

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Bakalářská práce

Martin Roček

Katolicko-protestantský spor o pojmání očistce v 16. století

Dispute over Catholic and Protestant notions of purgatory
in the 16th century

Praha 2016

Vedoucí práce: PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Th.D., Ph.D.

Rád bych co nejsrdečněji poděkoval PhDr. ThLic. Drahomíru Suchánkovi, Th.D., Ph.D. za jeho trpělivost, odborné rady a ochotu v průběhu vedení této bakalářské práce. Dále bych také rád poděkoval Veronice Jägerové za podporu a pomoc s anglickými překlady, s překlady v pozdních nočních hodinách mi také pomohl Kryštof Říha, za což bych mu také rád poděkoval.

Prohlášení:

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

V Praze, dne 23. července 2016

.....

Jméno a příjmení

Abstrakt (česky)

Předkládaná práce se zabývá sporem o pojmání a existenci očistce mezi katolickou církví a protestantskými skupinami na počátku 16. století. Cílem práce je především analyzovat základní rozdíly a důvody, které vedly protestantské teology k odmítnutí této nauky. Vzhledem k rozsahu práce byl kladen důraz především na několik klíčových dokumentů, jimiž protestantští teologové zpochybnili existenci očistce. Pro plné pochopení problémů je první část práce věnována ve stručnosti také vývoji nauky o očistci a podobě této nauky před 16. stoletím, další část prezentuje pohledy protestantského hnutí v Německu a reformních teologů ve švýcarských kantonech. Závěrečná část popisuje především dění Tridentského koncilu na němž se církev zabývala spornými otázkami, které vzešly od protestantských teologů, a definovala podobu nauky o očistci po příštích několik století.

Klíčová slova (česky)

Křesťanství, protestantismus, eschatologie, očistec, reformace, nebe, peklo

Abstract (in English):

Presented work explores dispute over Catholic and Protestant notions of purgatory in the beginning of 16th century. The aim of this work is to analyse differences in perspective on Scripture and reasons which led Protestant theologians to rejection of the doctrine of purgatory. Due to limited space of the work, several key documents were chosen to portray how protestants theologians challenged existence of purgatory. The first part of the text summarizes the development of the idea of purgatory and gives an overview of the perception of purgatory in the 16th century in order to provide basis for better understanding of the topic. The following part introduces different views present in protestant movement in Germany and among Swiss reformed theologians. The last part of this text describes the development of council of Trent where controversial questions raised by protestant theologians were addressed so as to redefine the doctrine of purgatory for the following centuries.

Klíčová slova (anglicky):

Christianity, protestantism, purgatory, eschatology, reformation, heaven, hell

Obsah

1. Úvod.....	8
2. Víra v očistec od počátků křesťanství.....	12
2.1. Doklady o existenci třetího místa na onom světě.....	12
2.2. Otcové nauky o očistci.....	15
2.2.1. Aurelius Augustinus.....	16
2.2.2. Řehoř Veliký.....	18
2.2.3. Beda Ctihodný.....	19
2.3. Potvrzení nauky o očistci.....	20
3. Nauka o očistci v církvi před 16. stoletím.....	24
3.1. Milostivý rok 1300.....	24
3.2. Očistec v lidové kultuře.....	25
3.2.1. Pozemské pokání v očistci sv. Patrika.....	26
3.2.2. Danteho Božská komedie.....	27
3.3. Nauka o očistci potvrzena koncilem ve Ferrare-Florencii.....	29
3.4. Odpuštění trestů za hříchy spáchané v tomto životě.....	31
4. Protestantický pohled na očistec.....	35
4.1. Ospravedlnění skrze víru samu.....	36
4.2. 95 tezí Martina Luthera.....	37
4.3. Disputace v Lipsku.....	41
4.4. Očistec v Augšpurském vyznání.....	44
5. Jasně odmítnutí nauky o očistci reformátory.....	47
5.1. 67 Článků víry Huldrycha Zwingliho.....	48
5.2. Očistec v Institucích Jana Kalvína.....	51

5.3.	Kalvínova odpověď na dopis Ženevanům.....	53
6.	Tridentský koncil	56
6.1.	Náboženský dialog v Řezně	58
6.2.	Tridentský koncil, zasedání první a druhé.....	59
6.3.	Závěrečná fáze Tridentského koncilu	62
6.4.	Očistec po Tridentském koncilu.....	66
7.	Závěr	67
8.	Seznam použitých pramenů a literatury	72
8.1.	Odborné monografie.....	72
8.2.	Odborné články	74
8.3.	Prameny.....	75

1. Úvod

Nauka o očistci prošla během středověku procesem formování a stala se středem úvah řady teologů, kteří ji připojili jako důležitou součást nauky církve o pokání a odpuštění. Jelikož ovšem existence očistce jako místa na onom světě podstatnou měrou závisela na interpretaci několika pasáží obsažených v Písmu a učení několika církevních otců zůstávala sporným bