znetvořena, ale bude to vždy myšlenka na život za hrobem. Toto obecné přesvědčení lidstva, trýskající z hlubin duše, které může být odmítnuto jen pyšným rozumem, tvrdícím není Boha, a proto není věčnosti, je přirozeným důkazem pro křesťanské učení o posmrtném životě.¹ Zatím co lidské vášně znetvořily myšlenku na posmrtný život u toho neb onoho národa, podalo nám Boží zjevení o něm tolik jasných prvků, že mohou dostačovat naší touze po poznání. A zdá-li se nám, že nejsou těmito poznatky zjevení dosti ukojeny všechny požadavky lidské zvědavosti, nezapomeňme, že zatím putujeme vzdáleni od Pána, jenž ví, kolik poznání nám je třeba a kolik nám musí dostačit.

1. Smrt, přechod na onen svět.

Křesťanské učení označuje smrt jako osvoboditelku duše od života na tomto světě v těle, které oživovala, a jako přechod do života nového, odpovídajícího jejím skutkům, vykonaným na zemi v tě-

¹ Srov. Soukup, *Za hrobem*, Praha 1934, str. 10.: „Dokazujeme, že člověk má schopnost řeči? Nebo že má něco podstatně jiného nežli bylina a zvíře? Řekněme prostě: Kde je člověk, všude je to; tedy je to přírodní dar, přírodní složka člověka. Přírodou pak jsou dány člověku jen skutečnosti, nikoli přeludy. Právě tak sám o sobě dostatečným je důkaz o skutečnosti záhrobního života, zjistí-li se, že kde je člověk a kde byl člověk, všude že bylo přesvědčení o skutečnosti života člověka i za hrobem. Zjištěno je to vědeckými prostředky dokonale bez mezer...“ - Není naprosto žádného národa, který by neuznával pokračování lidské existence po smrti. Takový byl závěr Cathreinův na konci dlouhých studií a zkoumání této otázky u všech národů a kmenů.

le a skrze tělo. Definujeme-li smrt jako odloučení duše od těla, je opět připomínán onen dualismus, naznačující, že zánik a rozklad těla není zánikem a rozkladem duše, která začíná svůj nový život v té chvíli, kdy tělo bylo pohlceno zánikem.

Na smrt můžeme pohlížet s dvojího hlediska. Předně s hlediska filosofického, a pak se nám jeví jako zcela přirozený důsledek povahy člověka jakožto stvořené bytosti. Ale mimo to můžeme uvažovat smrt s hlediska historického, a pak se nám jeví v katolickém učení jako trest za hřích.

Smrt je přirozený důsledek podstatného spojení duše s tělem. Tím, že tělo, složené z různých prvků, je svou vlastní povahou podrobena rozkladu, kdežto duše, svou povahou nehmotná, nesložená, je sama v sobě nesmrtelná, nastane nutně rozdělení prvku zanikajícího a prvku nesmrtelného a toto rozdělení je smrt. Jak tedy patrně, přirozeným důvodem smrti není duše, forma a život člověka, která je svou podstatou neschopna zániku, nýbrž tělo, které je složené. A proto pozvolna hyne, rozkládá se. Poněvadž však tělo náleží k podstatě člověka, tvoří s nehmotnou duší celek, který se nazývá člověk, pravíme, že smrt je přirozená člověku.² Tak jako bylo pro tělo lidské přirozené spojení s duší, která mu dala tvar a tím bytí a život, tak je přirozené pro duši odpoutati se od těla, jakmile nastala v hmotném těle taková změna a takový rozklad, že duše již nemůže být jeho formou.

Tato smrt je tak všeobecná, že nezná výjimky. Tak jako všichni lidé zhřešili v Adamovi, praví sv. Pavel, tak všichni nesou následky jeho hříchu, z nichž jedním je také smrt. „Skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt, a tak na všechny lidi přišla smrt, poněvadž všichni zhřešili“ (Řím. V. 12.). Ani ti, kdo budou žít na konci světa, nebudou osvobozeni od povinnosti zemřít dříve, než se jim dostane podílu na životě budou-

² Srov. Sv. Tomáš, Summa theol. II. II. ot. 164, čl. 1. k 1.

cím,³ takže zákon smrti je zcela všeobecný, všichni, kdo se zrodili, jsou mu poddáni.

Uvažujeme-li smrt s hlediska *historického*, pak se nám jeví jako následek prvního hříchu člověka. Dějiny zjevení Božího nás učí, že Bůh stvořil člověka ve stavu nadpřirozené milosti a udělil mu zvláštní výsadu nesmrtelnosti, která ho zbavila přirozeného požadavku zemřít. Prvním hříchem byl člověk oloupen o všechny nadpřirozené a mimořádné dary Boží, a od té chvíle se domáhá smrt svého přirozeného práva. „Bůh totiž stvořil člověka neporušitelného“, čteme v knize Moudrosti, „ale závistí ďábla přišla smrt na svět“. (II. 23.)

Tak nabývá smrt, která by byla jinak přirozená člověku jakožto bytosti stvořené, zcela zvláštního charakteru: je trestem za hřích, tak jako všechno utrpení člověka, které ji předchází a doprovází. Bolestný ráz smrti jakožto největšího přirozeného neštěstí člověka, jemuž se snaží uniknout, dokud jen může, všemi silami, protože život nelze nemilovat, tento bolestný ráz dodává smrti zvláštní schopnost přispívat k osvobození člověka od hříchu. Odevzdane přijatá smrt a spojení jejích bolestí s bolestmi našeho Spasitele má podle katolického učení přispět k osvobození člověka od hříchu a jeho následků v životě za hrobem. -

Smrt tedy znamená přechod duše na onen svět. Znamená však tento přechod také dosažení cíle, spočinutí, které nezná změny, či je třeba počítat

³ „Pravděpodobněji, píše sv. Tomáš, a vhodněji se drží, že všichni ti, kteří budou shledáni při příchodu Páně, zemrou a po malé chvílce vstanou z mrtvých.“ Theol. Summa, I. II. ot. 82, čl. 3. k 1. - Otázka, zda ještě žijí Eliáš a Henoch, o nichž praví na více místech Písmo, že byli vzati, vymyká se možnosti rozřešení. V Písmě sv. není nikde psáno, že Eliáš nezemřel. Byl vzat. Zmizel z běžného řádu pozemského. Kristus nikdy nepředpokládá, že Eliáš dosud žije. Ze zjevení Mojžíše a Eliáše ve slávě na hoře Tábor, kde rozmlouvali tito dva světci Starého zákona s Kristem, bychom spíše usuzovali, že Eliáš je v podobném stavu jako Mojžíš. Ale i kdyby Eliáš ještě žil, byl by jednou podroben zákonu smrti.

s nesmírně dlouhým putováním v jiných tělech, jež se nazývá reinkarnace neboli stěhování duší?

II. Stěhování duší.

Na otázky po životě posmrtném nebyly dány vždy stejné odpovědi. Vedle přesvědčení, že ihned po smrti čeká člověka odměna nebo trest za jeho skutky, což bylo převážné mínění ve všech dobách lidských dějin, setkáváme se také s domněnkou, že smrt neznamená definitivní ukončení života duše v těle, čili že duše odloučena od svého těla, v němž právě dokonala běh svého života, nedochází vždy klidu. Je to nauka o stěhování duší, o převtělování duší neboli učení o reinkarnaci. Setkáváme se s ním v nejrůznějších formách i u některých primitivních národů, a jeho prostředím, ve kterém mohlo vzniknout, je kultura animismu. Dokonce i na půdě řecké nacházíme stopy tohoto učení, ale nikde nebylo vybudováno v tak pevný systém jako v Indii. „Ind se dívá na život v přírodě jiným okem než my, neodloučil se od ní, včlárkoval do ní své životy před narozením i po smrti. Ind má také stálý zájem na úspěšném trvání tohoto světa, neboť věří, že bude zde žít životem novým, třebaš za změněných podmínek.“⁴

Stěhování duší je v nepřehledných člancích se opakující převtělování duše ve stále nové útvary. To znamená ovšem připustit, že duše se může odloučit od těla, že také zvířata a rostliny mohou být nositeli lidské duše a že duše má po smrti schopnost vejít do jiných těl jak lidských tak zvířecích nebo rostlinných.

Není pochyby, že vedle animismu působily také otázky rázu morálního, které byly platnými činiteli ve výstavbě teorie reinkarnace. Je možno, aby byl osud lidí po smrti stejný, jestliže byl velmi odlišný jejich poměr k mravnímu životu, dokud žili zde na

⁴ Lesný, Buddhismus, Kladno, 1921, str. 146.

zemi? Nezbyvá, než aby lidská duše putovala z jednoho těla do druhého, aby se trápila zde na zemi, dokud se neočistí tak, aby mohla být zbavena okovů hmoty. Pozdější náboženské společnosti budhistické a theosofické připojily ještě jako nového činitele potřebu zdokonalení člověka, jehož lze dosíci nejsnáze touto cestou. Zásada Allana Kardeca: „Narodit se, umřít, znovu se narodit a pokračovat bez ustání, takový je zákon“, se stala zásadou většiny theosofů.⁵

Hlavním domovem nauky o stěhování duší byl ovšem buddhismus, který ji ostatně přijal ze starších náboženských představ indických. Není snadné říci, jaké bylo původní mínění samého Budhy, když nejlepší odborníci se ve svých názorech rozcházejí. Jestliže Budha ve svém absolutním pozitivismu popíral existenci nesmrtelné duše, nemohl učit reinkarnaci v tom smyslu, jak se jí obyčejně rozumí. Budha však uznával jistou sílu v člověku, jistou chuť a vůli k životu, jakousi žízeň, která nepřestává, která se neztrácí. Dokud pak působí tato síla, dokud potrvá tato žízeň, nutně působí. A proto v té chvíli, kdy přestane působit v jednom těle, přechází podle určitého zákona do jiného těla. Podle pozdějšího učení budhistického je proto potřeba k zrození člověka nejen otce a matky, nýbrž i duše z dřívějšího života, která nabyla plnosti času vstoupiti v pozemský život. U Budhy by byla touto duší jen ona žízeň, která přechází z jednoho těla na druhé, u některých pozdějších budhistických sekt jde o duši jakožto individuální bytost. Teprve tehdy, až vyhasne v člověku žízeň po životě, takže není v okamžiku smrti žádné síly, která by se chopila nové hmoty, nenastane žádné znovu-

⁵ Guenon: *Le théosophisme*, Paris, 1921, str. 118. Zakladatelka theosofické společnosti Blavatská se stavěla značně skepticky k reinkarnaci, po jistou dobu ji dokonce zamítala, ale její žáci ji přijali jako jeden z hlavních článků své víry, který je třeba přijmouti bez jakéhokoliv dalšího ospravedlnění.

zrození a ona životní žízeň člověka nebo duše přechází v nirvanu.⁶

Vedle těchto forem reinkarnace jsou ještě mnohé jiné a sice tím bizarnější, čím více popírají jakoukoliv existenci Boha a duše. Jistý druh moderního idealismu, který popírá skutečnou existenci Boha jako bytosti osobní a existenci duše, která bude žít svým individuálním životem po smrti těla, mluví o dalším životě duše v lidské společnosti, která dosahuje své dokonalosti v tom, že pokračuje společnost. Člověk je podle tohoto názoru jen jistou silou vesmíru a jeho život bude trvat potud, pokud zůstane touto silou. Tu není žádné řeči o odměně a trestu za skutky, morální měřítko tu vůbec chybí, protože tu není Boha, který odplácí nebo trestá. Je to vlastně čirý ateismus, který užívá rád slovníku křesťanské theologie, jehož slova však dokonale vyprazdňuje a zbavuje jejich hlubokého obsahu.⁷

Naše odpověď na teorie o posmrtném životě ve smyslu reinkarnace je jasná: Smrtí končí spojení duše s tělem, nastává soud, kterým je přiřčena duši odměna nebo trest a jakýkoliv další život duše na světě v podobě jiných bytostí je naprosto nemožný. Reinkarnační teorie jsou pouhou domněnkou, postrádající jakéhokoli důkazu, odporují zjevené pravdě a nelze je srovnat se zdravou filosofií.

⁶ C. T. Strauss, Buddha a jeho učení, Praha, 1921, str. 42-45. Je pozoruhodné, že autor se pokouší pomocí reinkarnace vysvětlovat také zrození geniů a tak zvaných zázračných dětí a dokonce sympatie jednotlivých lidí, kteří se jen jednou v životě sešli. S hlediska vědeckého je to trochu naivní domněnka, která ostatně nemá nejmenších důkazů pro sebe.

⁷ Srov. Encykl. Pia XI. S palčivou péčí. Praví tam papež: „Nesmrtelnost v křesťanském smyslu jest posmrtné pokračování života člověka, jakožto osobní individuální bytosti, k věčné odměně nebo na věčný trest. Kdo nechce slovem nesmrtelnost vyjádřiti nic jiného než kolektivní společenský život v dalším trvání svého národa pro neurčitě dlouhou budoucnost na tomto světě, ten převrací a falšuje jednu ze základních pravd křesťanské víry, otřásá základy každého náboženského světového názoru, který vyžaduje mravní světový řád.“

Sami vyznavači buddhismu přes veškerou nadšenost pro tuto teorii připouštějí zcela otevřeně, že pro ni nemají žádných důkazů.⁸ Morální smysl byl dán teorii o stěhování duší teprve v době řecké, kdy bylo třeba ji ospravedlnit. Její vznik je však třeba hledat v dětském pohledu primitivního člověka na skutečnost, která byla předmětem jeho pozorování, že totiž život, který stále odumírá, existuje vždy znovu v jiných bytostech. Odtud snadný přechod k myšlence o přecházení principu tohoto života.

Teorie o stěhování duší odporuje však zcela zjevnému učení a najdeme proti ní dosti dokladů v knihách Písma svatého. Křesťanské učení, vycházející z Písma svatého, vidí ve smrti konečný cíl putování celého člověka a to nejen jeho těla, nýbrž i duše. Smrtí došel člověk cíle a příprava na věčnost je skončena, takže je vyloučeno, aby se v ní pokračovalo v onom životě. Starozákonní učitel to vyjádřil obrazně slovy: „Padne-li strom k jihu nebo na sever, na kterékoliv místo padne, tam bude. (Sir. XI. 3.)“ Proto Kristus nabádal k bdělosti a modlitbě, aby nás nepřekvapil poslední den, kdy přijde Pán (Mt. XXIV. 42), neboť onen den může přijíti náhle, mimo naše očekávání. To však předpokládá obecné přesvědčení celé židovské tradice, která se stala v této otázce tradicí křesťanskou, že smrt je rozhodujícím okamžikem v životě člověka, že po ní následuje soud a odměna nebo trest. Už nelze nic získat a nelze nic ztratit. Smrtí končí doba naší pozemské pouti a všech útrap, jež jsou s ní spojeny. V tom smyslu psal také svatý Pavel: „My všichni musíme se ukázat před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal, buď dobré nebo zlé (II. Kor. V. 10.)“ Naše budoucnost bude tedy odpovídat výsledku soudu a výsledek soudu bude úměrný našim skutkům. Ani nejmenší zmínky nikde o stěhování duše, o jejím dalším putování v jiných tělech.

⁸ Srov. na př. Strauss, v cit. díle, str. 47.

Konečně stěhování duší odporuje i zdravá filosofie. Reinkarnace v pojetí idealistickém znamená vlastně popření duše a popření Boha a následkem toho také popření věčnosti. Je to věčnost bez duše v nebi bez Boha. Čím více se snaží tato teorie vycházet ze zásad rozumu, tím méně je racionální, protože popírá-li kdo duši, popírá i rozum a následkem toho možnost rozumového poznání. Jak chtějí pak dokazovat rozumovými cestami jsoucnost a potřebu reinkarnace, když si svou teorií šlapou po rozumu?

Ti, kdo uznávají duši, mají tím větší potíže, chtějí-li učit stěhování duší. Duše je forma lidského těla. Každé tělo má svou vlastní formu, tedy svou vlastní duši, a vztah mezi tímto tělem a touto duší jakožto formou tohoto těla zůstane i tehdy, kdy se duše odloučí od těla. Forma konkrétního lidského těla a forma zvířete nebo rostliny jsou zcela odlišné: nelze je zaměnit, nelze látku zvířete nebo rostliny odít formou konkrétního člověka a naopak. Každá bytost tedy má svou vlastní formu, kterou si nemůže vzít, vypůjčiti nikdo, a tato forma právě tak nemůže utvářet žádnou jinou látku než tu, které náleží, protože každá forma jednotlivce je forma individuální. Zemře-li člověk, znamená to oddělení formy od látky. Ale toto oddělení nedává duši neboli formě možnost utvářet nové tělo, novou látku, protože duše si podržuje neustále vztah k svému vlastnímu tělu. - Mimo to duše sama v sobě podle své přirozenosti žije mimo svět hmotný a je neschopná spojovat se s hmotou, takže je vyloučeno, aby duše po oddělení od svého těla se spojovala s jiným tělem. Z toho dovozuje také sv. Tomáš, že duše, zbavená těla, nemůže vědět přirozeně, co se u nás děje, protože nemá a přirozeně ani nemůže mítí spojení s hmotou,⁹ jakmile byla zproštěna spo-

⁹ Theol. Summa, I. ot. 89, čl. 8. Vidí-li svatí v nebi, co se děje zde na zemi, mohou to vidět jen ve svém pohledu na Boha. Ale to není přirozený způsob poznání, nýbrž bytnostně nadpřirozený.

jeni s hmotným tělem, pro které byla stvořena. Proto nejen zjevení a učení Církve, nýbrž i zdravý rozum se brání proti myšlence stěhování duší a jen neznalost zjevení a odmítání věčně platných zásad rozumné filosofie drží v zajetí rozum mnohých nadšenců pro reinkarnaci.

III. Hodina smrti - hodina soudu.

Okamžik smrti podle křesťanského učení označuje konečné stadium putování duše, hranici jejího pozemského žití. Církev zavrhlá Origenův blud, podle něhož by bylo možno, aby duše ještě po smrti se zdokonalovala a novými zásluhami se připravovala na šťastnou věčnost u Boha. Jak zřejmo, byl Origenes ve své nauce o apokatastasi, kterou popíral věčnost trestů a doufal, že jednou se spojí všechny duše v Bohu, ovlivněn orientálními teoriemi reinkarnačními, které přenesl na pole katolické věrouky. Proto stav, v jakém se objeví člověk před Bohem ve chvíli smrti, bude určovat celou jeho věčnost. Jestliže dosáhl svým životem spásy, je ve šťastné nemožnosti ji ztratit, ale zasloužil-li si svými skutky na zemi zavržení, není pro něho už naděje na záchranu. Soud zvláštní, před nějž předstupuje každá duše a jenž se časově stýká s okamžikem smrti člověka, neznamená nic jiného než pouhé zařazení každé duše na místo, které si získala svými skutky. Smrt je tečkou za krátkou nebo dlouhou větou lidského života a soud je promítnutí obsahu této věty.

V tomto smyslu mluví celá křesťanská tradice. Nemáme sice výslovné zmínky v Písmě svatém o soudu zvláštním, který nastává v okamžiku smrti, ale to, co je řečeno v Písmě o životě člověka po smrti, nám poskytuje dostatečný důvod k tvrzení, že nauka o soudu zvláštním je zavinutě obsažena ve zjevení.¹⁰ Třebaže tedy texty Písma, mluvící o

¹⁰ Často se cituje jako důkaz pro existenci zvláštního soudu text listu sv. Pavla Židům, IX. 27.: „A jako jest

soudu, týkají se soudu posledního na konci světa, můžeme snadno dokázat z jiných míst existenci soudu zvláštního, kterým se obrací Bůh ke každému člověku ve chvíli jeho smrti.

Písmo svaté učí, že hned po smrti se dostává dobrým odměny za jejich dobré skutky a zlým trestu. Z toho však plyne, že rozlišení zemřelých na dobré a zlé se může dít jen pomocí soudu, který odhalí skutky jednotlivců a přiřkne jim odměnu nebo trest. Už ve Starém zákoně v knize Moudrosti čteme, že duše člověka spravedlivého odchází hned po smrti ve šťastnou věčnost, kde nebude nic trpět: „Duše spravedlivých jsou v ruce Boží a mučidlo nedotkne se jich. Zdálo se nemoudrým, že je veta po nich, za neštěstí měli odchod jejich. Ale oni jsou v pokoji (III. 1.).“ „Spravedliví však na věky jsou živi, v Hospodinu jest odplata jejich a péči o ně má Nejvyšší (V. 16.).“ - Z podobenství o boháči a chudém Lazarovi vidíme, jak osud jednoho i druhého je jednou pro vždy určen nezměnitelným způsobem, a to hned po smrti. A připomeneme-li si slovo Kristovo lotru po pravici: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji“, dojdeme k témuž závěru, že hodina smrti je hodinou soudu, který určí člověku místo jeho věčného přebývání.

Ta okolnost, že Kristus, když mluví o soudu, má na mysli obyčejně poslední soud na konci světa, vedla některé k domněnce, zvláště na východě, že výrok soudce, stanovící definitivně osud každého jednotlivce, bude vynesena teprve na konci světa. Vedle tohoto bludného výkladu však připouštěli, že osud každého člověka bude jistým způsobem vymezen hned po smrti. Tato tvrzení, zdánlivě protirečná, ukazují vlastně jen na učení o očištění, který znamená místo jen přechodného, dočasného pobytu

uloženo lidem jednou zemřít, a potom bude soud...“, ale nejlepší vykladači Písma se shodují v tom, že tu není výslovná řeč o zvláštním soudu, nýbrž spíše o soudu všeobecném na konci světa, jak patrně ze souvislosti, která mluví o druhém příchodu Kristově, tedy na konci světa.

člověka nedosti připraveného k patření na Boha. Nelze tedy připustit, že by duše čekaly na svůj osud až do chvíle posledního soudu. Spravedliví odcházejí po putování pozemském k Bohu, hříšníci, umírající ve stavu odvrácení od Boha, pokračují v tomto odvrácení ve společnosti ďábla a ti, kdo nejsou spoutáni hříchem, ale nejsou tak čisti, aby mohli ihned k Bohu, procházejí bolestmi očišcovými. Takové je učení katolické Církve, jak je zachytil r. 1336 v bulle *Benedictus Deus* papež Benedikt XII.¹¹

Psychologické osvětlení okamžiku soukromého soudu po smrti je dáno způsobem poznání, jaké má duše, zbavená těla, která poznává ideami bezprostředně vlitými Bohem. Soukromý soud není tedy nic jiného než myšlenkové osvětlení svědomí člověka Bohem. V té chvíli, kdy duše opouští tělo, otevře se v okamžiku před ní celá její minulost, kterou shlédne v jediném, všeobjímajícím pohledu rozumu. Vidí-li nyní duše nejen samu sebe s celým svým uplynulým životem, nýbrž také paprsek Boží spravedlnosti a všechny milosti, kterých se jí dostalo, chápe také ihned, jaké jsou její zásluhy a proviný. Božský soudce vynese nyní podle těchto zásluh nebo provin svůj rozsudek tím, že vlije duši svědomí její odměny nebo trestu, odpovídajícího jejímu životu. Pak nastává pro duši nový život šťastný nebo nešťastný, u Boha nebo alespoň v naději, že ho brzy dosáhne - nebo ve věčném odloučení od něho, v odloučení, které nemá naděje.

Smrt je tedy skutečnou hranicí tohoto života.

¹¹ Mezi dogmatickými proposicemi vatikánského sněmu, k jejichž definování nedošlo, když se sněm předčasně rozešel, čteme také tuto: „Po smrti, která je hranicí našeho života, ihned se všichni musíme objevit před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal, buď dobré nebo zlé (II. Kor. V. 10.). Po tomto smrtelném životě nezbyvá žádná možnost pokání k ospravedlnění.“ Mansi-Petit, Concil. tom. LIII. col. 175. - V těchto slovech je jasně vyjádřeno mínění katolické Církve ohledně této otázky.

Zde na zemi je doba zkoušky, doba zápasu, doba volby mezi dobrem a zlem a také doba zásluhy. Jakmile odbila hodina, označující konec života, není pro člověka volby a výběru ani v dobrém ani ve zlém. Zkouška skončena, volba vykonána a mravní stav člověka, v jakém byl nalezen smrtí, zůstane na věky. Jakákoliv změna v jeho svobodné vůli je nemožná.

Pravím, že je nemožná. Nejen, že se ve skutečnosti nikdy nestane, nýbrž je přímo nemožné, aby se ještě nějaká změna stala. Člověk, který odešel s tohoto světa obrácen k Bohu, nemůže se už od něho odvrátit, a ten, kdo odešel ve stavu odvrácení od Boha, nemá už možnosti se k němu vrátit. Takový je názor školy sv. Tomáše, která nepřijímá tvrzení, že nelze tuto nemožnost dokázat a že důvodem této nemožnosti změny ve volbě člověka po smrti je pouze vůle Boží a nikoliv také psychologický stav zemřelého.

Je sice pravda, že samo sebou by mohl Bůh způsobit, aby člověk ještě po smrti zasluhoval, takže posledním důvodem v naší otázce je jistě vůle Boží, která stanovila člověku hranici jeho putování a bod cíle; ale psychologie duše, odloučené od těla, vyžaduje sama svou povahou tuto nemožnost pokračování v zásluze nebo provině.

Je třeba si představit dobře rozdíl, jaký je mezi činností duše v těle a v duši zbavené těla. Jde o činnost přirozenou, která je vlastní duši jako takové, bez ohledu na to, čeho se může dostat duši z milosti Boží. Zde na zemi je činnost duše v poznání a chtění vázána na tělo a ovlivňována tělem a hmotou. Rozumové poznání člověka je podmíněno smysly, takže rozum je ve své činnosti závislý na tom, co mu podává smyslová stránka člověka, která je snadno vedena k omylu. Pod vlivem smyslů dochází k omylům rozumovým a vede-li mýlící se rozum vůli, nastává také ve volbě člověka omyl. Odtud se stává, že člověk se rozhoduje ke konkrétnímu chtění zla, třebaže celá jeho bytost svou při-

rozeností touží po dobru. Zde je však stále možná změna, protože lepší poznání dává člověku schopnost rozhodnouti pro věc lepší, pro cíl lepší, hodnější jeho lidské důstojnosti.

V onom životě tomu však není tak. Jakmile je duše odloučena od těla, nastává pro ni život čirých duchů, kteří nejsou ve své činnosti závislí na žádné hmotě. V okamžiku smrti zvolí si duše poslední cíl, nebo lépe, duše bude utvrzena ve volbě, kterou vykonala svobodně před smrtí. Poznání duše, zbavené těla, není už poznání pomocí abstrakce, pomocí smysly viditelných, tedy hmotných předmětů, obrazotvornosti a kombinace; je to poznání přímé, intuitivní. Jediným úkonem poznávajícího rozumu a chtějící, volící vůle, který vyčerpává jejich činnost vzhledem k poslednímu cíli, se zastavují u cíle, který chápou jako takový, a už jim není možno se od něho odloučit. Tímto cílem je konkrétní dobro. Láska pak, kterou se k němu připnou, se stává prvním principem všech jejich tužeb a chtění.

Případ duše, odloučené od těla, je zcela obdobný s případem andělů po jejich stvoření. Prvním svobodným úkonem vůle se rozhodli tito vznešení duchové pro poslední cíl, a to jedni pro Boha, druzí pro své vlastní já. Odtud také jejich nezměnitelný osud: jedni se přiklonili neodvratně k Bohu a jsou na věky jeho, druzí se odvrátili nenávratně od něho a jsou na věky v odboji vůči němu, protože nebudou nikdy litovat svého skutku a zůstanou vždy pohroužení ve zlobu, jak praví sv. Tomáš.¹²

Pravíme-li, že duše zavržená po odchodu z těla nemá možnosti změny a proto zůstane v tom stavu, v jakém ji našla smrt, nechceme říci, že by zů-

¹² Th. Summa, Dopln. ot. 98. čl. 2. V I. ot. 64. čl. 2. praví sv. Tomáš, že příčinu zatvrzelosti ďáblů - a podobně duší zavržených, které zvolily za poslední cíl sebe samy - nesmíme hledat v tíži viny, nýbrž v jejich stavu. Člověk, který chápe pomocí smyslů, může se měnit ve svých úsudcích, a proto jeho poznání a chtění čili rozhodnutí je měnitelné. Kdežto anděl, nebo duše, chápe bezprostředně, intuitivně, a proto rozhoduje nezměnitelně.

stala připoutaná k tomuto smrtelnému životu, k oněm žádostem a hříšným touhám, které ji plnily na zemi. Máme na mysli spíše důvod všeho tohoto přilnutí k hříchu. A tímto důvodem a kořenem jejího stavu odvrácení od Boha je vlastní já, které bylo pozvednuto na úroveň posledního cíle, jemuž byla dána přednost před Bohem. V té chvíli, kdy bylo vlastní já dosazeno na místo Boha, jeho tužby a přání na místo zákonů Božích, nastala roztržka mezi Bohem a člověkem. A když člověk v tomto stavu odešel s tohoto světa, místa možnosti obrácení a změny posledního cíle, zůstane v tomto stavu na věky. Sv. Augustin vyjádřil tyto dva světy známými slovy: „Dvě lásky založily dvě města, láska k sobě až k pohrdání Bohem, a láska k Bohu až k pohrdání sebou. První vystavěla město zla, nepořádku, zmatku, pekelného Babylona; druhá pak město řádu, míru, věčného Jerusalema.“¹³ Tyto dvě lásky dělí lidstvo na dvě třídy už zde na zemi a budou je dělit také jednou na věčnosti. Láska k Bohu, odlesk lásky, kterou žije nejsvětější Trojice, staví v naší duši již zde na zemi nebeský Jerusalema, do jehož plného jasu nás jednou přivede, a láska k sobě dává člověku již zde předchut věčného zavržení.

IV. Pohled na život na pronom světě.

Sledujeme-li dějiny náboženství, můžeme pozorovat, jak v různých dobách a u různých národů dosáhly pojmy o záhrobním životě nejfantastičtějších vyjádření. Setkáme se s domněnkami těch, kdo pohlíželi na život za hrobem jako na cosi nesmírně smutného, ponurého, jinde se zase shledáme s očekáváním života plného rozkoše a blaha. Jedni vidí v životě člověka po smrti pokračování jeho prací, jeho zájmů, jaké ho zaměstnávaly zde na zemi, jiní mají pojmy mnohem duchovější. Čím materialistič-

¹³ De civitate Dei, lib. XIV. c. 28.

těji byl založen ten či onen národ, tím hmotařštější byl také jeho pohled na život na onom světě.

Pro nás však jsou všechny tyto zprávy důkazem naprosto přesvědčujícím, že víra v posmrtný život je spjata nerozlučně s člověkem, náleží k podstatnému myšlení lidskému, takže bojovat proti ní znamenalo by bojovat proti tomu, co nelze od lidstva oddělit, aniž by se mu uškodilo.

Pokusme se však ještě poodhalit roušku, zastírající nám to, co přijde po smrti, nahlédnout poněkud do tajů života za hrobem, o jehož existenci nelze pochybovat. Je to pokus těžký a nesmíme očekávat, že jeho výsledky ukojí všechny naše touhy a očekávání. Po tisíce let se snažilo lidstvo prostředky přirozenými i nepřirozenými, poctivě i pomocí klamu dosáhnout spojení se světem záhrobním. Mlčení mrtvých je však příliš velké. A všechno to, co víme s bezpečností, jakou nám zaručuje autorita Boha, mluvícího v Písmě, nebo autorita Kristovy Církve, je velmi málo. Nezbyvá nám než trpělivě čekat onu chvíli, která nejen splní všechny naše naděje, nýbrž v nekonečné míře je překoná. Zatím nám musí stačit slovo Boží, slovo Církve a náš rozum, který má možnost za pomoci milosti rozumět slovu Božímu a slovu Církve.

Okamžikem smrti přestává pro duši čas a nastává věčnost, nebo řekněme přesněji dověkost.¹⁴ Tato dověkost je míra bytí čirých duchů na rozdíl od času, který je mírou věcí hmotných a proto podléhajících podstatným i případkovým změnám, a na rozdíl od věčnosti, která náleží jen Bohu. Čas znamená součet okamžiků, je to součet pohybů, které působí změnu, a proto čas měří jen ony bytosti, které se podstatně mění. Věčnost nepřijímá žádnou změnu, žádný pohyb. Věčnost je stálý, nepřetržitý

¹⁴ Slovem dověkost překládáme slovo *aevum*, jehož užívá theologie na označení trvání andělského. Věčnost je míra Bytí Božího, čas je míra bytí hmotného, dověkost měří bytí čirých duchů, jakými jsou andělé a duše lidské, zbavené těla. Th. S. I. ot. 10. čl. 5.

okamžik, je to vlastnost bytí neměnitelného co do bytí i co do činnosti. Jen Bůh je věčný svou bytností, protože jen on je mimo jakýkoliv pohyb a mimo jakoukoliv změnu.

Anděl a právě tak duše odloučená od těla se nemění ve své bytnosti, proto jim náleží přívlastek nesmrtelnosti. Mohou se však měnit, protože Bůh, jenž je stvořil, mohl by je zničit, a mimo to mění se případkově potud, pokud přijímají nové poznatky a činí nová rozhodnutí vůle. Proto duchovní tvorové, praví sv. Tomáš, vzhledem k citům a poznatkům, v nichž je postup, se měří časem. Co se však týká jejich přirozeného bytí, měří se dověkostí. Vzhledem k blaživému patření účastní se věčnosti.¹⁵

Je tedy jasné, že trvání anděla nebo duše, odloučené od těla, je trvání dověkosti, jejich bytí je měřeno dověkostí. Třebaže sám v sobě je čirý duch stvořený podstatně neměnitelný, znamená jeho činnost určitou změnu a proto jeho bytí je měřeno dověkostí.

Co můžeme nyní říci o činnosti těchto čirých duchů, která je podkladem akcidentálních změn u nich?

Vycházíme z toho, co nám řekl Andělský učitel o činnosti andělů a aplikujeme jeho závěry duši, odloučené od těla.

Především andělé patří na Boha a v tomto blaženém patření se účastní samé Boží věčnosti. Pohled na Boha, který je nepřetržitý, neměnný, nemůže být měřen časem. Je to jediný ve věčnost Boží se nořící úkon poznávajícího rozumu a milující vůle anděla, úkon, který nezná přerušení a nejmenší změny. A takový je také blaživý pohled těch duší, které spočinuly v Bohu.

Dále pak poznává anděl sama sebe a miluje sebe. Poněvadž je anděl bytost nehmotná, praví sv. To-

¹⁵ Tamtéž k 1. Tedy trojí vztah duše vzhledem k trvání. Skutečná nezměnitelnost co do bytnosti, případkové změny v poznání a chtění, a konečně účast, stvořená účast v samé věčnosti.

máš, poznává se a miluje se jediným úkonem bez přetržení, svou vlastní bytostí.¹⁶ Tato činnost čirého ducha je úměrná jeho vlastní bytnosti, a proto její mírou je dověkost. Totéž je třeba říci o přirozeném poznání Boha, jaké může mít anděl. A duše lidská, zbavená těla, je vzhledem k své bytosti jakožto čirý duch rovna andělu jak v bytí tak v činnosti.

Co se pak týče poznání a lásky andělů vzhledem k tvorům, k nimž mají různé vztahy, je třeba uznat, že tato činnost je měřena určitým druhem času. Zvláště pak, když se jedná o účinky těchto duchů, jež jsou mimo ně, ve světě stvořeném, je třeba připustit, že činnost, působící takovéto účinky, je měřena časem. Se strany ducha je to čas v tom smyslu, v jakém můžeme mluvit o čase u číře duchové bytosti,¹⁷ se strany vykonaného účinku je to čas, jak mu rozumíme my.

Tak je tomu i u duší zemřelých před vzkříšením. Po vzkříšení těl budou sice duše zemřelých spojeny se svými oslavenými těly, ale tato skutečnost nemůže mít vlivu na trvání, jež měří život vyvolených nebo zavržených.¹⁸ Pak se bude i tělo účastnit v podstatné nezměnitelnosti duše. Nebude tu už žádné změny fyzické. Vše bude, abych tak řekl, zduchovněno.

V okamžiku smrti nastává pro každou duši dověkost. Čím bude tato duše dokonalejší, tím více se přiblíží dokonalosti Boží a tím větší účasti se jí dostane v jeho věčnosti. Duše zavržené, a tím více

¹⁶ Theol. Summa, I. ot. 56, čl. 2.

¹⁷ Theologie rozlišuje u andělů - a podobně u duše, zbavené těla - čas zvaný souvislý a nesouvislý, tempus continuum a tempus discretum. Čas souvislý je ten, který se skládá z jednotlivých po sobě jdoucích okamžiků. To je čas v našem obvyklém smyslu. Čas nesouvislý je vlastně jediný nerozdělený okamžik, který může být nesmírně dlouhý. To je pravý čas andělský, jenž spočívá v množství rozumových činností, z nichž každá může existovat spolu s delším časem souvislým.

¹⁸ Michel, *Les fins dernières*, Paris, 1929, str. 20.

pak po zmrtvýchvstání jejich těla, uvidí, jak s jejich dověkostí je spojen jediný, nikdy nekončící okamžik neustálé a nepřetržité bolesti a pláče. V očištcí je dověkost doprovázena stejným trváním útrap, ale s jistotou, že toto trvání, tento nepřetržitý okamžik bude mítí konec. Jakmile tento konec nadejde, dověkost těchto svatých duší bude zdo-konalena a ukončena věčností blaženého patření.

Takový je v hlavních rysech náš pohled na život za hrobem. Je to málo, co o něm víme, ale je to pro nás dostačující, víme-li, že nás čeká Bůh buď jako trestající nebo jako odměňující.

Přirozeně touží člověk po životě, a proto smrt, která znamená ztrátu tělesného, pozemského života, je vždy očekávána s hrůzou a chvěním. Každé rozloučení je bolestné. A čím užší bylo spojení, které je trháno, tím bolestnější je chvíle tohoto roztržení. Můžeme si však představit užší spojení nad to, které je mezi tělem a duší?

Chvěje-li se však člověk před okamžikem smrti, je to především ona nejistota, jakou je zahalena jeho budoucnost. Ta svírá nyní jeho srdce. Čím pochybnější byl uplynulý život, tím oprávněnější je bázeň před budoucností, která má být podle spravedlnosti Boží úměrná hodnotě člověkova života. Děsí-li nás však příliš vzpomínka na vlastní bídu, pohled na Boží spravedlnost, pak musíme uvážit, že Bůh je především milosrdný a že tento přívlastek, lidsky řečeno, je u něho mocnější než přívlastek spravedlnosti. Bůh je milosrdný a předmětem milosrdenství je odstraňování bídy všude tam, kde se tato bída nalezne a kde neklade bída odpor, aby byla odstraněna. Proto stačí se strany člověka, aby projevil účinnou touhu zbavit se své bídy, a milosrdenství Boží se ho dotkne svou očišťující mocí.

V tom je naše naděje při pohledu na věci budoucí. Jsme bídní, ale Bůh je milosrdný. A když se spojí doufající bída s milosrdenstvím, projeví se na jedné straně láska a na druhé štědrost. Boží láska

pochová lidskou bídu. S naší strany je třeba jen toužit po této lásce, která je spásou a záchranou člověka. Pak není smrt pro křesťana děsivou, nýbrž spíše toužebnou chvílí, kdy spočine dítě v náručí svého Otce, z níž se už nikdy nevymkne.

Tajemství pekla v katolické nauce

Pravda o pekle je jedna z těch, jež jsou předmětem popírání nebo výsměchu lidí nepřátelských náboženství a na něž myslí člověk věřící jen s jistou tísní v duši. Jedni zařazují peklo do světa pohádek a mythů, druzí se před ním chvějí úzkostí a strachem. Pro jedny je nepochopitelné z důvodů nekonečné Boží dobroty, pro druhé je požadavkem Boží spravedlnosti. Což nenosí člověk zlý peklo ve svém srdci? Jak odplaty tak trestu se dostává člověku v jehoездеjším životě; jen náboženská fantasie nebo touha mocných udržovat lid v bázni a strachu vytvořila pojem pekla jako místa trestů po smrti. I kdyby byl Bůh, nemohl by být tak krutý, aby za nepatrný skutek, trvající chvíli, za okamžitou rozkoš, která prchá, ač neuspokojila srdce člověka, trestal ho věčným trestem.¹

Tak a podobně smýšlí a mluví člověk ve své nemoudrosti. Jestliže vytrvá ve svém odmítavém postoji k této pravdě, může se mu stát, že jednou s bolestí pochopí slova, která viděl Dante ve svém básnickém zření napsaná na bráně pekla:

¹ Takovými a podobnými důvody se dával přesvědčovat jistý přítel Voltairův, když psal: „Myslím, že jsem konečně našel jistotu, že neexistuje peklo.“ A Voltaire mu odpověděl: „Jste velmi šťastný! Já jsem daleko od toho...“ Aug. Nicolas: *Études philosoph. sur le Christianisme*, t. XVIII, ch. VII.

*Mnou vchází se do města věčné strasti,
mnou vchází se v bol, který nemá rána,
mnou vchází se do zatracenců vlasti.*

A duše zavržená, zbavená přítěže těla, zbavená opojných rozkoší, kterým se oddávala, pochopí, ač velmi nerada, silou svého rozumu další slova, jež četl básník na pekelné bráně:

*Hlas s p r a v e d l n o s t i pohnul světů Pána;
m o c Boží sklenula mé brány stinné
a s první l á s k o u m o u d r o s t svrchovaná.*

Peklo, III.

Třebaže se to zdá být příliš paradoxní, není pochyby, že peklo je dílem nejen Boží moci a spravedlnosti, nýbrž i moudrosti a lásky — neboť tvoří-li Bůh, tvoří jen z lásky. Což neřekl svatý Jan: Bůh je láska? Víme, že by bylo třeba poznání tak velkého, jak velké je poznání samého Boha, kdybychom chtěli pochopit, že Boží spravedlnost je totožná s Boží láskou; musí nám zatím stačit jistota, že tomu tak je, i když nám uniká vnitřní proniknutí této skutečnosti. Víme však, že i tehdy, kdy tvořil Bůh peklo, byl veden láskou, neboť ten, jenž je Láska, nemůže jednat než z lásky.

1. Existence pekla a jeho věčnost.

Jen pozvolna se vyvíjela ve Starém zákoně nauka o pekle. Semita věřil v posmrtný život, ale pojem odměny a trestu byl mu původně více méně neznám. Byl sice přesvědčen o spravedlnosti Boží, ale té se dostává člověku už na této zemi. Život po smrti v *šeolu*² je život chmurný, neradostný, jak jej básnicky líčí na příklad kniha Job:

² Šeol je podle staré lidové představy Izraelitů místo, kam odcházejí duše zemřelých po smrti. Je to pojem zcela obdobný s řeckým pojmem *hadu*, který byl kladen někde do nitra země. Proto nemáme v knihách Starého zá-

*Zdali několik dní mých brzy neskoná?
Dovol mi tedy, abych maličko vylkal se z bolesti,
prve než půjdu, odkud návratu není,
do krajů temna, zakrytých mráкотou smrti,
do krajů bídy a temnot, kde je stín smrti,
kde žádný řád, ale stálá hrůza sídlí. Job. X. 20. n.*

Tak pochmurný a bolestný byl pohled Izraelity v nejstarších dobách a právě tak i mnohých jiných národů na posmrtný život. Co dále praví Job, je pouze ohlas současného myšlení:

*Ale člověk-li zemře, všeho je zbaven;
zahyne-li, kam se, prosím, poděl?
Jako vody, které unikly z moře,
nebo z řeky vyprázdněné, vyschlé,
tak i člověk, usne-li, nepovstává;
dokud nebe stává, neprocitne,
z jeho spánku nikdo ho neprobudí. Job. XIV, 10. n.*

Vedle těchto textů, které nepřipisují šeolu charakter trestu za mravně závadný život, setkáme se v Písmě svatém Starého zákona i s názory velmi podobnými našemu pojmu pekla jakožto trestu za hřích. U proroka Isajáše čteme, jak mluví peklo (šeol) ke králi babylonskému, jenž ve své pýše se chtěl rovnat Bohu, a jaký trest ho čeká za jeho zpupnost:

kona pro pojem pekla vlastního výrazu. Slovo *šeol* právě tak jako řecké *hades* označuje posmrtnou říši, kam přijdou všechny duše bez ohledu na jejich předchozí mravní život, tedy bez ohledu na odměnu nebo trest. Mrtví v šeolu nepožívají žádného štěstí, nechválí Boha. V podrobnostech jsou pojmy šeolu značně nepřesné a nejasné. Důsledek této představy o posmrtném životě byl viditelný v tom, že Izraelita stanovil těžiště svého života na tuto zemi. Pozemská odměna, označená hmotnými statky a četným potomstvem, se slibuje za život mravně bezvadný. Teprve pozdější knihy St. z. zbavují tyto lidové představy pozvolna prvků nedokonalých. Bylo však třeba přímého zjevení Božího, jež přinesl Ježíš Kristus, mělo-li se dostat člověku dokonalého poznání o záhrobním životě. - Srov. heslo Šeol v Příručním slovníku bibl. str. 582.

*Jak my jsi zchátral, nám rovný jsi stal se,
je pýcha tvá do pekel svržena i harf tvých šelest,
pod tebou hniloba nastlána, pokrývkou tvoji jest
červ.*

*Do pekla uvržen budeš, v hlubinu nehlubší.
Kdo zří tě, napjatě hledí, hledí povážlivě:
Ten, hle, zachvíval světem, říšemi třásl? XIV, 10-15.*

Z těchto prorokových úvah je patrné, že úděl bezbožného v pekle není nikterak vábný, ale že také jsou rozdíly mezi osudy zemřelých po smrti, že jejich záhrobní život není stejný. Svatopisec sice nevymezuje přesně, v čem spočívá tento rozdíl, ale jeho existenci jasně naznačuje. Ještě dokonaleji mluví o rozdílném osudu zemřelých kniha Moudrosti. „Duše spravedlivých jsou v ruce Boží a nedotkne se jich žádná bolest.“ Naproti tomu: „Bezbožní podle toho, jak smýšleli, trestáni budou.“ (Moudr. III, 10.) - Teprve však židovská náboženská literatura doby těsně blízké době novozákonní mluví zřejmě o věčných trestech hříšníků a pro místo těchto trestů nalézá nový výraz *gehenna*, jehož pak užívají i evangelia.³

Bylo třeba zjevení Nového zákona, aby nedokonalé lidové pojmy o záhrobním životě odpovídaly lépe skutečnosti. Nový zákon mluví zcela jasně o pekle jako místu zavržených, kde budou nekající hříšníci trpět odloučením od Boha a citelnými tresty, které jsou označeny slovem oheň. Tyto tresty zavržených jsou věčné a není v nich žádné úlevy.

³ Slovo *Gehenna* (= *Ge-hinnôm* = údolí hinnského) pochází z názvu údolí na jih od Jerusalema, jež bylo proslulé modloslužbou Molochovou. Tam obětovali v době modloslužby židé lidské oběti na oltáři, tam hořel téměř neustále oheň, zažehnutý Molochovi. Od proroků bylo toto místo prokleté. V posledních dobách před příchodem Nového zákona se tam shromažďovaly všechny odpadky a smetí z města a byly páleny. Protože tam doutnal neustále oheň, proto jméno *gehenna* se stalo obrazem věčného ohně pekelného.

Už sv. Jan Křtitel činí narážku na věčný, neuhasitelný oheň pekelný, jenž stihne ty, kdo budou vyloučeni Mesiášem z jeho království (Mt. III. 12). V řečích Kristových se pak velmi často setkáváme s připomínkou pekla, jehož tresty jsou věčné. Kristus hrozí peklem velkým hříšníkům, zvláště těm, kdo těžce porušují lásku, neboť „kdo by řekl bratru svému blázne, propadne pekelnému ohni“ (Mt. V. 22). Právě tak přivádí do pekla hrubé opomíjení skutků milosrdenství (Mt. XXV, 41) a zanedbávání milosti, jak patrně z podobenství o nemoudrých pannách (Mt. XXV, 1. n.). Kdo nebude mít v hodu smrti na sobě svatební roucho posvěcující milosti, nebude připuštěn na hostinu svatební, nýbrž bude vyvržen do temnosti vnější, kde bude pláč a skřípění zubů (Mt. XXII. 13). Podobenství o boháči a chudém Lazarovi podává nejlépe celou nauku o pekle a jeho věčných trestech odloučení od Boha a neuhasitelného ohně. Tak jako chudák za svůj život, trpělivě nesený, se dostal na místo svrchovaného blaha - toť odměna všech, kdo žijí pro Boha - tak boháč za svůj život, prožitý v rozkoši, nelásce a tvrdosti srdce, byl „pohřben v pekle“ ihned, jakmile zemřel. Naříká, že se trápí v pekelném plameni, z něhož není vysvobození. Trvá tedy věčně. Aby pak byl tento trest, označující uplynulý pozemský život, znám všem, a tím aby byla jen zvětšena muka zavržených, bude na konci světa ohlášén před celým světem. „Pak řekne (věčný Soudce) těm, kdo budou na levici: Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho . . . I půjdou tito do trápení věčného, spravedliví pak do života věčného“ (Mt. XXV. 41-46).

Dvojí trest zavržených je zcela jasně vyjádřen v těchto slovech: trest odloučení od Boha a trest citelný, který je působen zvenku. A obojí trest je věčný. Věčný oheň, o kterém mluví božský Soudce, je staven jako protiklad k věčnému životu. Jde tedy o dvojí určení člověka co do trvání. Na jedné straně věčný život, věčná radost, věčná blaženost -

na druhé straně pak věčné trápení, věčná smrt, zkrátka věčnost nešťastná.

Někteří se domnívali, že věčné zavržení znamená zničení člověka, jeho absolutní vyřazení z řádu života. Tak mysleli, že je třeba rozumět slovům *věčná smrt*, kterých Písmo někdy užívá. Písmo svaté však nic nepraví o tomto zničení člověka pro jeho hřích, naopak, ukazuje stále, že hříšníka čeká po smrti život plný bolesti a utrpení, a tento nešťastný život, který se může vzhledem ke šťastnému životu u Boha nazývat spíše smrtí, je opravdu věčný, to jest, nepřestane nikdy. Tak je třeba rozumět slovům sv. Pavla, když charakterisuje zavržení v pekle jako „smrt“ (Řím. VI. 23), nebo když píše, že hříšníci „budou potrestáni záhubou věčnou (odloučení) od tváře Páně a od slávy moci jeho“ (II. Sol. I. 9). Jejich smrt a jejich záhuba bude v tom, že budou vyloučeni ze společenství s Bohem, že ve ztrátě Boha ztratí vše, co by je mohlo těšit, co by mohlo být jejich štěstím.

Takové je učení Písma svatého o věčnosti trestů za hříchy v pekle. Vedle trestu ztráty Boha, což dolehne nejtížeji na člověka, který byl stvořen pro Boha podle slov Písma, bude tam také trest citelný, vyjádřený v Písmě jako neustále hořící a nikdy neuhasínající oheň. Písmo mluví tak často o tomto ohni, který je připraven ďáblu a jeho andělům, že nelze ani na okamžik pochybovat o jeho existenci v říši věčného trápení a muk. V čem spočívá tento oheň, jenž má mnohé vlastnosti odlišné od obyčejného ohně, který je předmětem našeho přirozeného poznání, Písmo nepraví. Pod obrazem ohně se nám však představuje nejbolestnější utrpení, jaké člověk může zakoušet a před jakým prchá jeho přirozenost.

Zdá-li se nám snad, že pojem pekla nám skresluje Boha, dobrotivého Otce, plného lásky a trpělivosti ke svým pozemským dětem, a zdá-li se nám, že představa věčných trestů se dá těžko srovnat s Boží spravedlností, ukazuje nám sv. Tomáš, že naše zdá-

ní je klamně a neodpovídá ani té skutečnosti, která je předmětem naší vlastní zkušenosti.

Andělský učitel nachází pro existenci věčného trestu v pekle hlubokou analogii v samém řádu lidské spravedlnosti.⁴ Lidská spravedlnost v zájmu řádu sociálního, který musí udržovat a hájit, používá na určité zločiny jistého trestu věčného. Jestliže se nějaký zločinec zcela vědomě a dobrovolně dopustil neodpustitelného přestupku proti lidské spravedlnosti, pokud svým skutkem těžce uškodil vztahům, jež ovládají lidskou společnost, zpřetrhal svazky, jež poutají navzájem jednotlivce a váží v organickou společnost, těžce porušil mír a pokoj společného života, odsoudí ho spravedlnost na smrt nebo v doživotní žalář. Kdyby byl jeho čin pouze menšího rázu, dostalo by se mu trestu pouze časného. Jestliže však spravedlnost soudí, že jeho skutek je neodpustitelný, ničící společenský řád, je jeho trest bez konce. Zločinec může sice být zbaven smrti žaláře nebo nucených prací, ale smrt ho nikterak nezbavuje intencionálního pokračování jeho trestu, takže kdyby se jeho smrt oddálila do nekonečna, prodloužila by do nekonečna jeho vyloučení z lidské společnosti, do nekonečna by trval jeho trest. Ostatně smrt, která je definitivním vyřazením člověka ze středu lidské společnosti, je vlastně ještě dokonalejším vyjádřením věčnosti trestu, jakým stihá i lidská společnost ony jednotlivce, kteří se z ní svým vlastním zločinným jednáním vylučují.

Jestliže přiznáváme lidské spravedlnosti moc a právo vyloučit navždy škůdce obecného blaha z lidské společnosti, proč bychom upírali Bohu moc a právo nepřijmout do společenství svatých, do obce přátel Božích ty, kdo se svým životem z tohoto společenství sami vyloučili? Poutem přátel Božích je láska. A to láska Boží, která je spojuje s Bohem, a láska bliženská, která, jakožto odlesk lásky Boží, spojuje navzájem ty, kdo jsou Boží. Neměl by tedy Bůh práva vyloučit z radosti a ze slávy nebeského

⁴ Theol. Summa, Dopl. ot. 99, čl. 1.

Jerusalema ty, kdo přetrhali pouta lásky Boží a bliženské a odtrhli se sami od těch, s nimiž měli žít jednou věčně? Není pochyby, že řád Boží je nekonečně vyšší než řád lidský. Z jakého důvodu bychom proto upírali Bohu právo tohoto vylučování jednotlivců k zachovávání řádu mnohem vyššího než je řád lidský, zvláště když toto právo přiznáváme řádu lidskému?

Soucítí je sice vlastnost, která šlechtí lidského ducha svrchovanou mírou, neboť napodobuje božský soucit toho, jenž se vtělil z lásky k člověku a zemřel pro něho na potupném dřevě kříže. Nebyl by však na místě soucit k tomu, kdo jej celou svou silou odmítá a tropí si z něho posměch. Kdyby Bůh neměl práva a možnosti trestat zatvrzelého hříšníka podle jeho viny, znamenalo by to jeho naprostou porážku, a triumfující zlo a pohrdání Boží láskou by nemělo nakonec pro Boha než výsměch, jakého se dostává slabochu.

Odmyslíme-li si věčný trest pekla, nepochopíme velikost Boží lásky, jež se nám zjevila v díle vykoupení.⁵ Peklo není výrazem touhy mocných tohoto světa a není výplodem chorobné fantasmie, jak se snaží namlouvat nevěra. A řeč o pekle není marnou hrozbou, která by měla smysl pouze pedagogický. Existence pekla a jeho věčnost souvisí s celým dílem vykoupení, jež je tak podstatné v katolickém učení. Tak velké je peklo, jak velké je dílo vykoupení, jak úžasné je utrpení Ježíše Krista. Kristus nepřišel, aby nás osvobodil jen z něčeho časného, pomíjícího; jeho příchodu, který ho tolik stál, musí odpovídat dostatečná příčina. Jen věčnost pekelných trestů nám podá vysvětlení k hrozným mukám našeho Spasitele. Kdyby trest za hřích byl jen časný, kdyby měli pravdu ti, kdo tvrdí, že peklo máme zde na zemi, nikdy bychom nepochopili, proč měl přijít sám Bůh věčný, proč se měl vtělit, žít mezi námi a tolik trpět za nás.

⁵ Monsabré, *La vie future*. Paris, Lethielleux, 1932, str. 164.

Řeknete snad: Bůh příliš *miluje* hříšníka, než aby ho na věky zavrhl. Snad se leckomu zdá, že jinak ani nelze. Ve skutečnosti však musíme říci: Bůh příliš *miloval* hříšníka, než aby ho na věky zavrhl. Láska Boží je moudrá právě tak jako všechny city, jež inspiruje. Myslíte, že by Bůh obětoval svého vlastního Syna a vydal ho hrozným mukám kříže, kdyby peklo znamenalo pouze dočasný trest, po němž přijde svrchované štěstí nebes? Myslíte, že by umírali mučedníci v zubech šelem, že by se dali pálit a mučit a stínat, kdyby zapření víry nebylo spojeno s věčným pálením a mučením od Boha?

Ano, Bůh příliš *miloval* hříšníka, než aby ho věčně zavrhl. Ale v té chvíli, kdy hříšník pohrdl jeho láskou a odmítl dílo vykoupení, byl sám odmítnut, a toto odmítnutí bude věčné. „Všemohoucí Bůh“, praví sv. Řehoř, „poněvadž je soucitný, netěší se z trápení ubožáků zavržených; poněvadž však je spravedlivý, neustane na věky od pomsty ničemných“.⁶ Tajemství pekla není jistě menší než tajemství harmonie Boží lásky a spravedlnosti. A pochopit Boží vlastnosti by znamenalo pochopit Boha, o němž je psáno, že je *nevýslovný*, a to jen proto, že přesahuje lidské pochopení.

II. Povaha pekelných trestů.

Čím méně nám řeklo zjevení, jaká je v podrobnostech povaha pekelných trestů, tím více pracovala mnohdy obrazotvornost věřících a výmluvnost kazatelů. Bylo napsáno mnoho o hrůzách pekelného trápení, jimiž ďábli mučí duše zavržených, neboť lidská fantasie touží vědět více, než řekla sporá slova Pisma svatého. Není pochyby, že tato líčení mnohdy neodpovídají skutečnosti. Ale tím nechceme říci, že nadsazují; naopak, jsou spíše tím vzdálenější pravé skutečnosti, čím více užívají obrazů, vzatých z pozemského života člověka.

⁶ Dialog. IV. cap. 44.

Ve slovech, jež uslyší zavržení od věčného Soudce: *Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného*, je zavlnutě vše, co možno říci o pekelných trestech. V těchto slovech je vlastně všechna hrůza bolesti, jakou si lze představit, a řekne-li theologie více, je to pouhé rozvedení slov věčného Soudce.

Pokusme se nejdříve vžit ve stav zavržených, abychom pak snáze pochopili jejich dvojí trest: odloučení od Boha a citelnou bolest.

Sv. Tomáš strážlivě jako vždy odhaluje nám vnitřní stav zavržených v pekle v řadě článků.⁷ Je to pokus o podání psychologie zavržených. Duše, zbavená těla a vržená v temnotu věčného pekla, je navždy vzdálena od dobra Božího. Rozum a vůle zavrženého nejsou nikterak porušeny ve své přirozenosti; jsou jen uvedeny na scestí vzhledem k poslednímu cíli. A proto rozum, pod vlivem vůle, předkládá vůli zlo jako dobro, a vůle zavrženého následkem toho tihne jen ke zlu. Jediná dobrá myšlenka neprobleskne rozumem zavrženého a jediná dobrá touha se nezrodí v jeho srdci. Proto je také naprosto nemožné, aby zavržený litoval a činil pokání za své hříchy. Můžeme-li mluvit o nějaké lítosti u nich, je to jen odpor k trestu, který je stihl, vnitřní rozervanost, kterou nazývá Písmo neumírajícím červem, ale lítost očišťující a odvracející se od zlého je u nich nemožná. Když zavržení pohlíží na svůj bědný stav, toužili by raději nebýt, raději se proměnit v naprosté nic, neboť mohou právem vztahovat na sebe slova, která řekl kdysi Kristus o Jidášovi: Lépe by mu bylo, kdyby se byl ten člověk nenarodil.

Poměr zavržených k Bohu a k lidem ať zde na

⁷ Theol. Summa, Dopln. ot. 98. čl. 1-9. Co se týče otázky, kde se nalézá peklo, nebylo Církví nic rozhodnuto. Obecné učení praví, že peklo je *určité místo*, kde trpí duše zemřelých; ale kde bychom měli hledat toto místo, vymyká se možnosti lidského poznání. Otcové a starší theologové byli přesvědčeni, že místo pekelných trestů je třeba hledat ve středu naší zeměkoule. Sv. Tomáš, Doplněk, ot. 97, čl. 7.

zemi nebo k blaženým v nebi je vyjádřen hlubokou nenávistí a závistí. Tak jako duše blažených v nebi je plna lásky, tak duše zavržených je plna nenávisti. Odtud radost blažených ze všeho dobrého a krásného, radost z Boha a radost ze všeho, co je jeho; bolest zavržených z každého dobra a mučivá touha vidět všechny v tom bědném stavu, v jakém jsou sami. Ani nejbližším příbuzným, s nimiž je spojovalo nejužší pouto pozemské lásky, nedovedou přát věčnou slávu: jejich nenávist a závist je neuhasitelná a vztahuje své ruce po každé oběti, která je v jejich dosahu.

Celý uplynulý život, všechny poznatky o Bohu a jeho vlastnostech, jakých se jim kdy dostalo, zjeví se před jejich zraky, ale jen proto, aby jim byly příčinou utrpení a zármutku. Nebude pro ně bolestnější myšlenky nad myšlenku na Boha a nad stálé vědomí, co ztratili, když v něm ztratili nejvyšší Dobro. Tak jako v duši blažených nezbude nic, co by mohlo nějak rušit jejich svrchovanou radost z Boha, tak v duši zavržených nezůstane z minulého života nic, co by nepůsobilo bolest, zármutek a soužení. Jak pohled na přítomný stav tak pohled do minulosti bude jim pramenem utrpení a zármutku duše.

Nejstrašnějším trestem zavržených bude věčné a nenahraditelné odloučení od Boha a vědomí tohoto odloučení, vyloučení z blaživého patření, v němž je svrchované dobro vyvolených. Toť nejvlastnější trest zavržených, před nímž všechny tresty citelné jsou jen stínem. Kdybychom chtěli pochopit celou velikost a hrůzu tohoto trestu, museli bychom proniknout velikost a krásu věčné blaženosti, o níž dovedl říci Apoštol jen ona známá slova: „Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, co Bůh připravil těm, kdo ho milují“. (I. Kor. II. 9.) Čím větší dar, tím větší bolest nad jeho ztrátou. Je možno si však představit větší dar nad ten, v němž se dává člověku sám Bůh? Právem řekl sv. Augustin: „Býti

odloučenu od Boha je tak velký trest, jak velký je sám Bůh.¹⁸

Marně by se kdo domníval, že zavržení nemohou cítit bolest z toho, že nevidí Boha, jehož nenávidí. Což možno toužit po něčem, co nenávidíme? Je možno postrádat to, co nebylo nikdy předmětem našeho očekávání? Nestáli o Boha na zemi, budou docela dobře bez něho i na věčnosti.

Tak uvažují mnozí a těší se ze svého omylu, plní se odvahou, namlouvajíc si nepravdu. Rozum zavržených nebude zbaven své přirozené síly a ta jej vede vždy k poznání Boha i na zemi, dokud je ovlivňován tělem a smysly. Tím více jej povede k poznání Boha, jakmile duše bude zbavena přítěže těla. Bude to však poznání působící jen bolest a zármutek, neboť poznávající rozum zavržených užří v Bohu jen trestající Spravedlnost. Duše však zároveň pochopí, lépe než chápala na zemi, k čemu byla určena, k čemu byla stvořena a co ztratila, když svým životem pozbyla na věky věčnou blaženost v Bohu.⁹

Vedle trestu zavržení od Boha zná Písmo trest neuhasínajícího ohně, jenž představuje nejprudší bolesti fysické. Není pochyby, že názvosloví, jehož užívá Písmo a po něm theologie, je značně nedokonalé, neboť oheň, o kterém mluví, a který sám sebou je schopen působit bolest jen tělu, dotýká se také duše a působí bolest duši. Odtud zcela oprávně-

⁸ Lib. II. De civitate Dei, cap. IV.

⁹ Katolická theologie připouští, že duše nepokřtěných zemřelých dětí nebo takových zemřelých dospělých, kteří nikdy nepřišli k užívání rozumu (blázní od narození), nepocítí tuto ztrátu nekonečného dobra věčné blaženosti z Boha; ale to nelze říci o dospělých, kterým se dostalo poznání Boha a mravního řádu, který počítá s odměnou po smrti nebo s trestem. Proto mluví theologové o zvláštním místě, kde budou nepokřtěné zemřelé děti, jež mohou být dokonce blažené přirozenou blažeností. O Bohu nikdy neslyšeli, osobně ho neurazili, proto jim nepřísluší trest za osobní hříchy. Lpí však na nich hřích dědičný, který je vylučuje z nadpřirozeného patření na Boha, jež náleží jen dětem Božím.

něná otázka, jak máme rozumět pekelnému ohni. Jde pouze o pojem čistě metaforický, či si máme pod tímto slovem představovat oheň skutečný? Chce Písmo slovem oheň naznačit krutou bolest, jaká je v duši zavrženého, či má na mysli opravdu něco skutečného, fysického, co působí na duši zvenku a je příčinou jejího trápení? Jestliže jde o skutečný oheň, existující mimo duši zavrženého, jak může tento hmotný oheň působit na nehmotnou duši? To jsou otázky, jež přicházejí na mysl, když uvažujeme o povaze pekelného ohně.

Především musíme odmítnout domněnku, podle níž není pekelný oheň nic více než pouhá metafora, která má vyjádřit kruté bolesti ďáblů a zavržených. Církev sice nikdy nerozřešila tuto otázku oficielně a závazně, ale obecné učení katolické theologie praví, že slovem pekelný oheň nemůžeme rozumět pouhé vyjádření vnitřní bolesti zavržených. Pekelný oheň skutečně existuje a je příčinou nové bolesti v duši zavržené, odlišné od utrpení, pocházejícího z jejího odloučení od Boha.¹⁰ Bylo by nerozvážné se domnívat, že všechny texty Pisma svatého, mluvící o neuhasínajícím pekelném ohni, texty tak hojné a zřejmé, jsou pouhými metaforami, vyjadřujícími pouze vnitřní bolestný stav zavržených.

V čem spočívá tento pekelný oheň a jaké je jeho vnitřní složení, nelze nám říci. Je to oheň skutečný, odlišný od psychologických stavů zavrženého, ale odlišný také od našeho běžného pojmu ohně. Musí však být mezi ním a naším ohněm alespoň nějaká podobnost, analogie, nemůžeme-li říci, že je totožný s naším ohněm, neboť Písmo by nemohlo užívat s takovou důsledností slova oheň, kdyby nebylo nějaké obdoby mezi ohněm zavržených a ohněm naším.

¹⁰ Opaku učili z moderních Moehler, Hettinger a Schell. Jejich názor nebyl theology přijat. Jestliže někteří Otcové se zdají chápat slova o pekelném ohni ve smyslu metaforickém a nikoliv skutečném, chtějí jen říci, že pekelný oheň je odlišný od našeho ohně.

Theologové udávají řadu rozdílů, jaké jsou mezi ohněm naším a ohněm v pekle. Přirozený oheň je výsledkem chemické činnosti, kdežto pekelný oheň je přímo způsoben a udržován spravedlností Boží. Přirozený oheň může působit na duši jen prostřednictvím těla, kdežto pekelný oheň trápí přímo duši zavrženého. Přirozený oheň jednou zhasne, pekelný oheň je věčný. Přirozený oheň osvětluje, zahřívá, těší člověka různým způsobem, dá se jím ovládat, kdežto pekelný oheň slouží jen k trápení zavrženého a nedá se jím nikterak ovládat. Jestliže jej nepocítují všichni zavržení stejně, pak jen proto, že Bůh řídí jeho sílu podle zloby té či oné duše. Konečně přirozený oheň stravuje svou kořist a rozkládá ji na její fyzické a chemické prvky; oheň pekelný souží duši zavrženou, aniž ji ničí nebo porušuje.¹¹

Tyto rozdíly, jaké jsou mezi přirozeným ohněm a ohněm pekelným, vedou dnešní theology k tvrzení, že je podstatný rozdíl mezi naším pojmem ohně a ohněm zavržených. Názory starších theologů, kteří mluvili o specifické totožnosti mezi těmito dvěma druhy ohňů, jsou dnes více méně opuštěny. Hájíme-li skutečnost pekelného ohně, nechceme proto říci, že je to oheň tak hmotný jako náš oheň pozemský. Věci onoho světa můžeme poznávat jen pomocí analogie, a to i tehdy, kdy se o nich dovídáme prostřednictvím zjevení. Naše pojmy jsou hmotné, protože jsou vzaty z věcí, které bezprostředně poznáváme, ale ony skutečnosti, které jsou nad naše poznání přirozené, jimi vyjadřujeme pouze analogicky. Analogie znamená jistou podobnost dvou pojmů, ale také jisté rozdíly. Můžeme proto říci apriori, že pekelný oheň, analogický, obdobný s naším ohněm se mu podobá a zároveň se od něho liší. Stanovit přesně meze této podobnosti a odlišnosti je nám nemožné. Můžeme jen říci, že pekelný oheň je určitá věc, odlišná od samé trpící duše, nebo

¹¹ Passaglia, *De aetern. poenarum. Theor.* VIII. vorol. 1. Srov. také Vandagnoti, *L'Inferno*. Torino, 1937, p. 68.

přesněji řečeno, je to příčina zvláštních utrpení zavržených, nástroj Boží spravedlnosti. Takto pocho-
pený skutečný pekelný oheň se liší od ohně pouze
metaforického, jako objektivní příčina utrpení se
liší od pouhého subjektivního pocitu duše. Slovem
pekelný oheň je označen jistý prvek, zcela tajemný,
který má s pozemským ohněm jistý druh analogie,
pokud působí duši zavržené tak velikou bolest, jak
velkou působí oheň tělu.¹²

Ve smyslu tohoto pojetí pekelného ohně musíme
řešit také otázku jeho působení na duši a po zmrt-
výchvstání také na tělo. Theologové podali během
dějin celou řadu odpovědí na tuto otázku podle
toho, jak pohlíželi na podstatu pekelného ohně. Sv.
Tomáš¹³ vypočítává řadu pokusů o řešení a odmítá
je jako nedostatečné. Nestačí, jak se někteří dom-
nívali, aby duše pouze postřehovala, že je pro ni
pekelný oheň škodlivý, ačkoliv ve skutečnosti by
se jí vůbec nedotkl. Nelze připustit, že by duše
byla navždy obětí takového omylu. Podobně je ne-
dostatečný výklad těch, kdo praví, že duše je po-
vinna stále v sobě živit tuto myšlenku, protože
v tomto případě by pouze myšlenka na oheň trápila
duši zavrženého a nikoliv sám oheň.

Sv. Tomáš ukazuje předně, že pekelný oheň je
takové přirozenosti, že se může spojovat s nehmot-
ným duchem a v jistém smyslu udržovat jej na
místě jakoby v zajetí jménem Boží spravedlnosti.
Oheň pak je nástrojem v ruce trestajícího Boha.
Nástroj má svou činnost nástrojovou, která odpo-
ovídá jeho vlastní povaze, ale jedná v síle hlavního
činitele, tak jako štětec maluje mocí umělcovou.
Pekelný oheň je takovýmto nástrojem Boží spra-
vedlnosti a Boží moci, a proto sám Bůh, jenž jej
stvořil, užívá ho jako nástroje a působí jím v duši
zavrženého nebo u ďábla bolest a utrpení, tak jako
působí pomocí hmotných svátostí milost v duši,
kterou posvěcuje.

¹² Michel, *Les fins dernières*. Paris, 1929, str. 51.

¹³ Theol. Summa, *Dopl. ot. 70, čl. 3.*

Duše zavržená je jakoby v zajetí, v žaláři pekelného ohně, neboť musí být tam, kde je tento oheň. Ale toto pojetí není jen čímsi vnějším duši. Pekelný oheň se dotýká samého bytí zavržených, proniká je i mimo peklo, takže kamkoliv se obrátí ďábel nebo duše zavržená s dovolením Božím, všude nese pekelný oheň s sebou a v sobě a trpí právě tak jako v nejhlubším pekle.

Chceme-li pak odpovědět na otázku, jak může po zmrtvýchvstání pálit oheň pekelný těla, aniž je zničí a aniž se sám vyčerpá, musíme se utéci znovu k doznání, že vnitřní struktura pekelného ohně je pro nás tajemství. Nazýváme-li nástroj trestající Boží spravedlnosti v pekle ohněm, jsme si dobře vědomi, že naše řeč je pouze analogická a že povaha tohoto ohně je velmi odlišná od přirozeného ohně. Řešit tyto otázky na základě fysicko-chemických teorií je právě tak bezpředmětné, jako namítat proti katolickému učení o pekelném ohni, že se nesrovnává s vědami chemickými. Mluvíme-li o věcech, které nejsou s tohoto světa, jsme v řádu zcela jiném a zaměňovat nebo ztotožňovat řád lidský s řádem Božím nemůže přivést k cíli. Ostatně tak jako je tajemný pekelný oheň, tak bude tajemná neporušitelnost lidského těla po zmrtvýchvstání a to nejen u těch, kdo dojdou spásy, nýbrž i u zavržených. Může proto věčný oheň věčně působit i na tělo po zmrtvýchvstání aniž je zničí a aniž sám ustane ve své činnosti. Poslední důvod, proč bude věčně hořet, je věčně trestající Boží spravedlnost.

III. Věčnost pekla a lidský hřích.

Florentský sněm (1438—1445) prohlásil slavnostně, že duše těch, kdo zemrou v osobním nebo pouze v dědičném hříchu, ihned sestupují do pekla, aby byly trestány nestejnými tresty.¹⁴ Dříve však,

¹⁴ Denz. 693. - Podobné prohlášení máme také v konstituci Benedictus Deus papeže Benedikta XII. z r. 1336. Denz. 530.

než doslo k tak jasnému a přesnému vyjádření poměru mezi hříchem a trestem, prošla tato otázka ohněm debat a theologického zkoumání.

Ještě v době sv. Augustina, jak se dovídáme z jeho spisů, byla celá řada mínění ohledně otázky, kdo bude zavržen, komu se dostane věčných trestů v pekle.¹⁵ Jedni se domnívali na základě Origenova bludu o katastasi, že všichni jednou vyjdou z pekelných muk, aby se radovali věčně u Boha. Podle nich byly všechny hříchy jen všední. Jiní mysleli, že alespoň všichni křesťané budou uchráněni pekla a to i heretici, jen když byli pokřtěni a přijali tělo Páně. Jen nepokřtění budou zavrženi. Někteří se odvolávali na slova Kristova, jež pronese při posledním soudu, a tvrdili, že jen nemilosrdní budou zavrženi. Mnozí zdůrazňovali takovou měrou Boží milosrdenství a sílu pravé víry v Krista, že nechápali, jak by mohl být někdo z křesťanů zavržen.

Jak patrně, jsou tyto domněnky mnohem mírnější než dnešní. Jejich přívrženci se jich drželi jménem Božího milosrdenství, které se zjevilo v Kristu. Mínění, že všichni pokřtění, alespoň všichni pokřtění katolíci budou spaseni, vycházelo právě z vědomí nesmírné síly Kristova vykoupení. Právě toto mínění bylo značně rozšířeno mezi katolíky ve Španělsku, ve Francii a Itálii.

I když na sněmu v Lyonu a ve Florencii bylo řečeno, že třebas jen jediný hřích smrtelný, který bude shledán na duši ve chvíli smrti, uzavírá vstup do království nebes, nebyl vyřešen problém, neboť zůstává další otázka: Které hříchy se mají pokládat za smrtelné, to jest za takové, jež vylučují člověka z možnosti spásy. Sv. Pavel vypočítává řadu takových hříchů, jako smilstvo, modloslužbu, vraždy, opilství, různice, závisti, a věci jim podobné, o kterých předpovídá, že „kdo takové věci dělají, království Božího nedojdou.“ (Gal. V. 191.) Není však pochyby, že tento výpočet není úplný, a proto

¹⁵ Srov. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1931, II. díl, str. 335.

hledali theologové také v jiných knihách Božího zjevení, aby jej doplnili.

Tak na příklad Kristus varuje před hříchem pohoršení a to s takovým důrazem, že radí vzdáti se raději jakékoliv věci zde na zemi, než abychom, majíce tuto věc, trpěli jednou věčně. (Mt. V. 28.) Zvláště pak zahynou na věky ti, kdo nebudou činit pokání (Lk. XIII. 5.), k němuž jim nabízí Boží milosrdenství dosti času příhodného. Každý těžký hřích, jehož odpuštění nebude dosaženo na zemi pomocí pokání, vede nutně k zatracení, jež si připravil hříšník sám. Tak jako je pravda, v Písmě tolikrát podáváná, že možno dosíci odpuštění všech hříchů cestou pokání, tak možno říci, že pekelný trest je vyhrazen hříšníkům, kteří odmítají konat pokání a setrvávají v nekajícnosti až do konce života. Jen ten, kdo odmítne se obrátit lítostí a láskou k Bohu, od něhož se odvrátil hříchem, musí očekávat, že se od něho na věky odvrátí Bůh.

Je velmi snadné říci: Každý smrtelný hřích vylučuje z království nebes; není však tak snadné říci, který skutek je smrtelným hříchem. A mimo to, i když stanoví theologie, že ten neb onen skutek je objektivně smrtelný hřích, může jen Bůh s naprostou jistotou stanovit, zda tento skutek byl opravdu smrtelným hříchem také subjektivně u toho individua. Řekneme-li, že smrtelný hřích je vědomé a dobrovolné přestoupení Božího zákona ve věci vážné, připustíme zároveň, že hřích působí roztržku mezi Bohem a člověkem, tak jako každé přestoupení zákona lidského působí roztržku mezi poddaným a zákonodárcem. Jestliže pak hříšný skutek je dokonale uvědomělý a zcela dobrovolný, a je-li předmět tohoto skutku věc opravdu vážná, není pochyby, že tento skutek stanoví skutečnou roztržku mezi duší a Bohem.

Takto uvažována teoreticky otázka smrtelného hříchu neobsahuje žádných obtíží. Uvážíme-li však všechny okolnosti, které jej doprovázejí u každého jednotlivce, všechny osobní dispoice, sklony, po-

hnutky, můžeme být velmi často na vahách, jakým způsobem bychom ten či onen špatný skutek hodnotili. Jestliže sám Kristus se modlil za své vrahy: Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí, nemohli bychom i my uvažovat mnohdy o Božím milosrdenství, které ví o ubohosti lidského poznání a o slabosti člověkovy vůle? Přísný pohled, který nemá porozumění pro nic než pro objektivní zákon a nechce chápat osobní dispozice a individuální sklony hříšníka při jeho činu, nemůže hříšníka přivést k ničemu jinému než k nenávistnému postoji k náboženství.

Jestliže je peklo velké tajemství, a o tom není nejmenší pochyby, není hřích menší tajemství. Neboť tak jako vina přirozeného člověka je odboj služebníka vůči Pánu, je vina křesťana, člověka pozvednutého do nadpřirozeného řádu, odbojem syna vůči Otcí.

Adoptivní dětství přináší křesťanské duši nevýslovné tajemství milosti, účast v samém životě nejsvětější Trojice. Jediný smrtelný hřích však ničí tento Boží život v duši, činí roztržku mezi duší a Bohem, a proto ten, kdo je původcem smrtelného hříchu, je odpovědný za nekonečné zlo, jež je následkem tohoto hříchu.

Uvažujeme-li smrtelný hřích s výše práv Božích - co je člověk vzhledem k Bohu? - zvláště s výše Boží spravedlnosti, svatosti a lásky, pozorujeme snadno, že vyhlubuje mezi Bohem a člověkem žalostnou propast zloby, na kterou může odpovědět nekonečný Bůh jen věčnými tresty v pekle. Už svatý Augustin, odpovídaje na různé bludné teorie své doby, psal: „Trest věčný se zdá být tvrdý a nespravedlivý lidským smyslům, neboť v přítomné slabosti našeho mravního smýšlení, jež jsou podobné člověku umírajícímu, nám chybí onen smysl nejvyšší a nejčistší moudrosti, kterým možno cítit, jaká zločinnost byla spáchána v onom prvním hříchu“.¹⁶ A totéž můžeme zcela právem říci o každém dalším

¹⁶ De civitate Dei, lib. XXI., cap. 12.

smrtném hříchu člověka. Proto je zcela logický závěr sv. Tomáše: „Poněvadž nemůže být trest nekonečné síly, protože tvor není schopný nějaké nekonečné jakosti, vyžaduje se, aby byl alespoň trváním nekonečný“.¹⁷ Nekonečná urážka, jakou je hřích se strany uraženého Boha, volá po nekonečném trestu.

Na počátku tohoto století se pokusil modernistický theolog německý Hermann Schell stanoviti blíže těžké hříchy, které vedou k věčnému zavržení. Jeho pokus však nebyl přijat theology a Církev jej zamítla jako neodpovídající dosti křesťanské tradici. Zdá se, že Schell přehání zlobu, jaké je třeba v hříchu toho, kdo bude zavržen. Podle jeho náhledu má být tato zloba v hříchu tak velká, že hříšník jen a jen sebe hledá, aniž pomyslí na Boha nebo bližního. Základní omyl Schellovy teorie je v tom, že má dvojí pojem smrtelného hříchu. Všechny hříchy, jež uznává theologie za smrtelné, uznává i on a učí, že je třeba se z nich vyznávat ve svátosti pokání. Ale to je pouze pedagogický pojem těžkého hříchu. Jde-li však o Boží soud, který zavrhne hříšníka pro jeho hřích, pak můžeme smrtelným nazývat jen ten hřích, kterým se stává člověk zcela ďábelským.

Zde právě je rozpor mezi teorií Schellovou a katolickou naukovou tradicí. Člověk se může přímo postavit proti Bohu a může ho přímo nenávidět. Takových případů je méně v lidském životě. Člověk se může postavit proti Bohu také nepřímě, pokud dává přednost své vlastní osobě, tužbám vášní a špatných sklonů před zákonem Božím. A takových případů je mnoho v lidském životě. V těchto případech se nestaví člověk přímo proti Bohu, nechce se ani zříkat Boha a jeho milosti a jeho slávy, ale poněvadž dává přednost ukojení svých tužeb a vášní před plněním Božího zákona, zříká se nepřímě Boha a zasluhuje si zavržení. Je to asi tak, jako když dítě chce stůj co stůj vyplnit

¹⁷ Theol. Summa, Dopl. ot. 99. čl. 1.

svou vůli a dopustí se tím těžké urážky svých rodičů, třebaš je rodiče i zavrhnou od sebe, ačkoliv dítě nemá k nim nenávisti, nemělo v úmyslu způsobit svým jednáním tuto roztržku. Ve skutečnosti ji však způsobilo, protože chtělo prosadit svou vůli proti vůli rodičů. Podobně i v případě hříchu prosazuje člověk svou vůli proti vůli Boží a stává se příčinou roztržky, která má pak děsivé následky.

Tak jako ztroskotala teorie Schellova, tak ztroskotaly všechny domněnky o možnosti zmírnění trestů zavržených na přimluvu modliteb věřících. Jejich stav je definitivní, tak jako je definitivní stav duší v nebi, a modlitby sebevroucnější nemohou na tomto stavu ničeho změnit. Marná by byla naděje modlíciho se za duši zavrženou, která nemá už možnosti tuto pomoc přijmouti.

V definici florentského sněmu čteme dále, že tresty pekelné nebudou stejné. Nepraví se tu sice, v čem bude ona různost trestů a čeho se bude týkat, ale můžeme se právem domnívat, že se vztahuje jak na trest ztráty Boha tak na trest smyslů. Boha sice nelze ztratit méně nebo více, ale je možno tuto ztrátu více nebo méně pociťovat a jí více nebo méně trpět. Tak jako základem různosti odměn v nebi je Boží spravedlnost, která bude rozdělovat každému podle jeho zásluh, tak i v pekle, které je vystavěno na spravedlnosti, bude každému vyměřen trest podle velikosti provinění. Je jistě velký rozdíl mezi dítětem, které umírá ve stavu pouze dědičného hříchu, a mezi hříšníkem, jenž se odvrátil od Boha; je rozdíl mezi tím, kdo hřešil vášní těla, a tím, kdo se postavil proti Bohu pýchou rozumu; je rozdíl mezi hříchy lidské slabosti, která zapomíná na Boha, a mezi hříchem nenávisti Boha, který staví člověka po bok ďáblovi. Stupnice lidského odvrácení od Boha bude také stupnicí věčných trestů.

Jestliže pohled na katolické učení o pekle může plnit duši strachem a hrůzou, naplní je pohled na Boží milosrdenství a lásku k hříšníku kajícímu kli-

dem a mírem. Sv. Tomáš, který vždy tvrdí, že milosrdenství Boží je, lidsky řečeno, vyšší než spravedlnost, takže milosrdenství je základem i samé spravedlnosti Boží, praví také, že ani v pekle není trestající spravedlnost Boží bez milosrdenství. „I v zavržení bezbožných se jeví milosrdenství,“ píše Andělský učitel, „ne sice zcela osvobozující, nýbrž nějak ulehčující, *když trestá pod zásluhu*“.¹⁸ Čím více tedy může očekávat účinky Božího milosrdenství hříšník, který lituje a činí pokání. Dějiny lidského hříchu a pokání jsou již dlouhé, ale ještě neviděly, aby kající hříšník zahynul.

Sv. Augustin napsal: „*Bůh nikoho neopustí, není-li sám dříve opuštěn*“. Jeho slova plná útěchy se stala obecným majetkem celé katolické Církve. Peklo je místo věčného trestu pro ty, kdo sami ze své vlastní vůle opustili Boha a nikdy se za celý život k němu nevrátili, ač byli tolikrát voláni sladkým hlasem milosti. Dokud hoří v srdci člověka alespoň jiskérka lásky Boží, která vynucuje slzu z oka nad spáchanými hříchy, jsou obavy před peklím jen marným strachem, který mučí duši, aby ji naplnil zoufalstvím. Strachovat se má a musí jen ten, kdo odmítá pyšně a zpupně vzdát se Boží lásce a Božímu milosrdenství.

¹⁸ Theol. Summa, I. ot. 21. čl. 4. k 1.

Existence a podstata očistce

Smrt znamená konec pozemského putování a začátek života nového: konec života v čase a začátek života ve věčnosti. Duše, zbavená pout těla a hmoty, bude moci v nejvyšší míře rozvinout své mohutnosti, jejichž možnosti rozpětí byly vázány, bržděny tělem. Psychologická osobnost člověka dosáhne vrcholu svého uvědomení a sebepoznání, které bude znamenat soud. Čím více se v této chvíli duše otevře světlu, vyzařujícímu z bytosti Boží, a čím více zasáhne Boha svým rozumem, zbaveným tíže hmotných obrazů, tím silnější touha v ní vytryskne po nekonečném Dobru, které je pouze v Bohu. A tento okamžik hlubokého poznání duše bude zároveň okamžikem jejího soudu.

Bude každá duše tak čistá a dokonalá, aby mohla být ihned uskutečněna její touha po Bohu živém, po němž prahne jako jelen po prameni čisté vody, anebo bude každá duše tak utvrzena ve zlobě, že se ihned odvrátí od Toho, v němž sice vidí své svrchané Dobro, ale jehož nenávidí silou své vášně? Jistě, že budou takové duše, které budou přitaženy jakoby magnetem silou božského Dobra ve chvíli, kdy budou zbaveny těla; a budou takové duše, které padnou jako těžký kámen do propasti věčného zahynutí. - Ale nebude mnoho i takových, které nebudou sice tak lehké nadpřirozenou milostí, aby se ihned vznesly k Bohu, nebudou však obtěžkané hří-

chem, aby padly na dno věčného zavržení? Jistě že ano.

Bůh je spravedlivý. Tak jako uvrhne v propast věčné bolesti duši, která se sama odvrátila od něho, tak přivine na své dobré srdce duši, jejíž bělost bude zářit odleskem jeho vlastní čistoty. Co však s duší, která není tak čistá, aby nepotřebovala se očistit dříve, než bude moci vejíti do říše věčné krásy a slávy, a není tak ošklivá, aby jí byl provždy zapovězen vstup do království neporušitelnosti? Moudrost Boží se spojila s milosrdenstvím a našla cestu *očistce*. Tam, na místě dočasné bolesti a utrpení, má se očistit duše, toužící po Bohu, ale nedostatečně připravená ke vstupu ve věčné blaho. Tak stojí očištěc mezi peklem a nebem. Jeho obyvatelé jsou duše vyvolené, toužící a trpící a očekávající, kdy se jim odhalí opona, zakrývající předmět jejich naděje.

1. Existence očištěce.

Nauka o existenci očištěce byla vymezena Církví na sněmu florentském (r. 1438) a na sněmu tridentském (1563), ale z toho nikterak neplyne, že teprve v XV. století počíná u katolíků víra v očištěc. V dekretu pro Řeky praví sněm florentský: „Jestliže věřící zemrou opravdu kajícně v lásce Boží dříve, než učinili zadost hodnými plody pokání za spáchané hříchy a opomenutí, jejich duše očištnými tresty po smrti se očišťují. Aby pak jim bylo ulehčeno v těchto trestech, prospívají jim přímluvy živých, totiž obětí mše svaté, modlitby a almužny a jiné skutky zbožnosti, které konávají věřící za jiné věřící podle ustanovení Církve.“¹ Tridentský sněm pak zdůrazňuje, že nauka o existenci očištěce je učení Církve od počátku, že je uložena jak v Písmě svatém, tak v celé tradici, která je vyjádřením obecného přesvědčení všech dob. Duše v očištnici, odpýkávající si tresty, za něž neučinily zadost, dokud

¹ Denz. 693.

žily, jsou podporovány modlitbami věřících, zvláště pak obětí mše svaté.²

Tyto výroky sněmů, které předpokládají obecně Církvi uznávanou pravdu víry o existenci očistce, obsahují tři prvky. Především plyne z prohlášení sněmů, že duše, které zemřely ve stavu milosti a neodpykaly si trest za hříchy zde na zemi, trpí dočasně v očistci, dříve než očištěny se objeví před tváří Boží. Očistec je tedy místo a stav duší mezi peklem zavržených a nebem vyvolených. Dále učí Církev na sněmech, že tyto tresty v očistci mají ráz smírný a očištný, takže očistec neznamená pouhé oddálení odměny. Konečně učí sněm, že věřící mohou svými modlitbami a dobrými skutky napomáhat duším zemřelých.

Není jistě bez zajímavosti, konstatujeme-li s hlediska historického, že až do XII. století nebyla až na nepatrné výjimky nikým napadána církevní nauka o očistci. Ve XII. a XIII. století jsou to nebezpečné sekty katharů, albigenských a valdenských, které zasely símě odporu proti nauce o očistci, jež dozrálo v trpké plody v protestantismu. Je pozoruhodné, že předchůdci protestantismu, Wiklef a Hus se neodvážili dotknouti nauky o očistci, která byla tak hluboce zakořeněna v lidu, že se právem obávali stavěti se proti ní. Teprve Luther po určitém váhání odhodil katolické učení o očistci, tak jako celou řadu jiných věroučných článků.

Luther se s počátku nestavěl proti očistci a modlitbě za zemřelé. Jeho boj proti katolické Církvi a jejímu učení zaznamenává určité fáze, které je možno pozorovat i vzhledem k nauce o očistci.

Luther se obrací nejdříve proti odpustkům. A tu zase můžeme pozorovat, jak od boje proti způsobu hlásání odpustků (který ostatně nebyl vždy bezvadný) přechází pozvolna k popírání odpustků samých a nakonec odmítne jakékoliv pouto mezi věřícími na zemi a dušemi zemřelých. To znamená už úplné popření očistce. Pak hledá důvody, aby o-

² Denz. 983.

spravedlnil své jednání. Nejdříve řekne, že existenci očistce nelze dokázat z Písma svatého.³ Jeho odpor k nauce o očistci roste, až nakonec nazve očištec výmyslem papeže, modloslužbou, mátohou ďáblovou.⁴

K těmto závěrům dochází Luther na základě svého učení o ospravedlnění. Kristus učinil tak dokonale zadost za všechny hříchy, že není třeba se strany člověka zholat ničeho. Křesťan, věřící ve smírnou oběť Kristovy smrti, nemá práva mluvit o potřebě dobrých skutků. Pouhá víra v dobrotu Boží stačí k ospravedlnění. Tím odmítá Luther učení jak evangelia, tak apoštolských listů, kde se tolikrát zdůrazňuje potřeba dobrých skutků, a vydává Kristovo učení kvůli subjektivních nápadů.⁵ Staví se také proti celé křesťanské tradici, která je jasně formulována známými slovy sv. Augustina: „Kristus nás vykoupil bez nás, ale nespasí nás bez nás“. Naše součinnost s milostí byla vždy vyžadována vedle

³ Věta 37, zavržená papežem Lvem X. Denz. 777.

⁴ Je sice známo, že Luther nebyl vybíravý ve svých projevech a ve vyjadřování, ale o málokteré věci psal s takovým odporem jako o očistci. Cf. Schmalkaldische Artikel, *Werke*, Erlangen, Sv. XXV, str. 110.

⁵ „Říci“, píše Luther, „že je třeba činit zadost za hříchy, znamená popíratí Krista, zřikati se křtu... obviňovati Boha ze lži... Jaká pak je to víra, ne-li víra Turků, pohanů a Židů? Ti také chtěli činiti zadost svými skutky. Všechny ohavnosti vyšly odtud: mše, očištec, hodinky za zemřelé, bratrstva, odpustky.“ *Vermahnung an die Geistlichen*... Weimar, sv. XXX, 2., str. 237. Z toho jasně vidět, jak Lutherovo učení o ospravedlnění pouhou vírou je základem všech jeho ostatních bludů. Na tvrzení Lutherovo, že Kristus svou smrtí učinil zadost za všechny hříchy všeho lidstva, odpovídal s celou katolickou tradicí Jan Eck.: „Ano, utrpení Kristovo má dostatečnou sílu, aby zprostilo hřích všeho trestu, jak věčného tak časného. A v míře, v níž se účastní síly utrpení Kristova, přijímá člověk odpuštění trestu, jenž mu náleží. Ve křtu se účastní člověk plně na síle utrpení Kristova... Ale v pokání jsou to vlastní úkony, které tvoří látku pokání a v míře těchto skutků je člověku přivlastňována síla utrpení Kristova. V tom smyslu napomíná Apoštol k pokání. Řím. XI. 13. ... *Enchir. locorum*... adv. *Lutheranos*, Landshut, 1525, str. 37.

víry, která je nutná ke spáse. Ale právě tak je nutné, aby víře odpovídal život skutků.

Učení Církve katolické o existenci očístce, to jest místa přechodného, kde se mají očistit duše, jimž zbývá učinit zadost za své hříchy, a tím se připravit k patření na Boha, má svůj podklad v Písmě svatém a je dosvědčováno celou křesťanskou tradicí. Uvedu alespoň tři místa z Písma, která je třeba vykládat ve smyslu katolického učení o očístci.

Nejzřejmější text, vztahující se na článek víry o očístci, nacházíme ve II. knize Makabejské, XII. 39-46. Po slavném vítězství nad Gorgiášem zpozoroval Juda Makabejský, že někteří z vojinů, padlí na bojišti, měli pod šatem ukryté modloslužebné předměty, které pocházely z válečného lupu v Jamnii. To byla podle zákona věc nedovolená, a proto byli všichni přesvědčeni, že tento skutek byl příčinou jejich smrti. Přesto však „obrátivše se k modlitbě prosili, aby na to provinění, které se stalo, bylo zapomenuto. Šlechetný Juda pak napomínal lid . . . a učiniv sbírku, poslal dvanácte drachem stříbra do Jerusalema, aby byla podána oběť za hříchy mrtvých, dobře a zbožně smýšleje o vzkříšení, - kdyby totiž nebyl měl naděje, že padlí vstanou, bylo by se domnívati, že bylo zbytečno a neúčitečno modliti se za mrtvé - a maje na zřeteli, že ti, kteří zbožně zemřeli, mají výbornou odměnu složenou. Proto svatá jest myšlenka za mrtvé se modliti, aby hříchů zproštění byli“.

Z tohoto textu plyne zcela jasně, že mrtví mohou v životě za hrobem přijímat pomoc od svých bratrů na zemi a že jejich přimluvou mohou býti zbavováni hříchů. Je tedy očístec, neboli místo uprostřed mezi peklem - z něhož není vysvobození - a nebem - k němuž netřeba pomáhat těm, kdo ho dosáhli. Modlitby a oběti věřících jsou prospěšné zemřelým, pokud jsou v očístci, i když zemřeli zbožně a svatě, neboť jim může ještě zbývat odpykávání časných trestů. Tyto důsledky, plynoucí z textu,

jsou tak jasné, že Luther, nemoha je popřít, prohlásil jednoduše, že knihy Makabejské nejsou kanonické, to jest, že nenáleží do souboru inspirovaných knih Písma svatého. To je ovšem důkaz příliš laciný a velmi málo důstojný člověka myslícího.

Další důkaz pro existenci očistce můžeme viděti v evangeliu sv. Matouše hl. XII. v. 32. Kristus prohlašuje farizeům, že každý hřích může býti odpuštěn kromě hříchu rouhání Duchu svatému. Tento hřích nebude odpuštěn ani v tomto věku ani v budoucím. Z toho plyne alespoň nepřímě, že v budoucím životě mohou býti odpuštěny některé hříchy. To znamená, že tyto hříchy, odpustitelné v onom životě, obsahují určitou trestuhodnost a že možno učiniti za ně zadost. A to je právě podstata katolického učení o očistci.

Konečně třetí místo, o které theologové opírají svou nauku o očistcovém ohni, je v I. listu sv. Pavla ke Korintským III. Apoštol mluví o posledním soudu a o ohni, který ukáže den Páně tím, že vyzkouší skutky a učení každého člověka. Pavel vystavěl duchovní budovu korintské Církve, k níž položil jako základ Ježíše Krista. Jeho pokračovatelé užívají různé látky: zlata, stříbra, vzácných perel, dřeva, plev. Pavlova řeč je, jak zřejmo, plná symbolů, a zlatem, stříbrem, plevami rozumí různou hodnotu učení jednotlivých učitelů korintských. Oheň nechá pak nedotčeno zlato, stříbro a drahé kameny, kdežto dřevo a plevy shoří a ti, kdo více nebo méně vědomě užívali této látky k výstavbě duchovní budovy korintské Církve, uzří, jak jejich dílo hyne. Sami budou zachráněni, ale nikoliv beze škody, nýbrž tak jako se zachrání člověk skrze plameny: „shoří-li něčí dílo, utrpí škodu, sám však bude spasen, ale tak jako ohněm“ (v. 15.). Nuže, to je trest, jehož se dostane člověku za jeho chyby, které neodlučují od Krista, ale musejí býti odčiněny na onom světě před věčnou odplatou v nebi. Člověk může dosíci věčné blaženosti, čili

může být spasen dvojím způsobem. Buď že přijme a uskuteční celou Kristovu pravdu tak, že zemře s duší čistou, nebo bude muset projít ohněm, *bude spasen, ale tak jako ohněm*. Taková je myšlenka sv. Pavla, jak ji podává korintským křesťanům. Není v této myšlence Pavlově obsažena katolická nauka o očistci?⁶

Potvrzení pro svůj výklad uvedených textů Písma nalézají Církev v celé křesťanské tradici. Starší protestanté mnohdy popírali jsoucnost učení o očistci, pozdější protestantští theologové museli ustoupit pod tíhou skutečnosti, kterou nelze nevidět.⁷ Jestliže křesťané od nejstarších dob se modlí za své zemřelé, přinášejí za spásu jejich duší nejsvětější oběť mše svaté, není možno pochopit toto jednání jinak, než že připustíme jejich víru v očistec. Z pekla nelze nikoho zachránit a spravedliví v nebi nepotřebují naší pomoci.

Připouštíme, že mohla býti představa očistce poněkud odlišná od našich představ, ale podstata zůstává stále táž. Mnozí Otcové prvních století se mylně domnívali, že teprve po posledním soudu budou spravedliví uvedeni v blaženost věčnou a za-

⁶ V tomto textu je zcela zřejmý důkaz existence očistce. „Jestliže služebníci evangelia byli shledáni v den Páně, to jest smrti, nedbalí ve své povinnosti, uzří nejen zkázu svého díla, nýbrž oni sami nedosáhnou záchrany, leč prostřednictvím ohně, neboli tím, že odpykají svou vinu. To dokazuje, že jsou hříchy, které sice nezamezují spásu, přesto však ji oddalují, a zemře-li člověk dříve, než je odpykal, musí za ně učinit zadost po smrti v očistci... Je však třeba poznamenat, že Apoštol nemluví přímo o očistci, protože s jedné strany rozpráví pouze o kazatelích evangelia, a s druhé strany myslí na soud poslední.“ M. Sales, Koment. na c. m.

⁷ Luther jednoduše popíral, že by se křesťanský starověk modlil za zemřelé, a proto soudil a tvrdil, že přibližuje křesťanství XVI. století prvotní Církvi. Chemnitz je takřka jediný, jenž ze starých protestantů připouští, že se starí křesťané modlili za zemřelé. To však neznamená, praví, že by věřili v možnost ulehčení modlitbou duším zemřelých. Dělo se to pouze z pedagogických a morálních důvodů a zvláště k útěše živých. Examen Conc. Trid. Berlin, 1861, str. 621.

vržení do věčného trápení. Následkem toho mnozí také oddalovali dobu očistného ohně, který měl časově spadat v dobu posledního soudu. Toť onen „ohněň soudu“, o kterém je mnohdy řeč. Proto se zdá, že tento *ohněň soudu*, kterým mají podle sv. Pavla projít duše, jimž zbylo na onen svět odpykání lehčích provinění, je primitivní formou víry v očištec.⁸ Je to pojem sice odlišný co do představy očištee od našeho pojmu, ale v podstatě zůstává totožný, protože v obojím případě jde o možnost a skutečnost očisty duše na onom světě odpykáním lehčích provinění před vstupem do věčné blaženosti.

Od nejstarších dob nacházíme u Otců a právě tak v církevní liturgii zmínky o přimluvě za duše zemřelých. Tertullian, Cyprian, Hilar, Ambrož a řada jiných svědků křesťanského starověku dosvědčují jednotu v přesvědčení, že je řada křesťanů, kteří očekávají svou odměnu za dobrý život a trpí, dříve než se budou moci věčně radovat. Sv. Augustin má tolik podrobností o očištee ve svých spisech, že mnozí protestanté mají ho za původce tohoto článku víry. Ve skutečnosti je však jen ohlasem víry lidu, která byla v jeho době zcela obecná. „Očisti mě, můj Bože“, volá světec, „v tomto životě a učiň mě takovým, aby mně nebylo třeba očistného ohně“. ⁹ Je možno žádat jasnějšího svědectví? Augustin byl ve své víře hluboce přesvědčen o učení Otců, o učení Církve, že duším v očištee zbývá odpykat vše, co si neodpykaly zde na zemi. Důkaz vidí ve starém zvyku vzpomínat zemřelých při nejsvětější oběti a v modlitbách Církve. S hlubokou vroucností prosí za zemřelou matku Moniku: „Ty, Pane, odpusť jí její proviny.“¹⁰ Prosil by, kdyby nevěřil, že možno modlitbou pomáhat? A toužil by modlitbou pomáhat, kdyby nebyl přesvědčen, že duše po smrti může této pomoci potřebovat?

⁸ Michel, *Les fins dernières*, str. 100.

⁹ In Ps. XXXVII. n. 3. P. L. XXXVI, 397.

¹⁰ Vyznání, kn. IX, hl. 13.

Tutěž hlubokou víru v možnost pomoci duším zemřelých nacházíme vyjádřenu v církevní liturgii. Jestliže je pravdivé staré heslo „Zákon modlitby, zákon víry“, pak máme v modlitbě věřících nezvratný důkaz prastaré víry v očistec. Praxe modlitby za zemřelé sahá do nejstarších dob Církve, jak patrně ze zachovaných památek v katakombách, v liturgických knihách a ve spisech svatých Otců. Od nejstarších dob bylo vzpomínáno zemřelých při oběti mešní. Věřící obětovali za ně nejen mši svatou, modlitby, nýbrž i almužny a jiné dobré skutky. To všechno jsou fakta, která působila a působí odpůrcům mnoho obtíží, a jen nenávist ke všemu, co nese pečeť katolicismu, vysvětlí postoj protestantů k nauce o očistci. Je to však protest málo rozumný, tak jako bývá nerozumné, jde-li jeden proti všem.

Je třeba po tom všem ještě ukazovat, jak účehyplná a krásná je nauka o očistci? Září z ní nejen velký ideál Boží svatosti, která žádá plné očištění toho, kdo se má před ní objevit, nýbrž i velký ideál Boží spravedlnosti, která vyžaduje zaplacení dluhu a odpykání viny až do poslední možnosti. Tím, že může bratr bratru pomáhat ještě i za hrobem, odpovídá učení o očistci nejhlubším citům a nejvyšším tužbám lidského srdce. Ani hrob nezničí pouta, která navázala láska zde na zemi. Ten, jenž miluje, touží ulehčit břímě druhého. Nuže, věřící křesťan pomáhá rád tomu, kdo už není schopen si pomoci. V krutém odloučení, jež způsobila smrt, je pro nás svrchovaná útěcha v tom, že naše pomoc si může najít cestu i za hrob, jestliže v Kristu zemřelí této pomoci potřebují.

Jak úžasné odpovídá tato nauka lidské přirozenosti, ukazuje nám srovnávací věda náboženská. Pohřební obřady u starých Egyptanů nám mluví o zkouškách, jež musejí snášet zemřelí, dříve než jim bude umožněn vstup do říše nebeského Osirise. Peršané si představovali, že duše musí vykonati obtížnou cestu dvanácti znameními zvěrokruhu, dříve než dojde blaženosti. U Řeků se nazývali

mrtví *trpícími* a *souženými*. Je známo, jak podrobně líčí Plato osud zemřelých po smrti.¹¹ Ve všech těch zprávách je kus pravdy, mnoho náznaků a všechny jen potvrzují katolickou nauku o očistci a ukazují, jak je tato nauka v největším souladu i s přirozeným lidským rozumem.

II. Duše v očistcových mukách.

Tak jako je jasná otázka existence očistce, tak je temná otázka očistcových trestů. Písmo svaté halí problém povahy očistcových trestů neproniknutelným mlčením a Církev je málomluvná. Tridentský sněm¹² varuje před přílišnou zvědavostí a před zbytečnými otázkami a theologie zůstává rovněž střízlivou ve svých závěrech. Obecně učí theologové, že očistcové tresty jsou dvojího druhu, právě tak jako v pekle, totiž trest odloučení od Boha a trest citelný neboli oheň. Rozdíl mezi peklem a očistcem je v tom, že v pekle chybí naděje na osvobození a jistota spásy, která plní duši trpící v očistci. Víme sice, že duše v očistci nepatří na tvář Boží, neboť pak by byly svrchovaně blažené a neschopné utrpení, ale jejich vzdálenost od Boha nemá charakteru skutečného zavržení, které můžeme chápat jen jako věčné. A je-li jisté, že trpí také jisté pozitivní bolesti, nelze určit ani jejich způsob ani míru. Vše, co bylo v této nauce řečeno, jsou pouze dohady více nebo méně pravděpodobné.

V otázce existence očistce odporují katolickému učení protestanté, v otázce povahy očistce se staví proti nám církve východní.

Před schismatem byla naprostá shoda mezi východem a západem v otázce očistce, jak patrně z toho, že mezi výtkami východních, kladených západu, není ani nejmenší zmínky o očistci, třebaže je tu řeč o věcech svrchovaně malicherných. Ani Fotius ve svém obvinění západu z bludného

¹¹ Srovn. Faidon 113, n., Gorgias 522. n.

¹² Denz. 983.

učení r. 866 se nezmiňuje slovem o otázce očistce. Teprve po odštěpení východu od západu nastává pozvolna změna i v pohledu na život duše po smrti, která u mnohých vrcholí téměř úplným odmítnutím očistce a popřením i jeho existence. Při tom však východní církev uznávala vždy užitečnost a nutnost modlitby za zemřelé.

Sledujeme-li učení východních theologů, můžeme pozorovat úžasnou nepřesnost v odpovědích na otázku očistce a zároveň nejednotu mezi jednotlivými theologickými školami v nejpodstatnějších a nejzákladnějších bodech. Popření očistce na jedné straně a doporučování modliteb za zemřelé na straně druhé nutilo k ospravedlnění této nesrovnalosti. Theologové východní většinou připouštějí, že teprve na konci světa bude spravedlivým udělena úplná odměna a hříšníkům celý trest. Duše zemřelých vidí sice hned po smrti zcela jasně svůj vnitřní stav, vědí, co je očekává, ale věčné blaženosti nebo věčného zavržení se jim dostane teprve ve chvílích posledního soudu. Duše jsou proto ve stavu určitého očekávání, který odpovídá jejich mravní dokonalosti. Spravedliví jsou v nebi nebo v ráji, kde požívají Boha, hříšníci jsou již v pekle a trpí tam za své hříchy bezútěšnou bolestí a čekají na konečný rozsudek, který učiní jejich utrpení věčným. Ale ani spravedliví nemají ještě plné štěstí, ani hříšníci plné utrpení.

Kde najít nyní místo pro duše, které nejsou tak hříšné, aby si zasloužily věčné zatracení, a nejsou tak svaté, aby mohly být účastny ihned věčného štěstí u Boha?

Východní theologové je umísťují v pekle. Poněvadž nic nečistého nevejde do nebe podle slov božského Mistra, nezbyvá pro tyto duše než peklo, místo trestu, když byla odmítnuta nauka o očistci. Tím však není řečeno, že tyto duše budou zavrženy na věky. Východní theologie uvažuje takto: Je dvojí druh hříchů. Jedny jsou tak velké, že ničí jakékoliv pouto mezi Bohem a člověkem. Bylo-li

jednou toto pouto zničeno zde na zemi, nemůže být navázáno po smrti. Tyto hříšníky čeká věčný trest, který jim bude oznámen v den posledního soudu a jehož vědomí mají v sobě od té chvíle, kdy byli uvrženi do pekla. - Jsou však také hříchy menší, které sice porušují čistotu duše, ale neničí zcela spojení s Bohem. Duše, poskvrněné těmito hříchy, nejsou dosti čisté, aby mohly ihned patřit na Boha bez předchozího očistění. Nezbyvá tedy, než aby v pekle očistným ohněm se připravily na šťastnou věčnost. Těmto duším platí modlitba a oběti věřících a celé Církve.

Takto se snaží východní theologie ukázat, že není rozporu v jejím učení, když s jedné strany popírají existenci očistce, s druhé však uznávají užitečnost přimluvy za zemřelé. Uvážíme-li toto pojetí posmrtného života v celém jeho obsahu, vidíme, že vlastně východní popírají očistec jen jako určité *místo*, které je uprostřed mezi peklem a nebem, nepopírají však očistec jako *stav* duše spasené, ale zatím ještě odpykávající si tresty za hříchy. Církev západní chápe očistec jako místo odlišné od pekla, i když tresty očistcové jsou podobné trestům pekelným, kdežto církev východní ztotožňuje co do místa očistec s peklem, a rozdíl v trestech je ten, že pro zavržené budou tresty věčné, pro spasené jen dočasné. Očišťování duší, jež jsou vyvoleny, aby jednou patřily na Boha, se děje podle Církve západní v očistci, podle Církve východní v pekle. Ostatně jako v jiných otázkách věroučných tak i v otázce očistce je značná nejednotnost ve východní theologii. A zdá-li se, že ten či onen theolog se blíží svým učením Církvi latinské, je řada jiných v úzkém příbuzenství s protestantismem.¹³

Sv. Tomáš, jako zástupce západní theologie, vy-

¹³ Paul Bernard v Dict. Apol., článek Purgatoire, p. 516, se domnívá, že byl úzký vztah mezi východní theologií a kathary v otázce očistce. Uvážíme-li, že sekta katharů přišla z Balkánu, nezdá se nám tato domněnka nepravděpodobná.

mezuje očistcové tresty takto: „V očistci bude dvojí trest: jeden zavržení, pokud totiž jsou zdržováni od vidění Božího, druhý citelný, pokud budou trestáni tělesným ohněm. A vzhledem k obojímu nejmenší trest očistcový (i v očistci budou tresty stejné podle velikosti viny) přesahuje největší trest (bolest) tohoto života.“¹⁴ A zdá-li se nám snad, že jeho mínění je příliš kruté a nelidské, pokusme se vniknouti do hloubky jeho důvodu. Čím více totiž po něčem toužíme, tím je nám vzdálenost toužebného předmětu bolestnější. Poněvadž však cit touhy, jaký plní duše v očistci vzhledem k nejvyššímu Dobru, je velmi silný, tím, že není nikterak rušen tíhou těla, je také silná bolest nesplněné touhy. Mimo to vidí tyto duše, že už mohly požívat nejvyššího dobra, kdyby nebyly zdržovány povinností odpykat si tresty za své hříchy, což jen zvětšuje jejich utrpení.

I vzhledem k citelné bolesti je třeba připustit, že v očistci trpí duše nesmírně více, než může trpět zde na zemi. Dokud je duše v těle, dotýká se jí citelná bolest prostřednictvím těla, kdežto v očistci - právě tak jako v pekle - působí očišťující oheň přímo na duši. Odtud dovozuje sv. Tomáš, že nejen bolest odloučení od Boha, nýbrž i citelná bolest je v očistci větší, než jakákoliv sebevětší bolest v pozemském životě. Chápeme-li takto očistec, pak rozumíme výkřikům svatých, kteří raději chtěli snášet a trpět největší bolesti zde na zemi, než aby jim zbylo utrpení, zasloužené hříchem, pro očistec. Pak rozumíme také tuhému pokání a kajícím skutkům křesťanských asketů. Toužili si odpykat všechny tresty i za nejmenší hříchy zde na zemi, aby se objevili před Bohem v čistotě duše, ve které by měl zalíbení sám Bůh. „Ó, šťastné pokání, které mně zasloužilo tak velkou slávu“, pravil velký askéta sv. Petr z Alkantary svaté Terezií, když se jí zjevil po smrti. Není-li nám možno vymezit přesně, kdo přijde do očistce a jak dlouho

¹⁴ In IV. Sent. dist. 21, q. 1. a. 1. sol. 3.

budou trvat pro jednotlivce očistné bolesti, víme, že nic nečistého nepřijde do nebe a to nám musí stačit, abychom toužili jako všichni moudří konat pokání za své hříchy raději zde na zemi, dokud máme čas a dokud nás milost volá.

Nejpodstatnější rozdíl mezi peklem a očistcem je jistě ten, že v pekle doléhá na duše zavržených černé zoufalství, v očistci naopak září z duší vyvolených jasný paprsek naděje. Proto můžeme mluvit o radosti duše v očistci. Je to radost z jistoty spásy. Spí snem pokoje, jak praví o nich krásně liturgie mše svaté za zemřelé.

Nemožnost hříchu, jež plyne z psychologického stavu duše zbavené těla, je další radostí očistce. Duše zakotvila ve svém cíli, v Bohu, od něhož ji na čas vzdaluje povinnost učinit zadost za své hříchy, ale tato povinnost, i když bolestná, je snesitelná právě pro neochvějnou naději, zářící z blízkého Boha, o němž duše ví, že ji čeká.

Hlavním pramenem radosti očistce je však láska Boží, která stravuje svaté duše. Od vstupu do očistce jsou duše tak uchváceny láskou Boží, že podle mínění sv. Tomáše každý všední hřích, který měly, je okamžitě smazán.¹⁵ Tato láska však neubírá zhola nic z bolestí, které činí očistec očistcem. Radost a bolest se tu snoubí v tajemné jednotě, těžko pochopitelné člověku, chápajícímu jen pozemsky. Radost z Boha, jehož drží pevnou naději, a bolest, že ho mají pouze v naději. Radost poutníka, který došel cíle, a bolest nad tím, že ještě nemůže okoušet plodů cíle.

¹⁵ Může se stát, že zemře člověk náhle, na př. ve spánku, aniž mohl litovat všedního hříchu, jehož se před tím dopustil. V tom případě je třeba, aby si v očistci odpykal nejen trest za hřích, nýbrž i sám hřích mu musí býti odpuštěn. Tak jako v tomto životě láska smazává všední hříchy člověka, tak v daném případě je velkou láskou a dobrovolným přijetím očistných trestů smazána vina hříchu. - De malo, q. 7. a. 11.

III. *Smilujte se nad námi . . .*

Církev vkládá do úst duším v očistci slova, kterými se obracel kdysi v hlubokém bolu a ponížení na své drahé trpící Job: „Smilujte se nade mnou aspoň vy, přátelé moji“. (XIX. 21.) V těchto slovech je, věru, všechna zkroušenost trpících v očistci, všechna odevzdanost těm, kteří pomoci mohou a kteří by pomoci měli z důvodu přátelských svazků. Jestliže láska je opravdu silná jako smrt, (Pís. VIII. 6.) pak musí jít až za hrob, aby pomáhala tomu, jehož miluje. Není pochyby, že právě tato láska, která je odleskem lásky nejsvětější Trojice, je podkladem možnosti pomáhat bratřím, úpícím v plamenech očistného ohně. Láska Boží nás spojila v nerozlučnou jednotu. Jsme dětmi jednoho Otce, jsme bratry a sestrami jednoho Krista, jsme údy jednoho těla. „Skutek, který je toho, jenž je jedno se mnou, jistým způsobem je můj“, praví sv. Tomáš.¹⁶ Obcování svatých je tajemné sdílení dober mezi všemi, kdo náležejí Kristu. Duše v očistci, jež náležejí k tajemnému tělu Kristovu, právě tak jako svatí v nebi a poutníci tohoto slzavého údolí, radují se z každého dobrého skutku svých bratří na zemi, tak jako se raduje jeden úd ze zdraví údů ostatních. Radují se však zvláště tehdy, když vidí, jak láska jejich přátel pozemských dává jim, co by mohla nechat pro sebe, a bere na sebe alespoň nepatrnou část jejich soužení, jež chce odpykat modlitbou a jinými druhými obětí. Vždyť jen ta láska je opravdu křesťanská, která spojuje všechny údy Církve a vztahuje se nejen na živé, nýbrž i na ty zemřelé, kteří zesnuli v pokoji Kristově.

A není třeba se nikterak obávat, že se ochuzuje ten, kdo dává ochotně duším v očistci. Modlitba a oběť, jež podáváme duším v očistci, prospívá nejen jim, nýbrž i nám; ulehčuje jejich trápení a nám získává odměnu zásluhy za skutek lásky. Což skut-

¹⁶ Theol. Summa, Dopln. ot. 71, čl. 1, k 2.

ky milosrdné lásky jsou prospěšné jen pro ty, pro něž jsou vykonány? Má snad z almužny prospěch jen chudý a je obětí, přinesenou pro druhého, zpomozeno jen trpícímu? Každý skutek lásky je odměněn a almužna jak hmotná tak duchovní, podaná chudáku trpícímu, nemůže nepřinést pozhnání dávajícímu. Vždyť křesťan, jenž dává z lásky, dává samému Kristu, skrývajícimu se pod pláštěm chudoby hmotné či duchovní. Ano, můžeme říci, více užítku za skutek lásky má dávající než ten, komu je dáno, a to tím více, čím větší je láska, která dává. Almuzna modlitby a oběti, podávaná duším v očistci, zaslouží dárci, aby jednou i jemu se dostalo pomoci od druhých, až jí bude sám potřebovat.¹⁷

Jsou různé dary a jsou různé druhy almužny, jež můžeme přinášet svým drahým zemřelým. Velikost daru jistě bude odpovídat vroucnosti lásky k těm, kdo odešli a vztahují k nám ruce jako němý prosící, plný naděje, že nebude odmítnut. Než i velká láska může být nemoudrá. Co pomůže velký pláč a jak prospějí zemřelým bohaté náhrobky, jestliže nebude jejich hrob obklopen vroucími modlitbami? Úcta k zemřelému tělu, vyjádřená velkolepými monumenty, je jistě svrchovaně oprávněná, neboť jde o tělo, které bylo schránkou duše a které se má jednou účastnit i její slávy. Ale účelem monumentu je, *ut mentem moneat*, jak praví sv. Augustin, aby připomínal každému, že pod nádherným kamenem leží tělo žebráka, jehož duše snad prosí o almužnu modlitby kolemjdoucího.

Mezi různými úkony ctnosti nábožnosti, jimiž můžeme pomáhat duším v očistci, je jistě na prvním místě oběť mše svaté. Důvod, na němž staví Církev své učení o účinnosti přímluv za zemřelé, je láska, která nás váže v jednotu s těmi, k nimž náležíme milostí Kristovou. Eucharistie je však svátost svátostí lásky, poutem lásky, pramenem jednoty všech v Kristu. Mimo to v eucharistické oběti proudí ne-

¹⁷ Srovn. Theol. Summa, Dopln. ot. 71. čl. 4. a čl. 2. k 1.

ustále pramen Kristovy krve, vytrysklý z jeho otevřeného boku a probodených údů. V eucharistické oběti pokračuje Kristus stále v usmiřování Otce za hříchy všeho lidstva. Proto eucharistická oběť je největším darem, nejbohatší almužnou, jakou můžeme dát duším v očistci.

Dále jsou to odpustky. Církev jako strážkyně a rozdatelka svaté krve Páně vládne veškerým nadpřirozeným majetkem Kristovým a všech světců, kteří svými zásluhami rozmnožili tento poklad. Má proto právo rozdělovat z těchto božských zásob všem nuzným a potřebným, kteří prosí. Získávat odpustky pro duše v očistci znamená přivádět k nim tok Kristovy krve, která hasí očistné plameny a urychluje takto jejich vstup do věčné blaženosti.

Konečně jsou to modlitby, almužny, kající skutky a všechny dobré skutky, jejichž záslužnou hodnotu můžeme věnovat duším zemřelých. Kristova láska, která nás spojuje s nimi, způsobí, že tyto oběti srdce, jež jsou výrazem vědomí společenství všech vyvolených v Kristu, budou úlevou pro ně a rozmnožením zásluh pro nás.

Katolická nauka o očistci a o přímlově za zemřelé je plná útěchy pro věřící duši. Toužíme-li však, aby se jednou dostalo i nám co nejvíce pomoci, které snad budeme potřebovat, nebuďme hlouzí k zemřelým, když k nám volají: Smilujte se nad námi alespoň vy, přátelé naši, neboť ruka Páně dotkla se nás. I nás se jednou dotkne ruka Páně. Usilujme proto svou láskou k zemřelým zasloužit si, aby jednou nám prospěla pomoc těch, kdo budou vzpomínat na nás, jako my vzpomínáme na své drahé.

10

Nebe, naděje zápasícího o svatost

Není zajisté snadné mluvit o nebi, když o jeho kráse a velikosti, vymykající se slabému lidskému poznání a pochopení, řekl svatý Pavel, jemuž se dostalo už v pozemském životě vytržení a vidění nebe a jeho slávy: „Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani člověku na mysl nepřišlo, co připravil Bůh těm, kdo ho milují.“ (I. Kor. II. 9.) Lidský jazyk je příliš nedokonalý, aby vyjádřil nadzemskou slávu nebe, takže ani ten nebude schopen lidské řeči, komu poodhalil Bůh tajemnou clonu nebeské říše.

*Neb u cíle své touhy všeho štěstí
duch člověka se v takou hloubku noří,
že vzpomínka zpět nemůže se vznést,*

zpívá Dante v Božské komedii (Nebe I.). A přece nelze mlčet a nelze nemluvit o tomto místě naděje na odměnu všech bojujících a zápasících o svatost života. I sebemenší paprsek poznání, jehož se nám dostane o naší pravé vlasti, k níž vztahujeme bez ustání své paže, bude nám hvězdou, majákem na tuhé, namáhavé a často tak temné plavbě mořem pozemského života.

V katolickém učení je nebe stav a zvláštní místo, kde andělé a spravedliví patří bezprostředně na Boha a požívají dokonalé blaženosti v účasti na životě Božím. Pojem nebe zahrnuje trojí pravdu:

definitivní odloučení zavržených od vyvolených, společenství života blažených a přebývání svatých duší na místě mimo tuto zemi. Tak se nám jeví nebe neboli království Boží, sledujeme-li je ve vývoji katolického učení během dějin. Je sice tento pojem tu a tam zahalen vznikajícím bludem, ale jeho záře probleskuje vždy i temnem negace a nachází si za všech dob cestu k toužící lidské duši.

1. Písmo a Církev mluví o nebi.

Touha po nebi je velmi hluboko vryta v lidském srdci a ztotožňuje se s touhou po blaženosti, kterou nemůže nasytit nic lidského a pozemského. Byl to sám Bůh, jenž vložil v lidskou duši tuto touhu a je jen On sám, kdo ji může ukojit. Proto u všech národů se setkáváme s nějakou myšlenkou nebe jako odměny za dobrý život a jako ztišení všech lidských tužeb.¹ Jsou sice představy o nebi u starých národů mnohdy velmi nedokonalé, rázu příliš hmotářského, ale je v nich vždy vyjádřena myšlenka svrchované blaženosti člověka po tomto pozemském životě. Jestliže člověk, ponořený v hmotu, viděl svou vrcholnou blaženost v bohatém hodování, nelze se divit, když si představuje věčnou blaženost jako nádhernou hostinu, na níž bude všeho v hojnosti. Byli bychom však, myslím, nespravedliví k primitivnímu člověku a ke starému Izraelitovi, kdybychom neviděli, že tímto hmotným obrazem bohaté hostiny chtěl jen názorně vyjádřit plnost a duchovní bohatství nebe, pro něž ve své chabé obrazotvornosti nenalézal lepšího výrazu. Vždyť i sám Kristus, jenž byl nesmírně vzdálen jakéhokoliv hmotného pojetí nebeského království,

¹ Jak v řeči biblické, tak u jiných národů znamená nebe jistý kraj mimo tuto zemi. U národů pohanských je to zvláštní místo, kde přebývají bohové a vznešení duchové. Srov. Aristoteles, *De coelo*, II. 3. Nikde nedosáhla myšlenka nebe tak velkého stupně vývoje jako u židů. Jistě ne jejich zásluhou, nýbrž působením Boha, mluvícího v největších mužích židovského národa.

užívá rád u Židů obvyklého a Židům pochopitelného obrazu velkolepé hostiny, když mluví o nebi: „Přijdou mnozí od východu a od západu a stolo-
vati budou s Abrahamem, s Isákem a s Jakubem
v království nebeském.“ (Mt. VIII. 11.) Tato ná-
zorná řeč byla jistě dobře pochopitelná židovským
posluchačům, kteří znali Isajáše a jeho líčení věč-
né blaženosti:

*Hospodin zástupů učiní
všechněm národům na této hoře
hody s tuky, s výborným vínem,
s tuky výživnými, s vínem učištěným . . . XXV. 6.*

Těmito hmotnými obrazy chce Písmo vyjádřit
největší slast a štěstí obyvatelů nebe, pro něž ne-
nalézá výrazu v řeči lidské. Člověk se těžko pozve-
dá nad hmotu a proto jeho řeč je tím hmotnější,
čím více sám vězí ve hmotě nebo k čím hmotnějším
posluchačům musí mluvit. Proto ani sv. Jan ve
Zjevení nechce se zcela odpoutat od hmotného ob-
razu, a ani se nemůže zcela odpoutat, třebaže jest
duch svrchovaně nazíravý, neboť každý lidský ob-
raz a proto i každé lidské slovo nese na sobě ale-
spoň stopy hmotnosti. Miláček Páně nám líčí nebe
jako překrásné město, nebeský Jerusale-
m, plný velkolepých staveb, sloupoví, pevných základů a
silných zdí. Vše září zlatem a leskne se drahými
kameny. „Chrámu jsem v něm (v novém Jerusale-
mě nebeském) neviděl,“ praví sv. Jan, „neboť Pán
Bůh všemohoucí jest chrámem jeho a Beránek.
A to město nepotřebuje slunce ani měsíce, aby mu
svítily, neboť velebnost Boží je osvětila a svící jeho
jest Beránek . . . A nevejde do něho nic poskvrně-
ného, ani kdo páše ohavnost a lež, leč jen ti, kteří
jsou napsáni v Beránkově knize života.“ (Zjev.
XXI.) Těmito jakož i všemi dalšími obrazy, odpo-
vídacími lidské obraznosti, chce alespoň poněkud
naznačit Duch svatý v Písmě, jak velká a nesmír-
ná je krása nebeské slávy.

Kristus mluví svým učedníkům o nebi jako domě otcovském, v němž je mnoho příbytků, jež On sám pro nás připravuje. (Jan XIV. 2.) Nebe bude odměnou pro ty, kdo pracovali pilně na vinici Páně. (Mt. XX. 16.) V osmi blahoslavenstvích se nám jeví nebe jako utišení bolu všech, kdo trpěli, jako plnost svatého a spravedlivého života pro všechny, kdo lačněli a žíznili po spravedlnosti, jako patření na Boha těch, kdo mají čisté srdce, jako přijetí do otcovského domu pro ty, kdo šířili kolem sebe pokoj a mír. Nejhlubší pohled na nebe máme však v onom slově velekněžské modlitby božského Mistra, kterou zaznamenal sv. Jan: „To jest život věčný, že poznají tebe, jediného pravého Boha, a jehož jsi poslal, Ježíše Krista.“ (XVII. 3.)

V listech sv. Pavla nalézáme rovněž nesmírné bohatství obrazů, které nám přibližují nebeskou blaženost. Nebe je podle sv. Pavla odměnou za statečný boj zde na zemi, je neporušitelným věncem, jehož se dostane zápasníku v aréně svatosti. Nebe znamená naprostý klid a mír, čest a vznešenost. Člověk bude v nebi co nejtěsněji spojen s Kristem. Kdežto zde na zemi putujeme daleko od něho, budeme v nebi stále u něho a s ním. Zde poznáváme Boha jen nedokonale, jako v zrcadle tvorstva a jako v hádance - tam v nebi jej poznáme tváří v tvář, jak On sám sebe poznává.²

Jsou to zprávy jen velmi kusé a neúplné, člověk by rád věděl mnohem více o předmětu své odvěké touhy, ale když Bůh neuznal za vhodné říci nám více, nezbyvá nám než spokojit se s tím, co nám řekl. Ostatně, víme-li, že nebe je a že sám Bůh bude naší odměnou v něm, je to pro nás více než dosti.

Na základě zmíněných textů zjevení učí Církev katolická, že duše spravedlivých, kterým nezbyvá činiti zadost za spáchané hříchy, vstupují ihned po smrti do nebe, aby věčně patřily na Boha. Proti oněm, kdo se domnívali, že teprve po posledním

² Srov. I. Kor. IX. 25; I. Sol. II. 19; II. Sol. I. 7; Řím. II. 10; Kol. I. 12; I. Kor. II. 9.

soudu bude spravedlivým otevřeno nebe, psal papež Benedikt XII. v konstituci *Benedictus Deus*: „Duše věrných zemřelých, v nichž nebylo nic, co potřebovalo očistění, když odešly, i před přijetím svých těl a před všeobecným soudem vidí božskou bytnost viděním patřivým a tváří v tvář, neboť žádný tvor neprostředkuje jako viděný předmět... Takto vidoucí požívají božské bytnosti a z tohoto vidění a požívání jsou jejich duše vpravdě blažené a mají věčný život a klid.“³ Zcela shodně s Benediktem XII. mluví sněm florentský,⁴ když praví, že duše těch, kdo se po křtu nedopustili hříchu nebo již učinili zadost za své hříchy buď na zemi nebo v očistci, *ihned* jsou vzaty do nebe a nazírají jasně na samého Boha jediného a trojjediného.

To je téměř vše, co řekla Církev o nebi. Ostatní otázky, jež napadají lidskému duchu při myšlence na nebe, ponechává volné debatě theologů.

II. Theologie mluví o nebi.

Člověk se nerad spokojuje tak sporým věděním, jež mu poskytuje zjevení o věcech nejvyššího dosahu, a snaží se proniknout alespoň poněkud za bránu, střežící tajemství blažené věčnosti. Jedni se dali vésti pouze lidskou fantasií a došli k důsledkům, které nemají nic společného se skutečností a pravdou. To byli bludaři všech dob, kteří bájili o nebi způsobem, hodným malých dětí, těšících se posloucháním a vypravováním pohádek. Druzí šli ve stopách Písma a církevního učení a pokusili se o podrobnější výklad toho, co bylo zavinutě řečeno ve slovech Písma. Pokud postupovali takto, je jistě moudré a třebaš i potřebné přijmout jejich výklady; jakmile však jdou cestou dohadů a domněnek, je ponecháno každému na vůli, zda se k nim přidá, či je odmítne.

³ Denz. 530.

⁴ Denz. 693.

Kde je nebe? Jak si je máme představovat? Jaký je jeho vztah k ostatním částem stvořeného vesmíru? Takové a podobné otázky se ozývaly v lidské duši od té doby, kdy po prvé slyšela o jsoucnosti místa, kde přebývají andělé a svatí ve věčné blaženosti. Je sice pravda, že odpovědi, které byly dány na tyto otázky, jsou pouze hypotetické, nezavazují k naprostému přijetí, ale lidský duch je už takový, že touží mít alespoň hypotesu, domněnku, kde nemůže mít úplnou pravdu a její jistotu. S hlediska historického vývoje středověké teologie jsou pak tyto odpovědi svrchovaně zajímavé.

Otázku, kde se nalézá nebe, pokoušeli se řešit už někteří Otcové, jmenovitě sv. Basil. Byli to však zvláště středověcí scholastici, kteří vypracovali v tomto ohledu zajímavou teorii. Vycházejí z Ptolemeovy soustavy, učí, že země je pevným středem vesmíru, nad zemí v našem dohledu je nejdříve nebe vzdušné, nad ním nebe hvězdné a třetí nebe, obepínající obě předchozí, je nebe ohnivé - coelum empyreum - a to je místem andělů a blažených vyvolených. I sv. Tomáš přijímá tuto teorii, ale připomíná, že nejde o nějakou nauku víry, nýbrž o pouhou domněnku, založenou na autoritě Strabona, sv. Bedy a sv. Basila.⁶ Sv. Tomáš chápe vesmír hmotný a duchový jako něco jednotného, kde nižší je podřízeno vyššímu a vše tvoří harmonickou jednotu, určenou k jednomu poslednímu cíli, oslavě Boží. Proto nalézá vhodnost v tom, že andělé byli stvořeni ve třetím nebi - v nebi ohnivém - neboť jsou ustanoveni Bohem, aby byli vládci hmotné části vesmíru a všech jeho pohybů. Tak a podobně prakticky smýšleli všichni středověcí theologové, a to i tehdy,

⁶ Hom. I. in Hexaem. n. 5. P. G. XXIX. col. 13.

⁶ Theol. Summa, I. ot. 61. čl. 4. - Počet nebeských sfér neboli nebi není u všech stejný. Jedni mluví o trojím nebi, jiní o osmerém, nebo dokonce o desaterém nebi. Dante vystupuje v Božské komedii devaterým nebem až k nebi ohnivému, ve kterém jsou blažení nebešťané, patřící na Boha.

když důrazně ukazovali, že tato teorie nemá žádného pevného základu v nauce zjevené.⁷

Jakmile byla jednou připuštěna hypothesis nebe jakožto zvláštního místa, přišla samozřejmě otázka, jak si toto místo představovat. Je toto ohnivé nebe cosi čistě duchového, či jde o hmotné místo? Sv. Augustin řekl, že Bůh je místem duchů. To byla ovšem představa příliš nepřesná. Bylo tu proto otevřeno pole nejrůznějším domněnkám. Jedni si představovali nebe jako něco zcela hmotného,⁸ jiní se snažili zbavit je pokud možno tíže hmoty. Hledali proto hmotu co nejméně hmotnou, a tou je, pravili, oheň. V tom smyslu mluvil sv. Albert Veliký, když popisoval nebe takto: „Nebe je pouhé těleso, přirozeností nejjednodušší, bytností nejjemnější, neporušitelností velmi pevné, velikostí nesmírné, co do látky nejčistší.“⁹ Je tu, jak zřejmo, úsilí, zbavit nebe jak možno nejvíce jakékoliv hmotnosti a učinit jeho hmotu pokud možno duchovou.

Sv. Tomáš jde ještě dále. Pro něho není nebe téže přirozenosti jako jiná tělesa ve vesmíru. Celý vesmír podle tehdejších fyzikálních teorií se skládal ze čtyř prvků (voda, vzduch, země, oheň). Nebe ohnivé je sice něco hmotného, ale ze zcela zvláštní hmoty, kterou nazývá sv. Tomáš pátým prvkem. Je to prvek velmi vzácný, plný lesku a světla, jakýsi nebeský éter.¹⁰

Dnešní theologie se nezabývá podobnými otázkami, jež přesahují možnosti lidského rozumu. Uznává sice, že nebe je určité místo, ale nepouští se do dalších podrobností. Nebe je tam, kde je Bůh a kde

⁷ Cajetanus mluví snad nejsilněji proti ohnivému nebi: *Empyreum siquidem coelum, a posterioribus traditum, nullibi invenitur in Scripturis. Comment. in II. Cor. c. XIII.*

⁸ Alexander Hallský psal: Ohnivé nebe je těleso. *Univ. theol. Summa, II. q. 47. m. 2.*

⁹ *Comp. theol. verit. 1. II. cap. 4.*

¹⁰ *Coelum empyreum in natura sua lucem habet eo, quod maxime formale est, praví sv. Tomáš. In IV. Sent. dist. II. q. 2. a. 2.* To znamená, že tím méně je hmotné, čím více se účastní v samé formě. Cf. *Quodlib. VI. q. 11. a. 19.*

svatí patří na jeho bytost tváří v tvář, ale vymyká se lidským možnostem naléztí toto místo ve stvořeném vesmíru. Myslíme proto dnes při slově nebe spíše na stav omilostněných duší než na určité místo,¹¹ i když uznáváme s celou křesťanskou tradicí, že nebe je místo, kde andělé a svatí v blaženém společenství požívají nejvyšší slasti z patření na Boha.

III. Andělé a svatí v nebi.

Chceme-li nyní krátce vyjádřit, v čem spočívá blaženost obyvatelů nebeského Jerusalema, řekneme tři slova: vidí, milují a radují se. Patří na Boha v jeho věčném a nekonečném jasu a z jejich poznání tryská láska, která spojuje duši v nekonečné extasi s milovaným. A toto spojení plní duši nesmírnou radostí, kterou můžeme jen velmi slabě tušit. Taková je psychologie blažených nebešťanů. Je ostatně ve své podstatě zcela obdobná způsobu jednání člověka na zemi, který bývá podobně uchvácen velkým a krásným předmětem poznání rozumu, zahoří k němu láskou srdce, a dosáhne-li tohoto předmětu poznání a lásky, je jeho duše proniknuta radostí tím větší, čím větší je poznávaná a milovaná věc a čím větší je poznání a láska duše.

1. Pravíme-li, že blažení v nebi vidí Boha a že v tomto patření na Boha je podstata jejich věčné blaženosti, nemáme na mysli vidění oka, nýbrž rozumu. Ani po zmrtvýchvstání, kdy se duši dostane znovu jejího těla, nebude moci spatřit lidské oko Boha, neboť jeho předmětem je pouze hmotný svět, kdežto Bůh je svrchovaný duch.¹²

Člověk je stvořen pro Boha a proto nic nemůže ukojit plně touhu jeho duše než Bůh. Jen v Bohu je dokonalá blaženost člověka a jen v patření na jeho

¹¹ Srov. Junglas, *Die Lehre der Kirche*, Bonn, 1936, str. 341.

¹² Podobně jedná o patření na Boha sv. Tomáš v *Theol. Summē*, I. ot. 12. Shrnuji zde krátce obsah jeho skvělých článků.

nekonečné dokonalosti nalezne člověk vyplnění své touhy po štěstí. Už Aristoteles¹³ dospěl k tomuto závěru, třebas jen matně a nedokonale, a uvážíme-li dnes, že nevycházel ve svých úvahách ze zjevení, nýbrž jen z poznatků rozumu, můžeme jen žasnout nad veleduchem řeckého starověku.

Jako každá bytost, tak i člověk je blažen tehdy, když je v činnosti. Činnost člověka je však různá. S nejnižšími tvory má společné bytí, s rostlinami má společnou činnost vegetativní, živočichům se podobá v činnosti smyslové. Co je mu vlastní a co ho staví nad všechny nižší tvory, je činnost rozumová. Jen v této činnosti může spočívat blaženost člověka. Předmět rozumu může však býti různý. Může to být věc věčné úvahy rozumové, anebo to může být i věc nedůstojná člověka. Není pochyby, že nejvyšším předmětem rozumu je Bůh ve své nekonečné dokonalosti. A proto jen v patření na Boha může být vrcholná blaženost člověka, neboť patří-li na Boha člověk, je v činnosti, a to ve své zcela vlastní činnosti, a tato činnost se týká nejvznešenějšího předmětu. I když odezíráme od zjevení Božího, dospějeme touto úvahou k závěru, že již zde na zemi a v předpokladu nesmrtelnosti duše i po smrti může být člověk nejšťastnější, když uvažuje o Bohu. Ale že se Bůh dá skutečně poznat člověku tak, jak je, a že člověk bude na něho patřit po celou věčnost, na něho jediného v podstatě a trojjediného v Osobách, to je věc nadpřirozené víry, která se opírá o autoritu pravdomluvného Boha, zjevujícího nám tajemství, k nimž nelze dospěti pouhým rozumem.

K jakémukoliv poznání neboli vidění, ať smyslovému nebo rozumovému, je třeba dvou věcí: mohutnosti vidící neboli poznávající a spojení viděného předmětu s mohutností. Věc viděná musí být nějakým způsobem v oku a věc poznávaná v rozumu. Jestliže je nemožné, aby věc viděná byla v oku nebo

¹³ Ethic. ad Nicom. 1. I. cap. 10. - Cf. Comment. s. Thomae Aquin. i. h. l. - Srov. Theol. Summa, I. II. ot. 3; ot. 2. čl. 8.

poznávaná v rozumu sama v sobě, musí tam být alespoň její obraz, její podoba, idea, která ji představuje.

Myslíme-li na poznání a rozumové vidění Boha ve věčné blaženosti, vzpomeneme si na texty Písma, kde se praví, že jej uvidíme, jak jest, že na něho budeme patřit tváří v tvář. Tím je řečeno, že naše poznání Boha ve slávě bude nejdokonalejší, jaké si vůbec můžeme představit. Nebudeme ho poznávat jen prostřednictvím tvorů, jako zde na zemi, nebude zahalen tajemstvím víry; budeme u něho a On bude u nás, tak jako je přítel u přítele a dítě u svého otce, a budeme ho vidět přímo bez jakékoliv nejmenší překážky.

Je však schopen lidský rozum tak úžasného poznání a je možno, aby nějaký obraz, nějaká stvořená idea, které potřebuje člověk k poznávání, vyjádřila nekonečnou dokonalost Boží? Na tyto otázky odpovídá sv. Tomáš: Lidský rozum je pozvednut k poznání Boha nadpřirozeným světlem slávy a jeho poznání Boha je tak bezprostřední, že nemůžeme vůbec mluvit o nějaké ideji, obrazu, pomoci něhož by poznával.

Mezi poznávající mohutností a poznávaným předmětem musí být poměr, o tom není nejmenší pochybnosti. Vzdálenost mezi stvořeným rozumem a nestvořeným Bohem je nekonečná. Jestliže má lidský rozum pojmout nekonečného Boha, jestliže ho má zasáhnout svou činností, nestačí jeho přirozené světlo, je mu třeba vyšší pomoci, musí být pozvednut, aby byla překlenuta nekonečná propast, která je mezi jeho slabostí a Boží velikostí. Tuto propast překlene nadpřirozené světlo slávy, vlité Bohem v lidský rozum, které jej pozvedne a uschopní patřit na Boha jako na předmět vlastní. Světlem slávy je zdokonalen lidský rozum ve své činnosti a posílen, aby se mohl odvážit dále za hranice svých přirozených možností. A pak už není třeba nějakého obrazu, který by představoval a zastupoval v rozumu viděný předmět, neboť jednak žádná stvořená

idea a žádný obraz by nedovedl vyjádřit nevyjadřitelného Boha, jednak Boží bytnost se spojuje sama bezprostředně s lidským rozumem v blaživém patření a sama svou přítomností v rozumu působí, že rozum je v poznávací činnosti, jak praví Andělský učitel.¹⁴

Třebaže všichni blažení nebešťané budou patřit na téhož Boha, nebudou všichni stejně blažení a nebudou všichni stejně vidět. Nekonečný Bůh vzhledem ke svému bytí je nekonečný také vzhledem k poznání. Jen On sám se poznává vyčerpávajícím způsobem, člověk však jej poznává jen v tom stupni, pokud se mu dostane světla slávy. Menší nebo větší síla rozumu, pozvednutého do nadpřirozené sféry světlem slávy, bude také menším nebo větším stupněm poznání a blaženosti, plynoucí z tohoto poznání. Stupeň slávy je však podmíněn stupněm lásky a stupněm milosti, jakého kdo dosáhl v okamžiku přechodu s tohoto světa do života věčného. Čím více bude mít rozum světla slávy, tím více bude vidět a tím bude blaženější, praví sv. Tomáš. Ale tím více světla slávy se mu dostane, čím větší láska bude plnit duši, čím větší touhou, vycházející z lásky, bude pohlížet ke svému Bohu.

Nestejný stupeň blaženosti nebude však vyvolávat v duších nebešťanů pocity závisti nebo žárlivosti, neboť každému se dostane tolik, kolik snese síla jeho duše. Menší nádoba pojme mnohem méně než velká nádoba a přece jsou obě stejně naplněny, Tak v nebi budou všechny duše zcela nasyceny pohledem na Boha, jejich touha bude naplněna stejně dokonale, i když se nedostane všem stejně, nýbrž každé duši tolik, kolik bude třeba k naplnění její touhy.

Básník Božské komedie vyjádřil tuto pravdu překrásnými verši v oné rozmluvě s blaženou duší:

¹⁴ Divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsum faciens intellectum in actu. c. m. čl. 2. k 3.

*Však rci mi: Vy, jimž dostalo se štěstí,
 zda toužíte po místě ještě vyšším,
 kde druhů víc a vidění víc jesti? ..
 Ó bratře, síla lásky do sytosti
 nás ukájí, že chceme jen, co máme,
 po jiném netoužíme s dychtivostí.
 Když vůli průchod výš se vznéstí dáme,
 tu bude v souzvuku naše chtění
 s tím, jehož vůlí zde se nalézáme.
 Což v těchto kruzích ale možno není,
 když zákonem tu v lásce přebývatí,
 a ty se chýlíš k jejímu pochopení.
 Ba, tady, chceš-li blaženým se státí,
 tu třeba v souzvuk jíti s vůlí Boha,
 s ní nechat vůli naši v jednu táti.
 Od stupně k stupni tak nás řada mnohá
 zde žije, vůle to jest celé říše,
 co Král chce, za ním spěje naše vloha.*

A básník chápe velké tajemství a vyznává:

*Že všady v nebi Ráj, teď jasně skvěje
 se přede mnou, ač milost Boží všady
 v ta místa nestejnou se září leje.* Ráj, zpěv III.

Prvním a hlavním předmětem poznání svatých v blaživém patření je jistě sám Bůh, takže vidí-li co jiného mimo Boha, vidí vše v Bohu. A obsah jejich vidění je jistě nesmírně bohatý. Vidí všechna tajemství víry, která byla pro ně tak temná, dokud žili na zemi. Vidí také řadu věcí stvořených, které mají k nim určitý vztah.¹⁵ Zemřelá matka patří z nebe na své děti, světec vidí ty, kdo se k němu utíkají, blažený přítel vidí v Bohu, jak se daří jeho příteli v slzavém údolí pozemském. Bytnost Boží obsahuje v sobě jako první příčina všeho bytí a

¹⁵ Tak míní theologové vesměs. Sv. Tomáš vidí v Boží dobrotě důvod k tomu, že svatým v nebi není neznámo nic z toho, co se děje na zemi, a co se jich nějak týká, neboť přirozeně jim toto poznání nenáleží. Theol. S. I. ot. 99. čl. 8.

všeho dění ideje všeho, co se děje ve vesmíru stvořeném, a proto ti, kdo patří na Boha, vidí v něm podle vůle Boží vše, co jim chce Bůh odhalit. Bůh pak zajisté uspokojuje náležité touhy blažených nebešťanů a dává jim nahlédnout i do pozemského víření, jednomu více, jinému méně, podle své lásky a dobroty. Jen ten by mohl poznat vše, co se odráží v Bohu, kdo by pochopil zcela a úplně jeho podstatu, takového však není mezi stvořenými duchy.

Nebeští občané, patřící na věci pozemské, nemohou pociťovati nejmenšího zármutku ani nad největším neštěstím svých drahých, neboť jejich duše je zcela odevzdána do vůle Boží, jejich myšlení a chápání je ztotožněno s myšlením a chápáním Božím, a proto ve všem vidí jen projev svaté vůle Boží, jemuž se třeba klanět v hlubokém vyznání: nic se nestane, co by nebylo projevem Boží lásky nebo spravedlnosti. A poněvadž svatí vidí, jak se v Bohu ztotožňuje v tajemném souladu milosrdenství a spravedlnost, klaní se stejně jedné jako druhé a radují se právě tak z projevu Božího milosrdenství ke kajícímu hříšníkovi, jako z uplatnění Boží spravedlnosti vůči hříšníkovi zatvrzelému.

2. Vidění Boha je první pramen věčné blaženosti spravedlivých. Ale tak jako rozum člověka je dokonale nasycen uchopením Boží pravdy, tak i vůle chce býti napojena z pramene nekonečného Božího dobra. Rozum ukáže člověku závratnou krásu Boží bytosti a vůle k ní vzplane neuhasitelným plamenem lásky. „Láska nikdy nepřestává“, praví svatý Pavel (I. Kor. XIII. 8.). Víra poutníka slzavým údolím zhasne, když se objeví záře Božího světla, ale láska jen vzplane větším a trvalejším jasnem než měla, dosud byla vedena temnou vírou. Budeme milovat Boha, ale nikoliv láskou slabou, přerušovanou neustále starostmi tohoto světa, vydanou v nebezpečí zániku. Bude to láska pevná, mocná, tryskající z hloubi jasného a bezprostředního poznání Boha jako nejvyšší pravdy,

svrchovaného dobra, nejkrásnějšího řádu. Život člověka ve vlasti bude jedinou extasí lásky, která nebude mít konce.

Jestliže v tomto slzavém údolí musíme tak často bojovat a zápasit, abychom si uchovali život Boží v duši, a jestliže i v takovémto životě bídném a plném zármutku a pláče, námah a utrpení máme odvahu říci se sv. Pavlem: Kdo nás odloučí od lásky Kristovy? Ani pronásledování, ani smrt, ani žádný tvor nás nemůže odloučiti od Boha. - Čím více budeme moci opakovat tato slova, až obejmeme Boha nikdy nepřestávající, věčně planoucí láskou! Mysl člověka nebude ničím odváděna od Boha, ani na okamžik nebude poutána cizí myšlenkou, a srdce půjde za rozumem. Nezměrná láska blažené duše najde pak výraz v úkonech klanění, díky a chval, jimiž se přidruží k nebeským duchům, pějícím po všechny věky Bohu a Beránkovi, jak to viděl ve zjevení svatý Jan.

3. Věčná, neměnná radost bude dovršením nebeské blaženosti. Poznání vyvolalo lásku a láska zplodila radost, věčný, neutuchající jásot. Radost, která je důsledek lásky, výraz dokonalého nasycení rozumu i vůle, pronikne duši blažených nebešťanů a neopustí je už nikdy. Bude to radost z Boha, poznávaného jako svrchovanou Pravdu a milovaného jako nejvyšší Dobro. Bude to radost propukající v jásot a zpěv duše, nikdy neumlkající; bude to radost nejčistší, nejsvětější, tak jako je nejčistší a nejsvětější její pramen - Trojice Boží.

IV. Světlo nebeské slávy - naděje poutníka věčnosti.

Pohled vzhůru je vždy známkou člověka doufajícího. A jestliže je to pohled k nebi a k věčnosti, je známkou člověka majícího naději křesťanskou. Vzhledem k životu nebes, který bychom mohli označit slovem držení očekávané skutečnosti, je pozemský život křesťana životem víry a naděje.

Chtěl-li svatý Pavel, aby naše obcování bylo v nebi, a to již nyní, dokud jsme obklopeni stíny smrti a hříchu, zkázy a porušitelnosti, pak měl jistě na mysli tuto naději, která přenáší člověka z nejistoty země v přístav blažené bezpečnosti. Vždyť člověk může žít také naději, dokud se mu nedostane reality, kterou očekává.

Sledujeme-li dějiny křesťanské svatosti, můžeme krok za krokem pozorovat, jak tato naděje věčného života u Boha byla světlem v temnotách, silou v bojích a pokušeních, vzpruhou v bolestech a útrapách pozemských. Když stáli křesťanští mučedníci v aréně, byl to pohled vzhůru, k nebi, který jim dodával odvahy v krutých mukách. Věděli, co je očekává, vytrvají-li až do konce na cestě hrdinné lásky ke Kristu. Blahé očekávání je činilo takřka necitelnými k bolestným ranám mučitelů a ostrým zubům divokých šelem. Svatá mučednice Felicita povzbuzuje svých sedm synů ke statečnosti a vytrvalosti ve víře přes krutá muka katů a volá k nim: „Obraťte se, synové, k nebi, a pohleďte vzhůru, tam vás čeká Kristus se svými svatými“. A očitý svědek, který zachytil poslední okamžiky pozemského života těchto statečných hrdinů, zaznamenává: „Vzlétli k nebesům, aby přijali odměny . . . a stali se Kristovými přáteli v nebeském království“.¹⁶ Co pro ně znamenal pomíjející život pozemský, třebaš sebe slavnější, když je unášela naděje na život u Boha, na život nepomíjejícího štěstí a blaha? Co pro ně znamenalo chvilkové utrpení, když věděli, že po něm přijde nekonečné štěstí a nikdy neutuchající radost v Bohu? V síle naděje na krásu nebeské vlasti obětovali krátký život pozemský, aby získali život věčný. Umírali s úsměvem v srdci, protože v naději měli již to, po čem toužili a o co usilovali celý život.

Pozemský život křesťana usilujícího o svatost je za všech dob a všech věků život naděje ve šťast-

¹⁶ Passio s. Felicitatis . . . Cap. II. a cap. IV.

nou věčnost. A nepochybujeme ani na okamžik, že čím silnější bude tato naděje, tím mocněji bude působit a tím jistěji dosáhne svého předmětu, za nímž vzhlížela. Katolická nauka o nebi je proto mocnou vzpruhou pro člověka, který trpí, a trpíme vlastně všichni, dokud slzavé údolí je naším údělem. Je proto třeba pozvednout hlavu a vzhlížet vzhůru v blahém očekávání, že milost Boží, účast v samém životě jeho, se promění jednou ve světlo slávy a v tomto světle uzříme věčné Světlo, k němuž zahoříme láskou a jehož paprsky nás naplní nikdy neutuchajícím jásotem věčné blaženosti.

Náš styk se světem záhrobním

Vědomí existence záhrobního života budilo v člověku za všech dob touhy nalézt cestu k hlubšímu poznání tohoto života a ke styku s obyvateli onoho světa, aby pomocí jejich vědění a nadpřirozené síly mohl to, co nemůže svými silami přirozenými. Sledujeme-li náboženské dějiny národů od nejstarších dob, všude se setkáváme s úsilím navázat styky se záhrobním životem. Způsoby cesty se mění podle různosti pojmů života duše na onom světě, ale více méně všude nalézáme tyto snahy, tak jako všude se setkáváme s vírou v posmrtný život člověka. Touha po poznání věcí, jež přesahují normální přirozené možnosti, byla a je vždy na dně lidské duše a hlásí se o svá práva. Jakmile jednou člověk ví, že duše zemřelých žijí, touží vědět něco o jejich životě. A ví-li mimo to, že jejich život je vyšší než byl v době, kdy byly připoutány k tělu, dochází k přesvědčení, že také jejich vědění je vyšší a jejich moc větší. A proto zatouží po tom, aby si získal jejich služby, jejich přízeň, jejich pomoc.

Odtud pak snahy najít cestu ke styku co nejúžšímu s dušemi na onom světě, neboť člověk buďto cítí, že tento styk může být pro něho prospěšný a užitečný, nebo si také uvědomuje, že s dušemi zemřelých ho dále pojí svazky, které mají svůj začátek v životě pozemském. Proto mohou být různé důvody k vyhledávání tohoto styku od pouhé zvě-

davosti, pudící člověka k poznání toho, co je skryto jeho pozemskému oku, až k důvodům rázu náboženského. A právě tak může být mnoho cest, z nichž jedny jsou cestami tím bludnějšími a nebezpečnějšími, čím více člověku slibují, druhé pak vedou tím bezpečněji k cíli, čím větší je jejich prostota a střízlivost.

I. Cesty, které nevedou k cíli.

Cesty ke styku se světem záhrobním, které nevedou a nemohou vésti k cíli, dají se shrnout pod slovem spiritismus. Je to úsilí dosíci libovolného styku s kteroukoliv duší zemřelého, která se zjeví na přání a prosby zúčastněných ve spiritistickém kroužku, aby dala odpovědi na otázky, jež obyčejně přesahují pouhé lidské možnosti.

Třebaže spiritismus nabyl silného rozšíření nejdříve v Americe a pak i v Evropě teprve ve druhé polovici minulého století,¹ sahají jeho dějiny do nejstarších dob. Ani národ izraelský, vedený Božím zjevením, nebyl zbaven neblahých vlivů tohoto bludu. Autor I. knihy královské zaznamenává událost ze života krále Saula, která je zcela obdobná s dnešními spiritistickými pokusy. Král Saul byl náramně tísněn silným vojskem Filišťanů. Dotazoval se Hospodina prostřednictvím kněží na svůj osud, ale Hospodin mlčel. Nevěda si jiné rady, pln strachu o svůj život a budoucnost své královské moci, utekl se do Endoru „k ženě, která umí vyvolávat duchy“, třebaže před tím „vyplenil čaroděje a hadače ze země“, jak praví historie jeho vlády. Svatopisec popisuje výkon ženy spiritistky takto: „Tázala se ho tedy žena: Koho ti mám vyvo-

¹ Spiritismus v dnešní podobě jako určité náboženské hnutí se datuje teprve z r. 1848, kdy slyšely sestry Foxovy v Hydesville (ve státě New York) záhadné klepání duchů, jež je přivedlo na myšlenku styků se záhrobím. Právě tím, že spiritismus se představuje nejčastěji ve své lidové formě náboženské, mate prosté lidi, jimž podává pověru jako náhražku víry.

lati? On řekl: Samuele mi vyvolej! Když pak viděla žena Samuele, pravil jí král: Co jsi viděla? I řekla žena Saulovi: Cosi božského jsem viděla, ano vystupuje ze země. Když se jí tázal, jaká je jeho podoba, odpověděla: Člověk, stařec vystupuje a jest oděn pláštěm. I porozuměl Saul, že je to Samuel, padl tváří svou k zemi a poklonil se. A řekl Samuel Saulovi: Proč mne znepokojuješ, že jsem byl volán?..." Z další rozmluvy se pak dovídá Saul o svém budoucím osudu věci smutné: „Zítřka ty i synové tvoji budete se mnou; ano i ležení izraelské vydá Hospodin v ruce Filišťanů.“²

Sledujeme-li pokusy moderních spiritistů, pozorujeme snadno, že jsou v podstatě obdobné s biblickým vypravováním, jehož úctyhodné stáří přesahuje tři tisíce let. Jde o spojení tohoto světa s dušemi zemřelých obyčejně pomocí nějaké osoby, která má jisté mimořádné schopnosti býti prostředníkem. Spiritismus pak tvrdí, že se můžeme zcela libovolně stýkat s dušemi zemřelých a od nich se dovídat věci, které přesahují naše poznání a o nichž mají vědomosti tyto duše. Spiritismus tak zvaný vědecký snaží se pomocí nejrůznějších pokusů dokázat, že alespoň v některých případech jde o skutečné zjevení ducha; spiritismus lidový si namlouvá, že jde o zdokonalení a naplnění náboženských forem křesťanských. V obojím případě

² Tato zpráva je ve 28. hl. I. Král. - Dnešní katolická exegeze většinou vykládá uvedený případ zcela přirozeně a nevidí v něm zásahu Božího nebo ďábelského působení, ačkoliv Bůh mohl buď sám zasáhnout nebo připustit ďábelský vliv. „Není ani pravděpodobno, že by Bůh tímto způsobem byl si dal vynutiti Saulem odpověď a radu, kterou odpíral dáti. Spíše se zdá, že žena citovala duchy podobnými prostředky, jako činí dnešní spiritisté, a že je tedy zjev ten vyložití jako zjevy spiritistické.“ (Hejčl.) Ostatně to, co žena předpověděla, dalo se snadno předvídat ze situace, v jaké se právě nacházel Saul, takže se netřeba utíkat ve výkladu k mimopřirozeným silám. Vláda Saula, zavrženého Hospodinem, chýlila se ke konci, a proto se dalo očekávat, že co nevidět (= zítra) nastane jeho pád. Staří exegeti připouštěli buď zásah ďábla nebo zvláštní působení Boží.

však jde o klam. A proto katolická Církev odsuzuje spiritismus a zakazuje svým členům účastnit se jeho sedánek³ a zdravá filosofie vykládá čistě přirozenou cestou různá fakta, považovaná spiritisty za působení duší zemřelých.

Pozoruhodné v této otázce je řešení sv. Tomáše, které nám může sloužit jako základ k dalším závěrům. Křesťanství sice redukovalo na nejmenší míru různé pověry, ale přesto nemohlo zabránit, aby tu a tam se nevyskytli jednotlivci, kteří usilovali o spojení s oním světem cestami, které nemohou přivést k toužebnému cíli, ač slibují velmi mnoho. Tam, kde se nedostává hluboké víry, bují pověra, a kde chybí vyplnění náboženského smyslu obsahem křesťanského dogmatu, nalezne snadno připravenou půdu spiritismus. Třebaže středověk byl dobou nejvroucenější víry, nebyla jistě zbytečná otázka, kterou si klade sv. Tomáš, zda totiž duše, jež jsou v nebi nebo v pekle, mohou vyjít neboli opustit na čas místo svého určení.⁴ Spiritisté všech dob byli přesvědčeni, že duše zemřelých mohou opouštět své místo a že mohou býti proto volány a libovolně dotazovány. Kdyby tomu tak bylo, byl by to jistě nejsnazší a nejjistější styk s oním světem. Než vše, co by bylo krásné a co by se člověku líbilo, co je, řekněme, v řádu touhy a snu, není v řádu skutečnosti.

³ Posvátná kongregace sv. Oficia odpověděla 27. dubna 1917 na dotaz: „Zda je dovoleno býti při jakýchkoliv projevech spiritistických, buď dotazováním duší nebo duchů, buď jen přihlížením i s vnitřním nebo výslovným protestem, že se nechce žádné spojení se zlými duchy - *záporně ve všem*.“

⁴ Theol. Summa, Dopln. ot. 69. čl. 3. - O duších, které jsou v pekle a v očistci, praví sv. Tomáš: „I tomu se může věřit, že se přihází zavrženým, že k poučení lidí a k zastrášení se jim dovoluje zjevit se živým, nebo také těm, kteří jsou drženi v očistci, aby si vyžádali přímluvy.“ Tamtéž. Takovéto zjevení duší z dovolení Božího nemá však nic společného se spiritismem, jehož cíle velmi málo odpovídají křesťanské morálce a křesťanskému úsilí o svatost.

Sv. Tomáš a s ním celá katolická theologie dívá se na tuto otázku poněkud jinak. Z toho, co bylo již v předešlých kapitolách řečeno, plyne, že smrt znamená pro duši konec pozemského života, a proto definitivní uchopení života nového. Zasloužil-li si kdo svým životem nebe, nebude nikdy zbaven věčného patření, a byl-li kdo v okamžiku smrti uvržen do pekla, není pro něho východu z místa věčného trápení.

Nebylo by však možné, aby buď z nebe nebo z pekla alespoň na okamžik duše se vzdálila a pohovořila s těmi, kdo touží po jejím společenství? - Jestliže chápeme toto vycházení jako něco normálního, co se děje podle přirozeného zákona, pak můžeme odpovědět jen záporně. Uvažujeme-li však otázku s hlediska Boží moci a prozřetelnosti, pak připouštíme, že duše na věčnosti může opustit své místo a zjevit se lidem. Boží moc a Boží prozřetelnost však nezávisí na libovůli člověka a nedá se nutit ani spiritistickým médiem ani sdružením lidí, kteří usilují o dobytí světa duchového prostředky velmi hmotnými. Jestliže se duše zemřelých zjeví, pak se to děje podle plánů Boží prozřetelnosti, a nikoliv podle vůle lidí. Boží prozřetelnost, vedena moudrostí a láskou, sleduje cíle prospěchu duše, která se zjevuje, nebo těch, jimž se zjevuje, a nelze myslet, že by hověla libovůli lidské zvědavosti.

Sv. Tomáš má za to, že je v této věci podstatný rozdíl mezi svatými a zavrženými, neboť svatí se mohou zjevovat živým, kdykoliv chtějí, kdežto zavržení jen ze zvláštního dovolení Božího. Tento svůj názor dokazuje svatý Učitel tím, že svatí měli už zde na zemi různá charismata jako dar zázraků, uzdravování a jiná, která nebyla dopřána ostatním lidem, a proto není nevhodné, aby nyní, kdy jsou ve slávě, jim náležela moc zjevovati se zázračně živým, kdykoliv chtějí. I pro ně je to však věc mimořádná, charakteru zázračného, protože ani u nich není přívlastkem jejich vlastní přirozenosti. Andělský učitel však poznamenává výstižně, že

svatí jsou tak dokonale přizpůsobeni vůli Boží, že by neučinili zhola nic, co by se nesrovnávalo s Božím řízením (k 1.). Jestliže se zjeví, je to jen proto, aby vykonali, co je v plánech Boží prozřetelnosti, svrchovaně moudré a láskyplné.

Vycházejíce z těchto zásad připouštíme *možnost* působení zlých duchů ve spiritismu, nikoliv však zjevení duší zemřelých. Neboť není důstojno Boha, aby poslouchal spiritistické kejkle, projevu-jící se snahou přinutiti všemožnými čistě přirozenými metodami duši zemřelého, aby svými odpověďmi ukájela zvědavost členů kroužku a konala to, co chce spiritistické medium. A tvrdí-li spiritisté, že i oni se modlí na počátku svých sedánek a modlitbou se snaží získat styk se světem záhrobním, víme dobře, že tato řeč není dosti upřímná. Neboť modlitba má u nich funkci jen jakési magické zařikací formule, která způsobí neomylně příchod volané duše. Není to naše křesťanská modlitba, zakládající se na společenství milosti a lásky, která očekává s trpělivostí a pokorou vyslyšení a spokojuje se i tehdy, když se jí tohoto vyslyšení nedostane. Ví, že cesty Boží prozřetelnosti jsou nevyzpytatelné a že nikdy nevíme, co je nám k prospěchu a co ke škodě.

Připouštíme-li možnost působení zlých duchů ve spiritismu, tak jako odmítáme působení duchů dobrých, nechceme říci, že by toto působení přicházelo často v úvahu. I zlí duchové jsou obdařeni velkou intelektuální schopností, kdežto řeči, které se pravidelně vedou ve spiritistických sedánkách, právě tak jako odpovědi media na dané otázky, nesou pravidelně známky více než podprůměrné úrovně rozumové. Zdá se mi, že ďáblu málo záleží na tom, aby se příliš bavil s lidmi, kteří jsou už beztak jeho, a nemusí se příliš namáhat, aby si je udržel.

Jak tedy klasifikovat různé neobyčejné zjevy, které se vyskytují ve spiritismu, když odmítáme zásah světa záhrobního?

Především nepochybuji, že má pravdu jeden z nejlepších znalců spiritismu, dr. F. Moser, když tvrdí po dlouholetých zkušenostech a prozkoumání všeho dostupného materiálu, že ze všech spiritistických zjevů jest v nejprůzračnějším případě devadesát osm procent rafinovaný klam, podvod a halucinace a jen dvě procenta jsou zjevy pravé, u nichž nelze objevit žádného podvodu nebo klamu.⁵

Zaslouží si však pozornosti člověka věc, která má v sobě tak málo skutečného a pravdivého? Jak těžko je pak najít ona dvě procenta, která se zdají být pravdivá, v nesmírném množství podvodu a lži, ilusí smyslů a lidské obraznosti! Je třeba věru velké víry, chce-li člověk být spiritistou a přijímat za pravdivé to, co se mu předkládá nikoliv na základě autority neklamného Boha, nýbrž na základě spiritistického media, podrobeného klamu a klamajícího.

Ostatně lidská zvědavost, odmítající spokojit se poznáním toho, co uznal Bůh za vhodné a potřebné pro člověka, nezasluhuje nic jiného, než aby byla klamána. Tam, kde nastává odmítání pravdy, přijímá člověk s otevřenou náručí lež, a ve zříceninách hradu víry se nejlépe daří všemu býlí a bodláčí pověry.

Většina spiritistických zjevů není tedy nic než podvod a klam. Co však s oněmi zjevy, které nelze zařadit do této kategorie podvodu a klamu? Je třeba myslet vždy na působení ďábelské, když působení Boží odmítáme jako nemožné? - Není třeba myslet na svět duchů, jestliže stačí přirozené síly člověka. „Je dokázáno pokusy a skutečnostmi, že prostředně školený okultista vykoná bez duchů, jen svými přirozenými silami všechno, co konají spiritisté pomocí „duchů“. Dr. Bergmann pak praví ještě dále, že novější badání v oboru

⁵ Moser: Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. München, 1935, str. 755. Svůj závěr dokazuje velkou spoustou dokladů, čerpaných ve spiritistických sedánkách.

skrytých sil přírodních přinášejí takové překvapující objevy, že se musí podstatně omezit i vliv zlých duchů při projevech spiritismu.⁶

Lidská duše je propast dosud nezbadaných a snad i nezbadatelných sil, o nichž nemáme ani tušení. Během doby a za různých okolností u toho neb onoho individua se projevuje ta neb ona tajemná síla a tak pozvolna nabýváme vždy nových poznatků a zkušeností o tajích lidské duše. Jen velmi málo lidí si uvědomuje tajemné síly své duše a ještě méně je těch, kdo jich dovedou využít. Těchto podivuhodných sil je pak možno použít buď k dobrému - a víme, že dnešní lékařská věda jich značně používá zvláště u nemocí duševních - anebo ke zlému, ke klamání a podvádění druhých. Hypnosa, sugesce, telepatie, jasnovidectví jsou slova, která nikterak nepřesahují přirozený řád věcí a sil lidské duše a pomocí jich lze tomu, kdo je ovládá, konati skutky zdánlivě přesahující veškeren řád přírody. Mimo to víme, že jsou určití jednotlivci, zvláště citliví v tomto ohledu, nebo lépe řečeno, zvláště nadáni těmito silami, životním magnetismem a jasnozřením. Jestliže si uvědomí své schopnosti nebo je přivedou druzí k tomu, aby si je uvědomili a jich použili, mohou dosíci na cestě okultismu značných výsledků.

Tímto způsobem lze pak vysvětlit ony případy spiritismu, které nemůžeme zařadit do třídy podvodu a klamu. Nejsou-li způsobeny ďáblem, jsou výsledkem působení okultních sil lidské duše a netřeba v nich hledat nic nadpřirozeného. Nedovedeme-li si vysvětlit podstatu těchto tajemných sil a nechápeme-li dobře ani způsob jejich působení, neznamená to, že bychom mohli o existenci těchto schopností pochybovat. Jsou i mnohé jiné případy v přírodním dění, kdy známe existenci jisté síly a nedovedeme vyložit její podstatu. Kdo nám kdy vysvětlí podstatu života třebaž jen nepatrného seménka, z něhož vyroste mohutný strom?

⁶ P. Em. Soukup, Za hrobem, Praha, 1934, str. 17, 18.

Tím spíše uznáváme tajemství v říši lidského ducha a koříme se jeho Tvůrci.

Všechny pokusy spiritismu spojit se se světem záhrobním jsou tedy marné a bezúčelné. Spiritismus může oslabit nebo zničit nervy člověka, spiritistické medium může člověku namluvit velmi mnoho zdánlivě pravdivých věcí o životě duší na onom světě, může také působit na fantasmii účastníků kroužku řadou obrazů, jež jsou důsledkem halucinace, sugesce nebo docela prostého klamu, ale nemůže dát to, co slibuje, nemůže přivést k cíli, o němž mluví, nemůže nás spojit se světem záhrobním. Spiritismus je cesta toužících po styku s oním světem, která nevede a nemůže vést k cíli.

II. Křesťanský styk se světem záhrobním: obcování svatých.

I křesťan toužil a touží po styku se světem záhrobním, s dušemi svých drahých zemřelých. Ví, že tento styk je alespoň nějak možný a že jeho touha nemůže být zcela marná. Společenství, které jej poutalo k duším, blízkým buď krví těla nebo vírou ducha, nemůže být zcela zničeno okamžikem smrti. Hledá proto rovněž pokračování styku s dušemi, s nimiž ho pojila láska, dokud stejný život pozemský byl údělem těch, kdo odešli, i těch, kdo ještě zůstali. Ale jeho cesta k tomuto styku je odlišná od cesty spiritismu, a právě tak jsou odlišné výsledky této cesty. Je to cesta tajemného obcování *svatých*, jež si připomínáme stále v modlitbě Apoštolského vyznání víry: věřím . . . ve svatých obcování.

Obcování svatých je ono mystické spojení všech, kdo jsou Kristovými posvěcující milostí. Je to spojení všech údů Církve s hlavou Kristem a všech údů jeho těla mezi sebou. Jednota hlavy a jednota života všech, kdo jsou přidružení k tajemnému tětu Kristovu, je základem obcování svatých, to jest všech, kdo jsou posvěceni krví Ježíše Krista, oži-

veni jeho milostí, pozvednutí k účasti na jeho vlastním božském životě. Církev bojující za vítězství ducha nad hmotou a řádu milosti nad řádem přirozeným, Církev trpící v očistných mukách a toužící po patření na tvář Boží a Církev vítězná, radující se z dosažení Boha, tvoří tajemné společenství jednoho těla, jehož hlavou je Kristus. Je to společenství pevné, jež může být porušeno jen členy Církve bojující, a to smrtelným hříchem, a je to společenství živé, protože je ovládáno samým Duchem svatým, duchem svatosti. Ti, kdo jsou zavrženi, vyloučili se navždy z tohoto společenství, i když k němu snad kdysi na čas patřili. Ti pak, kdo trvají zde na zemi v hříchu, jsou mrtvými údy Kristova těla a nadpřirozený život v nich neproudí, protože nejsou oživováni Duchem svatým, dárce nadpřirozeného života. Jejich účast v tajemném obcování svatých je velmi nedokonalá, dokud jim lítost nevyprosí příliv života, ztraceného hříchem.⁷

Všichni, kdo jsou Kristovi, ať jsou na zemi nebo odešli na onen svět, tvoří s ním nerozlučnou jednotu. Je-li určité společenství dober podstatným prvkem v každé společnosti, je podstatným prvkem i v tajemném sjednocení věřících s Kristem. A podporují-li se jednotlivé údy přirozeného těla navzájem, je třeba hledat podobnou vzájemnou podporu i mezi údy tajemného těla Kristova. Trpí-li jeden, trpí všechny, a čest a sláva jednoho údu je ctí a slávou všech ostatních. To je konečně zákon, jehož

⁷ Sv. Tomáš nazývá křesťany, kteří jsou v těžkém hříchu, mrtvými nebo zahnívajícími údy těla Kristova. V tom smyslu mluví také Katechismus sněmu tridentského, když praví, že tohoto nesmírného dobrodiní, obcování svatých, požívají ti, kteří v lásce (to jest v milosti posvěcující) křesťansky žijí. Ti pak, kdo jsou hříchem vzdáleni od Boha, nepřestávají být údy Církve, ale jsou údy mrtvými a proto se jim nedostává duchovního užitku z tohoto členství. Není však jejich členství zcela bezvýznamné, pokud vnější společenství se zdravými údy působí, že zdraví svými modlitbami zjednávají život nemocným a mrtvým údům. P. I. cap. 10. n. 26.

uplatnění nalezneme i u společností čistě pozemských zájmů, neboť člověk je svou povahou tvor společenský a proto se snadno vcítí do potřeb druhých a sžije se s těmi, s nimiž ho spojil společný životní zájem nebo jiné důvody. Čím více musíme očekávat toto spojení všech, kdo vyrostli z jedné a téže milosti Kristovy, byli napájeni ze stejné studnice pravdy a ubírají se k témuž cíli, jenž je zároveň jejich začátkem!

Obcování svatých je tajemný proud, který prochází tělem *velkého Krista* a působí, že jak celek, tak jednotlivé údy - neboť celek je složen z jednotlivých údů - dorůstají „v muže dokonalého, k plnosti věku Kristova“. Je to nadpřirozený život zcela obdobný proudění přirozeného života v organismu lidského těla, kde síla jednoho údu je silou údů všech a nemoc jednoho je utrpením celého těla. Tak rozuměl tajemnému obcování svatých Apoštol národů, když psal korintským křesťanům: „Trpí-li úd jeden, trpí spolu s ním všichni údové.“ (I. Kor. XII. 26.) Proto píše sv. Pavel křesťanům v Kolosách, že se raduje z utrpení pro ně, neboť vyplňuje na svém těle to, co zůstává z Kristových útrap pro jeho tělo, kterým jest Církev. (I. 24.) Kristus, jenž vstal z mrtvých a raduje se v lůně nejsvětější Trojice, nemůže už zasluhovat svými skutky, protože nemůže trpět, ale může zasluhovat a může trpět ve svých údech, kteří jsou ještě poutáni okovy pozemskosti. V těch Kristus dále trpí a v těch pracuje dále v díle svého vykoupení.

Tajemné obcování svatých běře se několikerým proudem: je to vztah blažených k nám, bojujícím o vítězství svatosti, a nás k nim; je to náš poměr údů Církve bojující k sobě navzájem. Prosba a milosrdná láska, vyjádřená potřeba a poskytnutá pomoc a za to vše uznání a vděk jsou charakteristické známky tohoto proudění milosti a lásky čtverým směrem v tajemném těle Kristově.

1. Vztah mezi blaženými nebešťany a námi, poutníky věčnosti, je vyjádřen s naší strany prosbou,

plnou úcty, s jejich pak strany pomocí, kterou nám poskytují svou přimluvou.

Andělé a svatí, to jest všichni, kdo jsou před trůnem Božím a radují se z blaživého patření, zaslouží si naší úcty a jsou schopni nám pomáhat svou přimluvou. To jest pravda, která se táhne jako zlatá nitka celou křesťanskou tradicí. Víme, že jen Bohu náleží naše plná úcta jako svrchovanému Pánu života a smrti, ale to nám nikterak nebrání, abychom ctili také jeho přátele.⁸ V nich milujeme jejich Tvůrce a Posvětitelé, v nich uctíváme toho, jenž je učinil velkými a hodnými úcty. Úctou svatých neztrácí velebnost Boží. Velmi malicherné jsou obavy protestantů, odmítajících úctu svatých, aby snad nebyla zmenšena úcta Boží. V tomto odmítání úcty svatých je nejen blud, odporující stálému učení Církve, nýbrž i nedostatek smyslu pro náboženskou psychologii lidstva. Starozákonní básník rozuměl lidské duši mnohem lépe, když psal o velikánech a světcích svého národa: „Jméno jejich žije od rodu do rodu. Moudrost jejich vypravují pohané a chválu jejich zvěstuje obec.“ (Sir. 44. 14.) Protože ve svatých nacházíme samého Boha, máme důvěru k nim a jsme přesvědčeni, že nám mohou přispěti svou přimluvou. Jsou přáteli Božími a jsou našimi bratry. V tom je důvod naší úcty k nim i důvěry v jejich přimluvu.

Namítá-li snad někdo, že úcta svatých se stává v Církvi všeobecnou teprve v polovici III. století,

⁸ Výtky protestantů, že se klaníme svatým, je naprosto nepravdivá a neoprávněná. Katolická theologie rozeznává trojí druh úcty: *úctu klanění* (latrie), kterou vzdává jen Bohu jako svrchovanému Pánu. Dále *úctu služby* (dulie), kterou vzdává svatým jakožto nejlepším přátelům Božím. Paprsek Boží záře spočinul i na jeho svatých, jimž se dostalo množství Božích darů, a proto je vhodné je ctít. A konečně *úctu vyšší služby* (hyperdulie), kterou vzdává Panně Marii, Matce Boží, největší mezi světci, pro její velkou blízkost vůči Bohu. Takto pochopená úcta svatých nemá nic společného s modlářstvím. Vnější projevy této úcty jsou pak výrazem úmyslu a podle toho je třeba tyto vnější projevy v jejich různosti posuzovat.

je to námitka příliš málo uvážená. Což není sémě této úcty dáno v samé nauce o tajemném těle a jeho údech? Křesťanství je život a každý život znamená vzrůst a vývoj. Jestliže seménko tajemného obcování svatých, uložené v zemi Kristovy Církve, vzrůstá v krásný strom úcty svatých na jedné straně a přimluv živých za zemřelé na straně druhé, je to známkou jak životnosti Kristovy Církve, tak mrtvolnosti a nehybné ztrnulosti protestantismu. Nepochybují, že protestantské odmítnutí katolického pojetí obcování svatých bylo jednou z příčin, že mnozí hledali ke styku s dušemi zemřelých cest, které jsou velmi vzdálené myšlence křesťanské a zabředli do nejrůznějších forem spiritismu.

Sv. Augustin líčí velmi krásně poměr věřících k obyvatelům nebeského Jerusalema, když píše: „Křesťanský lid oslavuje vzpomínku mučedníků náboženskou slavností, aby se povzbudil k následování a aby se přidružil k jejich zásluhám a dosáhl pomoci jejich modliteb, tak totiž, že žádnému mučedníku, nýbrž samému Bohu mučedníků - třebaže k památce mučedníků - stavíme oltáře.“⁹

Úcta a vzývání svatých, jak se děje v katolické Církvi, je výrazem života, proudícího z hlavy do údů a z jednoho údu do druhého. Je to láska, která spojuje Církev vítěznou s Církví bojující. Láska těch, kdo dosáhli cíle a vidí bídu naši, kterou ostatně poznali velmi zblízka sami na sobě, a láska poutníků k těm, kdo mohou pomoci na cestě. Láska blažených nebešťanů k bratřím bloudícím a trpícím je velká, protože je odleskem lásky samého Boha. A láska naše k nim má možnost býti vždy větší a silnější. Síla naší lásky pak určuje hloubku a intenzitu spojení, jaké bude mezi námi a šťastnými obyvateli nebes. Ze života mnohých svatých víme,

⁹ Contra Faust. Manich. XX, 21. - Ostatně je třeba poznamenat, že žádný katolík není povinen k úctě toho neb onoho světce, není vázán prosit o přimluvu svatých - může přímo k Bohu skrze Ježíše Krista. Víra zavazuje pouze k uznání, že je dobré a užitečné ctít svaté a vzývat je, jak praví sněm tridentský, sess. XXV.

že jejich přátelství jak s nebeskými duchy andělskými tak s blaženými nebešťany bylo mnohdy velmi těsné a že plody tohoto přátelství a výsledky jejich styků byly nesmírně bohaté.

2. Neméně radostný je pohled na poměr mezi údy Církve trpící a Církve bojující. Duše v očistci dospěly tam, kde nelze už pracovat, kde nelze už zasluhovat, kde možno jen odčiňovat spáchané zlo. Jsou ponechány samy sobě? Nemají naděje na pomoc těch, s nimiž žily ve svatém přátelství křesťanské lásky a pospolitosti? Je přetrháno pouto mezi nimi a námi, kteří ještě putujeme daleko od Pána?

Nikoliv. Není a nemůže býti marná modlitba Církve všech dob, kterou volali žijící k Pánu a prosili za zemřelé: „Odpočinutí věčné dej jim, Pane, a světlo věčné ať jim svítí!“ Na nejstarších náhrobcích v křesťanských katakombách setkáváme se s prosbou tohoto obsahu, která jen prakticky vykonávala radu Ducha svatého, vyjádřenou ve II. knize Machabejské, XII. 46: „Svatá a spasitelná jest myšlenka modliti se za zemřelé, aby byli zbaveni hříchů.“ Povinnost zdravých a silných údů pečovat o ty, kteří trpí, uskutečňuje se především modlitbou za duše v očistci, jejichž podílem je očišťující bolest a utrpení.

Naše pomoc, poskytovaná zemřelým, je podstatným vztahem, který je mezi Církví trpící a bojující, neboť s jejich strany nelze očekávat nic než vděčnost, jakou projevuje obdarovaný svému dárci. Pokusy XIX. a XX. století dokázat, že duše v očistci mají též možnost se přimlouvati za nás a že se také ve skutečnosti přimlouvají, jsou velmi málo odůvodněny.¹⁰ Jsou theologové, kteří hájí tento názor, v některých krajinách rozšířený mezi lidem.

¹⁰ Ti, kdo hájí domněnku, že duše v očistci se za nás přimlouvají, dovolávají se diecésních sněmů vídeňského z r. 1858 a utrechtského z r. 1865, které připouštějí tuto nauku. Mimo to jistou modlitbu, vzývající duše v očistci, obdařil papež Lev XIII. odpustky. To je vše, co možno říci pro názor, podle něhož duše v očistci se za nás přimlouvají.

Církevní tradice však nezná tohoto učení. Sv. Tomáš, Obecný učitel Církve, shrnuje svůj názor a názor doby v této otázce ve slova: „Ti, kteří jsou v očištcích, ač jsou výše než my pro svou neschopnost hříchu, přece jsou pod námi v trestech, které trpí, a podle toho nejsou v takovém stavu, aby se modlili za nás, nýbrž aby se za ně konaly modlitby.“¹¹

Duše v očištcích nejsou v takovém poměru k Bohu a k nám jako duše blažených nebešťanů. Vzhledem k Bohu duše v očištcích jsou docela v jiném postavení než svatí v nebi, protože nepatří ještě na Boha, a proto nemohou vidět v něm prosby, které jsou k nim snad vysílány. Svatí v nebi zakládají svou přimluvu na lásce, která je spojuje s Bohem, čehož však není v témže stupni u duší v očištcích, neboť jejich spojení s Bohem není ještě dokonalé. O nás nemohou vědět duše v očištcích nic, než co jim Bůh ve své lásce zjeví, nemohly by proto bez zvláštního zjevení Božího vědět, že je někdo prosí.

Zdá se být proto vzývání duší v očištcích věc velmi pochybná, neboť duše, která sama potřebuje pomoci druhých, musila by se jen cítit zahanbená, kdyby ji někdo vzýval o pomoc jako svatou v záležitosti dosažení Boha, jehož ona sama dosud plně nedosáhla.¹² Je to věru divná touha chtít, aby pomáhaly duše v očištcích nám, když nemohou pomoci ani sobě. Má-li pak Církev katolická tak velké množství světců, o jejichž mocné přimluvě mluví věky, bylo by to plýtvání časem a neužitečné jednání, kdybychom místo světců vzývali duše v očištcích, které jsou ve stavu, jenž vyžaduje, abychom se my za ně modlili a nikoliv ony za nás.

Náš styk s dušemi v očištcích na základě modli

¹¹ Theol. Summa, II. II. ot. 83. čl. 11. k 3.

¹² Srov. Soukup, Za hrobem, Praha 1933, str. 39. - Dovolává-li se Bartmann pro opačné mínění nápisů na hrobech, ve kterých se prosí zemřelí o přimluvu u Boha, je třeba říci, že tyto nápisy mají na mysli duše, které jsou již u Boha, a nikoliv duše v očištcích.

teb, které konáme za ně, poskytuje dosti útěchy i jim i nám. Jsme přesvědčeni, že Bůh zjeví duším trpícím v očištných plamenech každý náš dobrý skutek, který mu za ně obětujeme, a každou modlitbu, kterou k němu za ně vysíláme. Ve vidění naší pomoci je pro duše v očištni útěcha a úleva jejich trápení, tak jako pohled na pomoc, kterou někomu podáváme, zvětšuje její cenu v očích obdarovaného. V té chvíli cítí, co to znamená náležet k tajemnému tělu Kristovu, být jeho údem a přijímat ve chvíli bolesti pomoc a útěchu od těch, kdo jsou ochotni ji poskytovat.

3. O vztahu mezi Církví vítěznou a trpící můžeme mít jen dohady, když Písmo svaté mlčí a učitelský úřad Církve se v žádném smyslu nevyjádřil. Domníváme se, a doufám zcela právem, že andělé a svatí v nebi pomáhají svými přímlovami duším v očištni, zvláště když buď ony samy nebo my zde na zemi je o tuto přímlovu prosíme. V liturgických modlitbách, zvláště ve formuláři mše za zemřelé doporučuje Církev duše v očištni přímlovám svatých, „aby Bůh na přímlovu Panny Marie a všech svatých jim popřál dostati se do společenství jejich blaženosti“. Přímlova svatých za duše v očištni neděje se zadostičiněním za ně - svatí už nemohou trpět a proto nemohou zasluhovat a činit zadost za druhé - nýbrž prosbou, kterou mohou předkládat Bohu. Někteří theologové se domnívají, že svatí nemohou přímo napomáhat duším trpícím, nýbrž jen nepřímou, pokud totiž na jejich prosby pohne Bůh žijícími, aby mu podávali svými skutky zadostičinění za duše v očištni. Vzhledem k jistotě přesahuje otázka možnost lidského řešení.

4. K pochopení celé velikosti a krásy tajemného obcování svatých je asi třeba připomenout ještě čtvrtý proud, který prochází údy Církve bojující. Jednota nadpřirozeného života všech, kdo jsou jedno s Kristem, působí sdílení nadpřirozených dober mezi údy jednoho těla. Je to láska, která uskutečňuje a provádí vzájemné sdílení života údů

Církev bojující, a je to zvláště všestranný apoštolát a modlitba jedněch za druhé, v nichž nachází láska svůj výraz. Tak proudí síla Kristovy milosti z jeho srdce do všech údů a vzájemnou láskou údů se rozlévá z jednoho do druhého, aby celé tělo Kristovy Církev bojující rostlo stále k větší dokonalosti a podobě se svou hlavou.

Takové je ve svých základních rysech tajemné obcování svatých, jak mu rozumí katolická Církev. Srovnáme-li to, co nám dává nauka o obcování svatých vzhledem k našemu styku se světem záhrobním, s tím, co slibuje spiritismus, může se to někomu zdát málo. Člověk by rád mnohem více *viděl*, kdežto obcování svatých je pro nás zatím ve sféře *víry*, která je temná a skrývá ve své temnotě velká tajemství. Neslibuje spiritismus mnohem více člověku, jenž usiluje o styk s dušemi, které se rozloučily s tímto světem?

Slib neznamená ještě jeho splnění, a nepatrná věc jistá je mnohem více než množství slibů, které nikdy nebudou splněny, protoženemohou být splněny. Náš styk s dušemi na onom světě, jak nám jej zaručuje obcování svatých, a v tom stupni, jak jej chápe katolická Církev, znamená naprostou jistotu a bezpečnost víry, spočívající na neomylné autoritě zjevujícího Boha, tak jako spiritismus znamená naprostý klam a omyl pověry, vycházející z nezdravé zvědavosti lidského rozumu, podrobeného stálým bludům.

Katolická nauka o styku s dušemi zemřelých na základě obcování svatých je obestřena temnotou víry, o tom není nejmenší pochybnosti, ale tato temnota je proti spiritistickým bludům jasným světlem, které září člověku na jeho cestě k věčnosti a dodává mu odvahy ve chvílích těžkých. Vědomí, že nejsme sami, jistota naší víry v mnohonásobnou pomoc, kterou očekáváme od ostatních údů tajemného těla, k němuž sami patříme, je pro nás útěchou a silou v slzavém údolí, dokud jsme údy

Církve bojující, a bude nám jednou útěchou a silou, bude-li nám projít bolestmi očistcovými.

Zatím se radujeme z toho, že žijeme v úzkém spojení - i když neviditelném tělesným okem - se všemi, kdo náležejí Kristu, ať bojují na zemi, trpí v očistci nebo se těší z vidění Boha ve vlasti nebeské.

Poslední dni světa

Vše, co má začátek, nese v sobě alespoň možnost konce, a každá bytost hmotná má na sobě znamení změny a zániku. Jen Bůh, začátek a konec všeho, sám bez začátku a konce, vznáší se v nekonečné přesažnosti nade vším časným, měnitelným a měnícím se. Sám jsa beze změny ve své nekonečnosti a věčnosti je příčinou všech změn, které dopadají s naprostou nutností na vše, co vyšlo z jeho stvořitelské ruky. Svět nebeských duchů je mu poddán právě tak jako poslední houba na dně mořském a nikdo se nevymkne z jeho všeobsahující moci.

Viditelný vesmír vyšel z jeho stvořitelské ruky jako dílo lásky a milosrdenství, jako dílo moudrého umělce, který svou prací sleduje přesný cíl. V té chvíli, kdy bude dosaženo cíle, stane se umělecké dílo bezúčelným, může zaniknout, ustoupit něčemu novému, co lépe vyhovuje novým potřebám, neboť i nejkrásnější dílo má sloužit. A proto v té chvíli, kdy už není potřeba jeho služby, pozbývá významu a stává se zbytečným, zvláště když mimo to také dlouhou službou zestárlo, zvetšelo, přiblížilo se k rozkladu a rozpadu.

Viditelný vesmír v celé své velikosti a kráse je dílo hmotné a podle věčně platného zákona vše hmotné podléhá rozkladu, všemožným změnám a zániku. Víme, že svět jednou začal, a tato skutečnost je zároveň důkazem jeho konce.

Kdy však přijde tento konec? A jaký bude konec světa?

To jsou otázky, jež napadají člověku, když si uvědomí, že hned na počátku každé hmotné věci musíme myslet na konec. Můžeme na tyto otázky odpovědět? Neproniknutelné tajemství halí začátek i konec Božího stvoření, i když rozum spolu s vírou nám zaručují naprostou jistotu jejich existence. Člověk však přesto touží nahlédnout alespoň poněkud za clonu tajemství konce světa a všeho, co souvisí s posledními dny viditelného vesmíru, a proto se chápe každého slova, jež nalézá ve zjevení, a snaží se proniknout co nejhlouběji jeho obsah.

1. Konec světa.

Přesvědčení, že jednou nastane konec světa, je nejen výsledek křesťanské víry, tolikrát vyjádřené v Písmě svatém, nýbrž i vědeckého badání. Nikdo nepochybuje o pravdivosti slov Kristových: „Nebe a země pominou“ (Mt. V. 18.) a všichni přijímají tvrzení božského Mistra: „O dni však a o hodině neví nikdo, ani andělé nebesí, leč Otec sám.“ (Mt. XXIV. 36.) Právě tak velká je jistota konce světa, jak velká je nejistota, kdy přijde hodina poslední, neboť nám „nepřísluší znáti časy neb chvíle, které Otec ustanovil mocí sobě vlastní“. (Skut. I. 7.)

Je sice pravda, že katolická nauka o konci světa v celém svém rozsahu se zakládá na tvrzeních Písma a je předmětem víry ve svých podstatných závěrech a předmětem theologických úvah v teoriích podřadných, ale i světská věda poskytuje dosti potvrzení k jednotlivým závěrům katolické theologie. Naše země vychládá stále víc a více a je zřejmo, že jednou dospěje tento proces tak daleko, že nebude na zeměkouli život možný. Fysikové dokazují, že podle zákona o zachování energie a přetvořování práce v teplotu rozdělení teploty by tihlo stále více ke konečnému stavu vyrovnaní teploty, které by rozpoutalo molekuly těles a přivedlo celý

vesmír k tomu, že by nebyl nic jiného než spousta mlhoviny, ze které zmizela veškerá krása. To, co by nastalo přirozeným vývojem, může učinit Bůh způsobem mimopřirozeným. Konec světa, jak jej chápe katolické učení, předpokládá zvláštní zásah Boží, a proto přesahuje pouze přirozený vývoj světového dění. Tím však není řečeno, že názory zjevení o konci světa jsou v rozporu s přírodními zákony. Bůh, jenž je pánem zákonů přírody a bude jednou původcem zániku, nebo lépe řečeno přetvoření vesmíru, zná cestu, která odpoví nejlépe i jeho moudrosti, která dává zákony, i jeho spravedlnosti, která trestá.¹

Odpovědi na otázky o konci světa je třeba hledat především ve zjevení. Kristus mluvil nejpodrobněji o konci světa v rozmluvě s apoštoly na hoře Olivetské, když byl tázán, jaká znamení budou předcházet konec světa. (Mt. XXIV.) Jeho řeč je plná symbolů a náznaků a hlavním jejím účelem je hledisko mravní: „Hleďte, ať vás nikdo nesvede.“ Mimo to ve zprávě evangelisty, zachycujícího Kristovu rozpravu, splývá v jednu odpověď na otázku o pádu Jerusalema a o konci světa, takže je velmi těžké rozlišit, co se týká zániku velkolepého chrámu jerusalemského, nad nímž Mistr zaplakal, a co třeba vztahovat na konečný zánik celého vesmíru. Proto mohutná řeč Kristova, plná orientálních obrazů, je velmi nejasná a působí vykladačům nemalé nesnáze. Viditelný svět bude mít svůj konec, ale doba, kdy tento konec nastane, je velmi nejistá. Budou předcházet jistá znamení, která mají upozornit lidstvo na důležitý okamžik. Poslední dny světa budou znamenat pro lidstvo velké vzrušení. Slunce se zatmí a hvězdy budou padati s nebe a nebeská tělesa se budou pohybovat, čili nastane chaos v celém vesmíru. Tu přijde Kristus, věčný Soudce, ve slávě a velebnosti a nastane soud, při němž budou vyjeveny skutky všech, dobrých i zlých. Dobří bu-

¹ Srov. II. díl Věrouky pro laiky (Bůh ve svém díle) hl. I. pozn. 9. str. 17.

dou uvedení do věčné slávy a zlí svržení do věčného trápení. - To je krátce obsah Kristova líčení posledních dnů světa, jak nám je zachoval evangelista.

Dříve však, než nastane konec světa, bude možno pozorovat různá *znamení*. Spojíme-li jednotlivá místa Písma svatého, můžeme mluvit o pěti znameních. Bude to: příchod antikrista, spojený s velkým odpadem věrných křesťanů, návrat proroka Eliáše, všeobecné kázání evangelia, obrácení vyvoleného národa a velké poruchy v přírodě.

O příchodu antikrista na konci světa se zmiňuje často Písmo svaté. Nejobsažnější je text sv. Pavla ve II. listě k Soluňským, kde Apoštol píše: „Nikdo vás nesved' žádným způsobem, neboť (den Páně nenastane), leč prve přijde odpad a objeví se *člověk hříchu, syn záhuby, protivník*, jenž se bude povyšovati proti všemu, co slove Bohem, aneb čemu se vzdává božská pocta. Posadí se dokonce ve chrámě Božím a bude si počínati jako by byl Bohem . . . Tehdy se objeví onen bezbožník, kterého Pán Ježíš zahubí dechem úst svých a zničí jasně příchodu svého. Jeho přítomnost bude podle působnosti satanovy s veškerou mocí a s divy a zázraky lživými . . .“ (II. 3-10.) Podobně mluvil sám Kristus v řeči o konci světa, když pravil: „Povstanou nepraví Kristové a nepraví proroci a budou činiti veliké zázraky a divy, takže by se uvedli v blud, kdyby bylo možno, i vyvolení.“ (Mt. XXIV. 24.)

Z textů Písma nelze s naprostou jistotou ukázat, že třeba brát antikrista jako fysickou osobu. Proto mnozí Otcové a zvláště pozdější theologové chápali antikrista spíše kolektivně nebo jako osobu morální. Sv. Jan psal, napomínaje křesťany k opatrnosti: „Dítky, jest hodina poslední; jak jste slyšeli, že antikrist přijde, tak nyní antikristů mnoho povstalo.“ (I. list, II. 18.) Jiní se domnívají, že slovem antikrist jest vyjádřen duch nevěry, zloby a veškerého odporu, jaký bude kladen proti Církvi Kris-

tové za všech dob, zvláště pak na konci světa.² Srovnáme-li však všechny texty Písma, zdá se spíše, že jde nejen o toto všechno, nýbrž i o skutečnou osobu lidskou, která se postaví na konci světa s největší prudkostí proti Kristovým učedníkům. Antikrist ovládne na čas sám se svými přívrženci mínění světa, svede mnohé, ale jeho království nebude trvat dlouho, neboť „Pán Ježíš ho zahubí dechem úst svých a zničí jasem příchodu svého“. (II. Sol. II. 8.)

Druhé znamení, předcházející konec světa, je příchod Eliáše. U proroka Malachiáše čteme: „Aj, já pošlu vám proroka Eliáše, prve nežli přijde den Hospodinův velký a hrozný, i obrátí srdce otců k synům a srdce synů k otcům jejich.“ (IV. 5, 6.) Národ vyvolený byl roztržěn a rozpoltěn příchodem Mesiáše, jenž byl jedněmi přijat, druhými odmítnut. Na konci světa přijde Eliáš, jenž je spojí opět a přivede k jednotě ve víře v Mesiáše. Jednali se však o skutečnou osobu Eliášovu či snad jen o muže, jenž bude pracovat v jeho duchu, nelze říci, zvláště když víme, jak odpověděl Kristus na otázku apoštolů: „Proč tedy říkají zákoníci, že prve má přijíti Eliáš?“ On odpověděl: „Eliáš přijde sice a napraví všechno, ale pravím vám: Eliáš přišel již a nepoznali ho (totiž Jana Křtitele).“ (Mt. XVII, 10.)

S tímto znamením souvisí jiné, které je dopl-

² Pojem antikrista ve smyslu kolektivním hájí v poslední době zvláště D. Buzy v Dict. de la Bible, Suppl. heslo Antéchrist, 305. „Je pochopitelné,“ praví, „že církevní spisovatelé jsou všeobecně příznivi myšlence antikrista osobního. Bylo by však velmi obtížné hájit, že je v tomto bodě tradice.“ - Buzy uvažuje asi takto: Jestliže jdeme k podstatě věci, je pojem antikrista podřazen pojmu překážky. Je-li překážka rázu kolektivního, antikrist musí být rovněž. Neboť překážka je pouze protivou aktuálního antikrista. Překážka, která tarasí cestu antikristu během věků, předpokládá, že antikrist pokračuje během přeshlého času, což znamená, že se skládá z množství individuí. „Nový zákon, praví Buzy, nepodporuje ideu antikrista osobního. Skripturisticky řečeno není antikrista, jsou leda antikristi, falešní proroci a falešní Mesiáši.“ - Podobně mluví Lemonnyer v Dict. apol. I. 150.

ňuje, totiž obrácení národa izraelského na víru. Osud vyvoleného lidu, jeho bloudění a jeho konečný návrat k Hospodinu předpověděl už prorok Oseáš, když pravil: „Mnoho dní zůstanou synové Izraelovi bez krále a bez knížete, bez oběti a bez oltáře. Poté však obrátí se synové Izraelovi a hledati budou Hospodina, Boha svého, jakož i Davida, krále svého; a s třesením budou objímati Hospodina a dobra jeho za posledních dnů.“ (III. 4-5.) Toto vědomí bylo vždy v národě vyvoleném, a proto svatý Pavel, když lkal nad lidem, z něhož vyšel a jenž houževnatě odpíral přijmout Krista, utěšoval se právě touto důvěrou. Ve vědomí této pevné naděje psal Římanům, aby jim objasnil záhadu vyvoleného národa, jenž odmítl své vyvolení: „Nechci totiž, bratří, abyste neznali toto tajemství, že totiž slepota připadla na Izraele z části, dokud by plnost pohanů nevešla, a tak veškeren Izrael spasen nebyl, jak jest psáno: „Přijde se Sionu Vykupitel a odvrátí bezbožnost od Jakuba.“ (XI. 25.) Těmito svědectvími Pisma o konečném obrácení národa izraelského není řečeno, že všichni jednotlivci se přidají ke Kristu, nýbrž že národ jako celek přestane být odbojným vzhledem ke jménu Kristovu.

Jako *čtvrté* znamení se uvádí všeobecné hlásání evangelia. Plyne to z prorocké řeči Kristovy, v níž popisuje poslední dny světa: „A bude hlásáno toto evangelium o království po celém okrsku zemském na svědectví všem národům; a tehda přijde konec.“ (Mt. XXIV. 14.) Právě-li Kristus, že jeho pravda se dostane do celého světa, nepraví, že bude také všemi přijata. A právě tak netvrdí, že ihned, jakmile bude rozšířeno evangelium po celém světě, přijde konec. Toto znamení je třeba chápat spíše negativně, že totiž nepřijde konec světa, dokud nebude rozšířena zpráva o Kristovu království na celém světě.

Pátým znamením jsou označeny různé poruchy v přírodě, jak o nich mluví Kristus ve své eschatologické řeči. (Mt. XXIV.) „Budou znamení na slun-

ci a na měsíci i na hvězdách a na zemi bude úzkost mezi národy pro nesnáze nad hukotem moře a příbojů, takže lidé budou trnouti od strachu a očekávání těch věcí, které přijdou na veškeren okrsek zemský; neboť moci nebeské se budou pohybovati.“ (Lk. XXI. 25.)

To bude už začátek konce, o jehož existenci jsme přesvědčeni. Určení jeho doby se však vymyká možností lidského poznání.

Jak si máme však představovat konkrétně konec světa? Jde o zničení stvořeného vesmíru, o zánik všeho hmotného? Bude snad znamenat poslední den světa začátek nicoty podobné, jaká byla před stvořením?

Zničiti, to jest odstraniti z řádu bytí, předpokládá moc nemensí než je moc tvůrčí. Jen ten může zničiti, kdo může stvořiti. Nekonečná tvůrčí moc Boží však nenalézá důvodu, proč by ničila, co jednou stvořila. Jestliže jednou zanikne náš svět, bude to důsledek jeho vlastností díla stvořeného a proto časného, a bude to vyplnění požadavku Boží spravedlnosti. Konec světa v podobě, jakou má nyní, neznamená však jeho naprostý zánik, jeho vyřazení z říše bytí.

Čím hlouběji jsme přesvědčeni na základě zjevení a přírodních věd, že nastane jednou konec nynějšího světa, tím větší je naše nejistota ohledně doby a způsobu onoho konce. Určení doby konce světa přesahuje naprosto možnosti lidského poznání, protože závisí pouze na vůli Boží. Až nadejde chvíle, kdy bude dosaženo všech cílů, pro které byl stvořen svět a člověk na něm, přestane mítí smysl další existence světa a nastane jeho konec. Jen Bůh zná tuto chvíli, protože on ji stanovil už tehdy, kdy dal život světu.

O způsobu, jakým skončí tento svět, píše v knihách Nového zákona jedině svatý Petr v III. hlavě II. listu. Jeho prorocká slova, líčící poslední dny světa, jsou však velmi temná a skýtají nejednu ob-

tíž vykladačům. Málokteré místo Písma svatého nabylo během věků tolik rozličných výkladů jako text sv. Petra o konci světa. Tam, kde je málo jistoty a jasnosti, je dána velká možnost lidské obrazivosti a kombinací nejrůznějších dohadů.

Kníže apoštolů upozorňuje věřící na nebezpečí, které se jim staví v cestu se strany různých našeptavačů, popírajících konec světa a druhý příchod Páně. Tito synové světa „zapomínají, že nynější nebesa i země týmž slovem Božím jsou uloženy, pro oheň jsouce uchovány ke dni soudu a záhuby lidí bezbožných . . . Přejde však den Páně jako zloděj a v něm nebesa s velikým hukotem pominou, základy pak žárem se rozpustí a země i díla, která jsou na ní, shoří . . . Nová však nebesa a novou zemí očekáváme podle zaslíbení jeho, ve kterých spravedlnost přebývá“.

Prorocký text sv. Petra obsahuje dvě tvrzení: až přijde konečná katastrofa světa, tajemný oheň zachvátí celý vesmír, nastane rozklad okrsku zemského a z tohoto ohně vyjde svět nový, vesmír nový, nová nebesa a nová země. Podle toho, jak si Otcové a pozdější theologové představovali světovou soustavu, vykládali tento text. Ti, kdo srovnávali konečný požár světový s potopou, kterou chápali ve smyslu absolutní zátopy celého světa, vykládali text o zániku, nebo lépe o přetvoření našeho světa a nebe pouze atmosférického požárem, vyvolaným mocí Boží. Jiní šli dále a řekli, že nebe je třeba brát v širším významu, tedy i nebe hvězdné. V tom případě jde o přetvoření celého vesmíru následkem požáru, který má očistit vše hmotné a zbavit veškeré nedokonalosti. Zdá se, že v tom smyslu mluvil i svatý Pavel, když psal Římanům: „Víme zajisté, že veškero tvorstvo spolu stená a trpí bolest až dosud . . . I tvorstvo bude osvobozeno od poroby porušení . . .“ (Řím. VIII. 21, 22.) Prvotním hříchem padla kletba jistým tajemným způsobem na celý stvořený vesmír, a proto je třeba, aby přišla ona katastrofa konečná, která by dala nový

obraz stvořenému vesmíru. Je vhodné, aby svět, který byl stvořen pro člověka, byl rovněž obnoven, když bude oslaven člověk, praví sv. Tomáš, aby také země, která byla zlořečena po prvním hříchu, byla očištěna a zbavena své kletby. Pak bude odpovídat stav nového světa novému, slavnému stavu člověka a takto obnovený svět, stvořený kdysi pro člověka, bude svou krásou těšit duši blažených nebešťanů a přispívat k jejich věčnému štěstí.

V čem bude spočívat onen oheň a jak bude vyhlížet ona nová země a nové nebe, je věru velmi těžké říci. Proto tolik domněnek, které zůstávají pouhými domněnkami. Byli to právě středověcí scholastici, kteří se pokoušeli vrhnout co nejjasnější světlo na otázku konce světa, ale jejich pokusy nedosáhly velkých úspěchů. Petr Lombardský si představoval konec světa takto: „Když přijde Pán, půjde před ním oheň, kterým se spálí povrch tohoto světa; zanikne nebe a země, nikoliv podle podstaty, nýbrž podle způsobu, který bude změněn; nebe totiž vzdušné, nikoli éterické. Tak vysoko totiž vystoupí oheň při soudu, jak vysoko vystoupily vody při potopě.“³ Lidé zlí, kteří budou ještě živi, budou stráveni ohněm; dobří budou zachráněni tak jako tři mládenci v peci ohnivé. Jestliže však na některých budou poskvrny hříchu, budou očištěni tímto ohněm.“⁴ Vilém Pařížský dokazuje, že koncem světa končí čas. Kdyby pohyby nebes trvaly, trval by i čas, protože pohyb nemůže býti bez času. Podle všeobecného přesvědčení však koncem světa končí také pohyb a proto i čas, který je podmíněn pohybem.⁵ Sv. Bonaventura se domnívá, že světový

³ O výšce vody při potopě čteme v Genesi VII. 19: „Tak se vody na zemi rozmohly, že přikryty byly všechny vysoké hory pod celým nebem.“

⁴ Sent. I. IV. dist. XLVII. - Základní myšlenky Lombardovy, vzaty ostatně ze sv. Augustina, se staly východiskem pro theologické spekulace všech středověkých scholastiků o konci světa.

⁵ De universo, I. II. cap. XII. Opera (Venetiae 1591) p. 622.

požár na konci časů nemůže dostoupit až k hvězdám, protože nebeská tělesa jsou neporušitelná a proto nedotknutelná ohněm. Vychází, jak zřejmo, ze středověkých názorů o povaze nebeských těles. Právě-li se v Písmě, že hvězdy budou padat, vykládá tento fakt o hvězdách, které jsou na nebi vzdušném, a nikoliv o nebeských tělesech, která jsou na nebi hvězdném. Na ony první se vztahuje lidová řeč o čištění hvězd, jakož i slova sv. Petra, nikoliv na tyto.⁶

Sv. Tomáš, syn své doby, jde ve stopách svých předchůdců a doplňuje tu a tam jejich teorie o konci světa. Je zcela vhodné podle něho, aby druhý svět byl očištěn ohněm, tak jako první byl očištěn vodou potopy. Obnovení světa bude odpovídat blaženosti a neporušenosti člověka. Proto přestane také pohyb nebeských těles, jak se domnívali i jiní. Tato nebeská tělesa budou zdokonalena, jasnější bude jejich záře, aby lépe hlásala slávu Boží. Nová země, která vznikne po světovém požáru, bude průsvitná a lesklá jako křišťál. Zvířata a rostliny a všechno, co je porušitelné, nebude existovat v obnoveném světě.⁷ Sv. Tomáše se v hlavních bodech drželi všichni theologové, kteří přišli po něm.

Moderní theologie se těmito otázkami nezabývá, protože jejich řešení jsou pouhé dohady. Ze zjevení víme, že nastane jednou konec dnešního světa, a z katastrofy, která zachvátí celý vesmír, vyjde nový svět. Jak si máme však představovat onen nový svět a jak si představovat i sám konečný světový požár, je ponecháno volným debatám. Starý svět nezanikne, nebude zničen, nýbrž obnoven, zdokonalen a přizpůsoben stavu blažených v nebi. V čem bude však spočívat ono zdokonalení světa, Písmo nepraví.⁸

⁶ In IV. Sent. dist. 47. q. 3.

⁷ Svě názory o těchto otázkách uložil sv. Tomáš v In IV. Sent. dist. 48, q. 2. - Cf. také Th. S. Dop. ot. 91.

⁸ Cf. Tanquerey, Synopsis Theol. dogm., De Deo remuneratore, S 2. n. 87. (Ed. 8. t. II. p. 744.)

II. Zmrtvýchvstání.

S pojmem konce světa souvisí katolický pojem vzkříšení mrtvých. Není pochyby, že tento článek víry náleží k podstatě křesťanského učení. Připomínáme si jej, kdykoliv opakujeme v Apoštolském vyznání víry slova: *věřím v těla vzkříšení*. Jsme si plně vědomi všech obtíží, které může působit myslícímu rozumu obsah tohoto dogmatu, ale právě tak jsme přesvědčeni se svatým Pavlem, že ani Kristus nevstal z mrtvých, jestliže neexistuje vzkříšení mrtvých. A v tom případě by byla marná naše víra. (I. Kor. XV. 13.) Odstranit článek víry o zmrtvýchvstání znamená zničit křesťanství.

Chybí-li člověku nadpřirozená víra, odpoví na řeč o zmrtvýchvstání podobně, jak odpověděli athénští Řekové svatému Pavlu, když jim mluvil o Kristu a vzkříšení mrtvých: Poslechneme tě o tom jindy. Ale i člověku, který je veden nadpřirozenou vírou, mohou snadno přijíti na mysl otázky: Je vzkříšení mrtvých možné a je vůbec nutné? Je možné, aby vstalo z mrtvých tělo, které se proměnilo v jiná těla, smísilo se po svém rozkladu s půdou a přešlo ve svých prvcích do těl rostlin, zvířat a znovu do těl lidských? A i když připustíme možnost zmrtvýchvstání, je nutné, aby tělo bylo vzkříšeno? Což nestačí duši její blaženost u Boha nebo trest v pekle? Vždyť duch je nesmírně více než hmota, duše vyniká nesmírně nad tělo.

Stačí přesvědčiti se o tom, jak mluví zjevení o vzkříšení těl zemřelých a poznat učení katolické Církve v této otázce, aby padly všechny námitky, jejichž příčinou je zde, právě tak jako jinde, neznalost toho, proti čemu se stavějí. Katolická věrouka praví, že všichni lidé vstanou na konci světa mocí Boží s tím tělem, které měli za svého života pozemského. Duše, která se oddělila od těla ve chvíli smrti, nalezne v den vzkříšení opět své tělo, s nímž se spojí, aby i tělo bylo účastno její slávy nebo jejího zatracení. Učení o vzkříšení těl není jen nějaká

theologická domněnka, nýbrž pravda zcela jasně obsažená v pokladu Božího zjevení.

Starý zákon je v nejstarších knihách značně nejasný, jde-li o otázky posmrtného života člověka. Pozdější knihy však obsahují texty velmi jasné o vzkříšení těl zemřelých.

Vzkříšení, jak patrně z celku, bude všeobecné, bude se týkat jak členů vyvoleného národa, tak pohanů, jejich utiskovatelů. Rozdíl bude jen v tom, že dobrým se dostane odměny, zlým trestu, jedni vstanou k věčnému životu, druzí k věčné hanbě. - Neméně krásná a plná naděje jsou slova proroka Isajáše, jenž dodává důvěry ve slavné vzkříšení těm, kdo náležejí Hospodinu:

*„Žiti budou tvoji mrtví,
moji zabiti zase vstanou.
Probudte se a jásejte,
kteří bydlíte v prachu!“* (XXVI. 19.)

Je třeba citovat další texty Starého zákona, plné naděje v nový život po smrti, v němž bude mít podíl i tělo?⁹ Víra ve zmrtvýchvstání byla nejen u židů, nýbrž i u jiných východních národů velmi živá

⁹ Uvádívá se pravidelně pro potvrzení víry ve vzkříšení text knihy Job XIX. 25-27.:

*Vím totiž, že můj Vykupitel živ jest,
a že v poslední den ze země vstanu;
zase budu oblečen svou kůží
a v mém těle uzřím Boha svého.
Patřiti budu na něho já, týž,
a ne jiný, mé oči uvidí ho,
naděje tato je v nitru mém uložena.*

Takový je text vulgáty. Řecký překlad a původní text hebrejský jsou značně odlišné, takže nelze s jistotou tvrdit, jaký je vlastní smysl tohoto místa. „Než ani podle latinského překladu není úplně jasné, že je tu vyslovena naděje na budoucí vzkříšení těla, neboť i jej možno vyložit ve smyslu, že Job očekává od Vykupitele, jímž je Bůh, vysvobození z tělesného utrpení a obnovení ztraceného zdraví.“ (Škrabal, Bibl. slovník, 682.)

a její počátky sahají do značné hloubky. Nepochybujeme o pravdivosti tvrzení velkého znalce náboženských dějin starých národů východních, P. Lagrange, že třeba tuto víru klást alespoň dva tisíce let před Kristem.

Zdá se zcela zbytečné dokazovat existenci učení o všeobecném vzkříšení v knihách Nového zákona, když tato nauka je základním pilířem celé jeho duchovní stavby. V době Kristově byla nauka o vzkříšení těl všeobecně známá a uznávaná; jen židovští racionalisté a náboženští liberálové saduceové ji odmítali. Proto jim praví Kristus, že se mnoho mylí ve svých názorech o posmrtném životě, když neznají Písem ani moci Boží. (Mk. XII. 26.) Kristus velmi často ve svých řečech připomíná vzkříšení mrtvých. Kdo se bude živit jeho eucharistickým tělem, toho vzkřísí v poslední den. (Jan VI. 55.) To bude tehdy, kdy „všichni, kteří jsou v hrobech, uslyší jeho hlas a půjdou ti, kteří činili dobře, na vzkříšení k životu, ti však, kteří zlé páchali, na vzkříšení k soudu.“ (Jan V. 29.)

Taková byla víra prvních křesťanů, taková byla jejich naděje a útěcha, když se jim za věrnost, za množství obětí, jež přinášeli z lásky k Bohu, dostávalo od světa jen pohrdání, odsouzení a meče katanova. Podle listu sv. Pavla k Židům náležela pravda o vzkříšení mrtvých k základním článkům křesťanské výuky. (VI. 1.) Když se vyskytli v Korintě jacísi bludaři, kteří popírali vzkříšení, sv. Pavel věnuje jejich odmítnutí celou XV. hlavu I. listu. Jako Kristus zemřel, i my zemřeme, ale jako on vstal z mrtvých, i my budeme vzkříšeni. Skrze jednoho člověka - Adama - přišla smrt a skrze jednoho člověka - nového Adama, Ježíše Krista - přichází vzkříšení z mrtvých. Neboť jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu budou všichni oživeni. Každý však ve svém řádě; jakožto prvotina Kristus, potom ti, kteří jsou Kristovi, a to při jeho příchodu. Když pak toto porušitelné tělo obleče neporušitelnost a toto smrtelné obleče nesmrtelnost,

tehda se naplní to slovo, které jest psáno: Pohlcena jest smrt ve vítězství. Kde jest, ó smrti, vítězství tvé?

Křesťanská nauka o zmrtvýchvstání předpokládá nutně Boží zjevení, bez něhož bychom nemohli tvrdit s jistotou tuto pravdu. Uvážíme-li však obsah tohoto článku víry, pozorujeme snadno, jak vyhovuje svrchovaným způsobem lidským tužbám a odpovídá přirozenosti člověka. Ničeho se člověk tolik nehrozí jako smrti, před ničím tolik neprchá jako před chvílí, která znamená odloučení duše od těla. Spojení duše s tělem je přirozené, a proto jejich rozdělení je něco nepřirozeného. Je možno si myslet, že by věčně trval tento nepřirozený stav rozloučení dvou prvků, které jen vzájemným spojením tvoří celek lidského jedince? Lidská duše je tak připoutána k svému tělu, jehož je formou, že ani po smrti nemůže ztratit vztah k němu. Touží po svém těle, s nímž tvoří jednotu člověka, a jen vzkříšení těla a opětné jejich spojení může učinit, že duše u Boha je všestranně blažená a duše zavržená všestranně nešťastná.¹⁰ Třebaže je tedy vzkříšení mrtvých na konci světa zázrak Boží moci a zároveň dobroty vůči člověku, můžeme tvrdit, že v jistém smyslu je vzkříšení mrtvých přirozené člověku, pokud dokonale odpovídá skrytým touhám lidské přirozenosti, o nichž mluví sv. Pavel v listě k Římanům (VIII. 10-22.).

Neodporuje však celé učení o zmrtvýchvstání přírodním vědám? Jak si máme konkrétně představovat způsob vzkříšení mrtvých a jak třeba smýšlet o tělech oslavených a zavržených?

Sv. Tomáš věnoval těmto otázkám řadu článků a jeho řešení je tak podrobné a tak důkladné, že pozdější věky nemohly přinésti nic nového, čím by obohatily tento úsek katolické theologie. Shrneme-

¹⁰ Při rovnosti ostatních dokonalejší je stav duše v těle než mimo tělo, protože je částí složeného celku..., praví sv. Tomáš, *Dopl. ot. 75. čl. 1. k 4.*

li krátce výsledky jeho úvah, dostaneme následující obraz.¹¹

Andělský učitel vychází ze základního tvrzení: „Říci, že to není početně týž, který vstane, je bludařské.“¹² Z toho plyne, že tělo, které vstane, bude totožné s tím, co zemřelo, a to nejen v tom smyslu, že bude mít totožné složení, nýbrž bude obsahovat tutéž látku, která jednou propadla rozkladu. Jestliže je tu určitá obtíž vzhledem k tomu, že prvky rozloženého těla lidského přecházejí v jiné složení rostlin, živočichů a také nových lidí, řekneme, že stačí k totožnosti látky lidského těla za života a při vzkříšení, aby alespoň část byla totožná, ostatek doplní všemohoucnost Boží. Během lidského života se vyměnila látka těla třebas i několikrát podle jeho věkové délky, a přece vždy zůstává podstatná část prvotní základní látky, tvořící lidské tělo. Tato prvotní látka nabývá vždy nových změn, přírůstků, zvětšování, ale zničena může být jen Bohem. Ta tvoří podstatu lidského těla. Pravíme-li, že lidské tělo bude vzkříšeno vzhledem k látce takové, jaké bylo za života, máme na mysli alespoň tuto podstatu lidského těla, nehledíce k různým jeho časovým změnám.¹³ Pak můžeme tvrdit, že

¹¹ Nauku Andělského učitele o zmrtvýchvstání je třeba hledat hlavně v jeho výkladu na IV. Sent. dist. 43. a Th. Summē, Dopl. ot. 75. až 81. Dnes, kdy mají mnozí v rukou český překlad Theol. Summy, mohou si snadno doplnit, co zde řečeno s největší stručností. I když řada odpovědí sv. Tomáše nepřesahuje pouhé lidské domněnky, jsou jeho vývody nesmírně zajímavé a dávají nahlédnout velmi hluboko v theologické myšlení středověkého učence.

¹² Citované místo, ot. 79. čl. 2.

¹³ Vyložit věc tak, jak ji vyložil Durandus a Billot, že totiž k totožnosti vzkříšeného těla stačí totožnost duše, pro kterou vytvoří Bůh tělo nové, tělo z prvků specificky totožných s prvky jejího bývalého těla, nyní rozloženého, neodpovídá dobře textům Písma, které mluví o vzkříšení toho těla, které bylo nositelem duše zde na zemi. Je to sice teorie dosti líbivá, ale málo odpovídající theologické tradici katolické. To by znamenalo, že duše by přijala nějaké tělo nové, nově vytvořené, nikoli své, pro něž byla stvořena jako jeho forma. Neměli bychom vlastně práva

vstane z mrtvých týž člověk, který žil, neboť jak jeho duše tak jeho tělo bude totožné s duší a tělem, jež měl za svého pozemského života. Z toho také následuje, že člověk vstane se všemi svými mohutnostmi, zkrátka v celé své lidské dokonalosti i po stránce tělesné. A poněvadž člověk je dokonalý teprve tehdy, když dospěje, vstanou všichni i děti ve věku lidí dospělých.

Tělo člověka oslaveného nebo zatraceného bude dokonalé lidské tělo, i když bude mít jisté vlastnosti, kterými se bude lišit od našeho těla v jeho nynějším stavu. Sv. Tomáš a po něm theologové vypočítávají čtyři vlastnosti oslavených těl šťastných nebešťanů. Je to: *netrpnost, jemnost, čilost a jasnost*. Tyto vlastnosti, které tvoří jakousi výbavu oslavených těl, jsou jistými dispozicemi, danými Bohem, které je činí naprosto podrobenými duši. Jako v tomto životě dokonalost těla je závislá na duši, která je formou těla, tak i po zmrtvýchvstání je třeba hledat dokonalost těla a její stupeň v dokonalosti duše. Oslavená duše bude dokonale vládnout tělu a tělo jí bude dokonale podrobeno. Tato harmonie bude uskutečněna právě pomocí oněch čtyř vlastností oslaveného těla..

Netrpnost způsobí, že tělo bude zbaveno jakékoliv porušitelnosti, měnlivosti, a proto žádné zlo se ho nebude moci dotknout. Tehdy se uskuteční svrchovanou mírou, co předpověděl sv. Jan ve Zjevení: „Setře Bůh všelikou slzu s očí jejich a smrti nebude již; ani zármutku, ani křiku, ani bolesti nebude již, neboť první věci pominuly“ (XXI. 4.). Příčinou této netrpnosti je vláda duše nad tělem a tato absolutní vláda je výsledkem úzkého spojení duše s Bohem, jehož požívá. Odtud dovozuje sv. Tomáš, že u toho, kdo dokonaleji požívá Boha, je také dokonalejším způsobem netrpnost.¹⁴ Ve stavu nevinnosti byl člověk rovněž obdařen touto vlast-

mluvit o zmrtvýchvstání, nýbrž o přijetí nového těla, jak poznamenává sv. Tomáš, ot. 79. čl. 1.

¹⁴ C. m. ot. 82. čl. 2.

ností. Tehdy ji však mohl ztratit a také ji ztratil, protože duše nebyla ještě neodvratně připoutána blaživým patřením k Bohu. Po zmrtvýchvstání je vyloučena tato ztráta, tak jako je nemožné, aby duše ztratila Boha.

Poněvadž blažení budou mít těla v celé jejich dokonalosti, nelze jim upřít vitální činnost jednotlivých smyslů a orgánů, i když tato činnost bude mnohem dokonalejší než naše a i když z ní vyloučíme jakoukoliv změnu v organismu. Sv. Tomáš dokazuje právě z dokonalosti mohutností oslavených těl nejen možnost jejich činnosti, nýbrž i současné činnosti všech, aniž si vzájemně překážejí. Z této činnosti následuje pak potěšení, náležející jednotlivým smyslům, které se však účastní na duchovosti duše, a proto je v naprostém souladu s tím, co chce duše. Odepřít tělu a jeho smyslům toto potěšení znamenalo by odepřít mu odměnu, které si zasloužilo, když bojovalo a trpělo pro Boha zde na zemi jako věrný a poslušný nástroj duše.

Těla zavržených budou sice nesmrtelná a neporušitelná, ale budou nejen schopna utrpení, nýbrž budou také skutečně trpět, aniž vznikne tímto utrpením změna v jejich tělesném organismu. V tom smyslu je život zavržených spíše věčná smrt a den vzkříšení je pro ně dnem druhé smrti, kdy v utrpení duše se počne účastnit i tělo.

Jemnost je druhá vlastnost oslavených těl, kterou se tělo oslavené v té míře účastní duchového bytí duše, kolik lze srovnat se skutečností jeho hmotné stránky. Tělo blažených nepřestává být tělem, i když svou jemností se v mnohém podobá duchu vzhledem k činnosti. Sv. Pavel naznačil tuto vlastnost, když řekl, že „vstane tělo duchovní“ (I. Kor. XV. 44.). Tím nechce Apoštol říci, že tělo přestane být hmotným a stane se duchem. Jeho hmota bude však méně hmotná, než v době jeho pozemské existence. Můžeme tu myslet na vzduch nebo éter, který představuje velmi jemnou hmotu. Tato vlastnost jemnosti neodstraňuje z těla blaže-

ných trojí rozměry a nečiní je prostupnými. Jestliže Kristus po zmrtvýchvstání prošel zavřenými dveřmi, nestalo se to z důvodu jemnosti oslaveného těla, nýbrž zázrakem a mocí jeho božství. Boží štědrost může dáti i jiným oslaveným tělům tuto dokonalost, aby byla rozmnožena jejich sláva. Odtud také plyne, že tělo oslavené je schopno přijímat dotek, i když mu náleží moc zabránit doteku jiného těla neoslaveného. Tato moc plyne z naprosté poddanosti oslaveného těla vůči duši. - Protože u zavržených chybí tato poddanost, nelze jejich tělům připisovat jemnost, nýbrž spíše hrubou smyslnost.

Čilost je další vlastnost oslaveného těla. Tato vlastnost působí, že tělo je zcela poddáno duchu vzhledem k pohybu, tak jako jemností je poddáno tělo duši jako látka tvaru. Čilosti použijí svatí nejen v té chvíli, kdy po zmrtvýchvstání vystoupí na nebesa, nýbrž pravděpodobně i pak se budou pohybovat velmi rychle podle přání duše, kamkoliv budou chtít. Tím ovšem neztratí Boha, protože ho ponesou všude s sebou. Pohyb oslavených těl neděje se však v okamžiku jako pohyb andělů, nýbrž způsobem postupným jako pohyb jiných hmotných bytostí.

Těla zavržených nebudou mít tuto vlastnost. Budou naopak ještě tíživější než byla na zemi a zcela právem můžeme vztahovat na ně, co praví apoštol Juda o zavržených andělech: „K soudu velikého dne uchoval (je) věčnými vazbami pod temností.“ (6)

O jasnosti, která je čtvrtou vlastností oslavených těl, mluví často Písmo svaté. „Skvíti se budou lidé spravedliví a jako jiskry po strnisku poběží,“ čteme v knize Moudrosti (III. 7.). Prostřednictvím tohoto nadpřirozeného daru, jehož se dostane od Boha oslaveným tělům, budou zářit jako slunce. Bezprostřední příčinu této vlastnosti musíme hledat v přímém vlivu, jaký má blažená duše na tělo, z níž proudí přemíra slávy i na samo tělo. Tak bude

možno v oslaveném těle poznat i slávu duše, jako na skle je možno poznat barvu věci, která je uložena ve skleněné nádobě. Velikost jasnosti u jednotlivých těl bude proto odpovídat velikosti slávy, jaké se dostane jejich duši. Na tuto nestejnost myslel Apoštol, když psal Korintským: „Jiný jest lesk slunce, jiný lesk měsíce, a jiný lesk hvězd; ano, hvězda od hvězdy se liší leskem. Tak i vzkříšení mrtvých“ (XII. 41.). Jistý obraz pro tuto jasnost oslavených těl vidí Katechismus sněmu tridentského v případě Mojžíše, jehož tvář zářila tajemným světlem, když sestupoval s hory, na níž rozmlouval s Hospodinem, takže lid se bál k němu se přiblížit.¹⁵ Totéž pozorovali apoštolé při proměnění na hoře Tábor.

Těla zatracenců nebudou zářit, nýbrž budou budít odpor a hrůzu. Písmo svaté nám sice nepraví nic o stavu zavržených těl, ale bude-li krása duše blažených zjevná i na jejich těle, bude se právě tak ošklivost duše zavržených odrážet na jejich těle, aby byla zjevná celému světu v den soudu.

III. Druhý příchod Kristův a poslední soud.

Když se Kristus ve své eschatologické řeči rozhovořil o posledním soudu, v němž bude před celým světem zjevena Boží dobrota a nevděčnost lidstva, rozuměli mu apoštolé, neboť pojem soudu na konci věků nebyl neznámý semitským národům. Nové v pojetí posledního soudu bylo Kristovo prohlášení, že on bude soudcem. Odchází nyní, zavržen národem, který byl vyvolen, aby ho přijal a v něm svou spásu, ale přijde opět. A jeho druhý příchod ve slávě a lesku božství bude znamenat odsouzení všech, kdo ho nepřijali.

Po všech znameních, která budou předcházet poslední dny světa, přijde Kristus po druhé na tento svět, a jeho příchod bude znamenat soud. Tato pravda je tak všeobecná v knihách Nového zákona,

¹⁵ Exod. XXXIV. 29. - Cat. Rom. P. I. cap. XII. n. 13.

že ani na okamžik nelze o ní pochybovat. Nejde jen o výraz touhy apoštolů, kteří lkali nad odchodem svého Mistra. Nejde o pouhou útěchu, kterou se chtěli těšit sami a těšit jiné, když ztratili toho, k němuž přilnuli celou duší. Kristus sám tolikrát slibuje svůj příchod na konci světa, takže pochybovat o pravdivosti jeho slov znamenalo by vinit jej ze lži.¹⁶

Častokrát během své učitelské činnosti se zmiňoval Kristus o svém druhém příchodu na tento svět a pravidelně spojuje myšlenku svého příchodu s myšlenkou posledního soudu. Kdo se bude stydět za něho a za jeho slova, tomu slibuje odmítnutí při posledním soudu: „Za toho se bude stydět Syn člověka, když přijde ve slávě své i Otcevě a svatých andělů“ (Lk. IX. 26.). Když chce Kristus dodat síly svému tvrzení, že všecken pozemský zisk neznamená nic před Bohem, jestliže člověk při tom utrpí škodu na své duši, a když chce zdůraznit potřebu dobrých a záslužných skutků, připomíná opět svůj příchod k soudu v poslední den: „Syn člověka zajisté přijde ve slávě svého Otce s anděly svými a tehda odplatí každému podle jeho skutků“ (Mt. XVI. 27.).

Zvláště však na konci života líčí Kristus svůj druhý příchod s orientální názorností. „Když pak přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, tu posadí se na slavný trůn svůj a shromáždění budou před ním všichni národové. I rozdělí je od sebe jako pastýř odděluje ovce od kozlů a postaví ovce po své pravici, kozly pak po levici. Tehdy král řekne těm, kteří budou po pravici jeho: Pojdte, požehnání Otce mého . . . Potom řekne i těm, kteří budou na levici: Odejděte ode mne, zlořečení, do

¹⁶ Druhý příchod Páně se nazývá řeckým slovem *parusie*, řekli bychom objevení se. V době Kristově byl tímto slovem označován slavný příchod nebo návštěva krále nebo jiné velké osobnosti. Jistě žádný výraz nebyl vhodnější k označení triumfálního příchodu Krista jako soudce ve slávě nebes.

ohně věčného, který je připraven ďáblu a andělům jeho . . .“ (Mt. XXV. 31-41.).

Řeči podobného obsahu měly pochopitelně velký vliv na posluchače, kteří je sledovali s největším napětím. Když pak Kristus dokonal svůj pozemský život a odešel před tváří svých učedníků, těšili se jeho věrní příslibem druhého příchodu, který jim dal. Z jeho úst neslyšeli sice nikdy, jak vzdálená je doba, kdy přijde po druhé, a to ve slávě, aby odměnil své věrné před zraky celého světa. Naopak, řekl tolikrát, že nikdo nezná dne ani hodiny, kterou ustanovil Otec ve své moudré prozřetelnosti. Po čem člověk touží, co by rád měl, co očekává s radostnou nadějí, to vidí ve své obraznosti obyčejně velmi blízko. A učedníci Kristovi milovali svého Mistra. Je možno se divit, že mnozí z nich snili o jeho brzkém příchodu?

Už sv. Pavel musí odpovídat na otázky, kdy přijde Kristus po druhé ve slávě a velebnosti. A jeho slova o druhém příchodu Páně jsou vždy stejná: Nevíme, kdy přijde Kristus. Víme však, že přijde ve chvíli, kdy bude nejméně očekáván, a proto je třeba bdělosti. Křesťané mají být vždy připraveni, neboť jeho příchod bude znamenat soud, a ti, které nalezne nepřipravené, mohou ztratit svou neobe-
zřetností celou věčnost. Soluňské nabádá Apoštol, aby se v této otázce nedali zmásti falešnými učiteli: „Prosím vás však, bratří, v příčině příchodu Pána našeho Ježíše Krista a našeho spojení s ním, abyste se nedali honem pomásti na myslí nebo děsiti ani duchem (prorockým) ani slovem ani listem od nás (prý) poslaným, jako by den Páně (již) nastával . . .“ (II. Sol. II. 1. n.). Neboť dříve, než přijde Pán, musí být splněny předpovědi o znameních, předcházejících jeho příchod, jak ukazuje Apoštol.

Kdykoliv se mu však naskytne příležitost, používá pedagogicky otázky Kristova příchodu k tomu, aby věřící povzbudil ke křesťanské bdělosti a k vážnému pojmání křesťanského života.

Smysl druhého příchodu Páně je zcela jasný: přijde jako soudce všeho lidstva. Tak nám líčí jeho příchod Písmo, tak ostatně prohlásil sám. Soud je tak úzce spojen s jeho druhým příchodem, že je nemožno oddělit tyto dvě scény jediného dramatu. Církev spojuje rovněž Kristův příchod s posledním soudem, když se modlí v Apoštolském vyznání: Přijde soudit živé i mrtvé.

Poslední soud bude obecný a jeho předmětem budou všechny skutky všech lidí. „Neboť my všichni musíme se ukázat před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal, buď dobré nebo zlé“ (II. Kor. V. 10.). A ještě jasněji vyjadřuje Apoštol všeobecnou povinnost dostavit se k poslednímu soudu, když píše ve II. listě Timoteovi, že Ježíš Kristus bude soudit živé i mrtvé. (IV. 1.)

Přichází-li nám snad na mysl otázka, nač po soukromém soudu při smrti každého jednotlivce ještě všeobecný soud, který už vlastně nezmění osud ani šťastných nebešťanů ani zoufalých zatracenců, je třeba, abychom se zamysleli poněkud nad tím, že vedle jednotlivce je tu také společnost, utvořená z jednotlivců. Je tu společnost lidí, zvaná národ, a je tu společnost věřících, zvaná Církev. Hřešit může nejen jedinec, hřešit může také společnost jako celek. A právě tak činit dobré může nejen jedinec, nýbrž i společnost. Ale také trpět může nejen jedinec, nýbrž i společnost, skládající se z jedinců.

Obecný soud má býti veřejné odhalení všeho dobrého, ale také všeho zlého, všech spáchaných křivd a všeho tiše snášeného utrpení všech jedinců jako takových i všech společností, jaké kdy viděl svět. Nejedna spáchaná křivda byla skryta zrakům lidí, a o nejednom dobru nezvěděl nikdy svět. Mělo by to vše zůstat utajeno před vědomím lidstva na věky? Kolik skrytých slzí zná jen Bůh, o kolika bolestech ví jen jeho vševědoucnost! A jsou to snad slzy a jsou to snad bolesti, které zachraňují svět před zhroucením. -

Den soudu, který se ztotožňuje se dnem příchodu Ježíše Krista, bude také nutným zadostiučiněním pro něho. Kristus přijde jako vítěz, triumfátor, aby jeho vítězství nad nepřáteli, nad hříchem a bludem, nad peklem a nade všemi, kdo se mu stavěli na odpor, bylo zjevno celému světu. V tu chvíli poznají a pochopí všichni jeho odpůrci, že jejich boj byl marný. Ztroskotala lež, podlehl blud, na útěk se dal ďábel - a Kristus tu stojí jako ten, jenž se bude věčně těšit ze svého velkolepého vítězství.

Starý zákon přisuzoval soudcovskou moc jedině Bohu a nikdy nepřipustil, že by Mesiáš měl býti soudcem. Jestliže Kristus tvrdí stále, že on bude soudcem živých i mrtvých, až přijde po druhé ve slávě a lesku nebeského dvora, je to předně nová myšlenka pro Izraelity, ale je to také opětne prohlášení jeho božství. A jeho soud bude znamenat definitivní, na věky trvající oddělení spravedlivých od bezbožníků, věrných od zrádců Božích přikázání, aby se jedněm i druhým dostalo odplaty za skutky celého života.

Tolik můžeme říci o způsobu a výsledcích obecného soudu na konci věků.¹⁷ Je to zdánlivě málo. Ale což nám třeba vědět více? Víme-li, že i my budeme mezi souzenými, stačí nám naprosto, co nám zjevení řeklo v této otázce. Víme-li mimo to, že předmětem soudu budou naše skutky, pak je myšlenka na poslední soud pro nás jen výstrahou, abychom pečovali o náležitý soulad mezi životem a zákonem Božím. Neboť jen ten může býti odsouzen, u něhož bude shledána disharmonie mezi vůlí jeho

¹⁷ Otázka místa posledního soudu je naprosto nejistá. Uvádívá se sice text z proroka Joela „Shromáždím všechny národy, svedu je do údolí Josafat a souditi se budu s nimi tu o lid svůj“ (III. 2.), ale není jisto, co se rozumí údolím Josafat. Vykladači Písma vesměs tvrdí, že jde o jméno alegorické, takže údolí toho jména vůbec neexistuje v okolí jerusalemském. (Jehóšáfát = Jahve soudí). Sv. Tomáš se domnívá, že Kristus sestoupí k poslednímu soudu poblíž hory Olivetské, kde vystoupil také na nebesa. (C. m. ot. 88. čl. 4.)

a vůli Boží, mezi jeho činností a odvěkými zákony Božími. Jediný pohled na Boží spravedlnost, která v sobě nese obraz veškerých zákonů, zjeví každému v této chvíli všechnu hříšnost života a odhalí nejskrytější záhyby duše, odchylující se od vůle Boží.

Pak bude slavnostní zakončení celého dramatu lidstva. Sv. Pavel popisuje tuto jedinou a jedinečnou scénu v dějinách lidských i božských takto: „Potom bude konec, když bude odevzdávati (Křistu) království Bohu a Otcí, až zničí veškeré panství a veškerou moc a sílu. Musí totiž kralovati, dokud nepoloží všech nepřátel pod nohy své. Jakožto poslední nepřítel bude zničena smrt... Když pak mu bude poddáno všechno, tu i Syn poddá se tomu, jenž mu poddal všechno, aby byl Bůh všechno ve všem“ (I. Kor. XV. 24.).

Takový bude konec dějin lidstva. Bude to konec slavný, jak slavný byl začátek, když z ničeho vytvořil Bůh život a naplnil jím stvořenou zemi. Bude to návrat k tomu, od něhož vyšlo vše. Nikoliv zánik, nikoliv nirvana indické filosofie, nýbrž život, a to život v nejbohatším pojetí, takže Bůh, pramen života, bude všechno ve všech. - - -

Nuže, takové perspektivy skýtá křesťanství vzhledem k budoucnu, vzhledem k věčnosti. Jestliže požadavky, které klade křesťanský zákon, se zdají mnohdy příliš tíživé, nesmíme zapomenout, že přísliby, které jsou zcela zaručené Boží autoritou, jim nejen odpovídají, nýbrž je velmi přesahují. Je proto třeba, aby se náš pohled upínal stále k onomu dni, který dá zazářit moci a síle Vítěze nad smrtí a nad zlem. V tomto pohledu nalezneme i my sílu a odvahu a naději v blahém očekávání, že budeme náležet k družině toho, jenž se sám poddá tomu, který mu poddal všechno, aby byl *Bůh vše ve všem*.

O B S A H	<i>Úvodem</i>	5
I.	<i>Mysterium smrti</i>	7
II.	<i>Tajemství pekla v katolické nauce</i>	27
III.	<i>Existence a podstata očistce</i>	49
IV.	<i>Nebe, naděje zápasícího o svatost</i>	66
V.	<i>Náš styk se světem záhrobním</i>	82
VI.	<i>Poslední dni světa</i>	100

EDICE KRYSTAL

KNIHOVNA REVUE NA HLUBINU

Svazek 54. Dr. Reginald M. Dacík O. P.,

Věrouky pro laiky svazek VI. Bůh

odplatitel. V úpravě Antonína

Medka vytiskly Lidové závody

tiskařské a nakladatel.

spol. s ruč. obm.

v Olomouci

l. P. 1941



Nihil obstat: Fr. Paulus Škrabal O. P., censor Ordinis.

Imprimatur: P. Mag. Methodius Habáň O. P., Provincialis. Olomucii, die 12. Martii 1941. Reg. fol. 41.

Nihil obstat: P. Aemilianus Soukup O. P., censor ex offio. *Imprimatur:* Dr. Udalr. Karlík, Vicarius generalis. Olomucii, die 17. Martii 1941. Nr. 4108.

Cena 15.-K

Z KNIH

DOMINIKÁNSKÉ

EDICE KRYSTAL

BERNADOT, Eucharistie k nejsv.
Trojici. 5 K.

BRAITO, Sv. Filip Neri. 16.50 K.

SV. BRIGITA, Tajemná slova. 12 K.

COJAZZI, P. G. Frassati. 16 K.

SV. CYPRIÁN, O jednotě Církve.
8 K.

DACÍK, Bůh v duši. 9.50 K.

DACÍK, Bůh a Jeho život. 10.50 K.

DACÍK, Bůh ve svém díle. 11.50 K.

DACÍK, Bůh v Ježíši Kristu. 12 K.

DACÍK, Bůh ve svátostech. 16 K.

DACÍK, Bůh odplatitel. 15 K.

DACÍK, Cesta apoštolské svato-
sti. 9 K.

DACÍK, Školy duch. života. 11.50 K.

Dominikáni, co jsou a co chtějí.
10 K, studující zdarma.

DURYPCH, Utěšitel nejlepší. 5 K.

DURYPCH-EMMERICHOVÁ, Svaté
kněžství. 10 K.

FRACHETO, Životy br. Kazatelů.
8 K.

HEJČL, Týden Ducha svatého. 5 K.

SV. JAN OD KŘÍŽE, Výstup na
horu Karmel. 60 K.

KALISTA, Z legend é. baroka. 7 K.

Listy sv. Kateřiny Sien. 22.50 K.

LESEUROVÁ, V náručí Božím. K
10.50.

MARITAIN, Umění a scholastika.
12 K.

MÜLLER, Mravní svědomí 12 K.

NEWMANN, Náboženství dnešní
doby. 3 K.

PECKA, Cesta k Pravdě. Na obyč.
papíře 14 K, na lepším 18 K.

PINY, Odevzdanost do vůle Boží.
15 K.

PIUS XII., Bojovník pravdy. 5 K.

PUJMAN, Tomismus a dnešní u-
mění. 6 K.

SOLOVJEV, Židovství a křesť. o-
tázka. 6 K.

ŠTECHOVÁ, Duše a svět. 6 K.

ŠVACH, Dary Ducha sv. 12 K.

Překlad Summy SV. TOMÁŠE.
V sešitech 450 K, váz. 550 K.

VESELÝ, Bl. Imelda. 5 K.

ZUNDEL, V hlubinách obětí. 18 K.

**DOMINIKÁNSKÁ
EDICE KRYSTAL**
Olomouc, Bernardinská 14
v y d á v á č a s o p i s y :

NA HLUBINU

Vedoucí náboženská revue česká pro duchovní život, asketiku a mystiku. Ve zvláštní části přináší zprávy z knižního trhu ze svého oboru. Vychází měsíčně mimo červenec a srpen. Předplatné 35 K, studenti 20 K.

VÝHLEDY

Měsíčník české intelligence pro současné otázky náboženské, kulturní, sociální a literární. Vychází 15. každého měsíce mimo červenec a srpen. Předplatné 35 K, studenti 20 K.

VÍTĚZOVÉ

Sbírka životů svatých a velkých osobností katolického života. Každý sešit obsahuje jeden celý životopis. Vychází každý měsíc mimo červenec a srpen. Předplatné 37 K, studenti 20 K. Možno též objednat samostatně jednotlivé sešity po 4 K.

FILOSOFICKÁ REVUE

Rádce intelligence z dnešního zmatku myšlenkového. Vychází čtvrtletně. Předplatné na celý ročník 40 K, studenti 30 K.

RŮŽE DOMINIKÁNSKÁ

Stavovský časopis dominikánských terciářů. Vede čtenáře v duchu sv. Dominika k větší hloubce vnitřního života a seznamuje s činností celého řádu u nás i v cizině. Vychází každý měsíc mimo červenec a srpen. Předplatné 15 K.



Slevy pro odběratele několika časopisů: Kdo odebírá dva časopisy z prvních tří, platí 65 K. Kdo odebírá tři první časopisy, platí jenom 95 K.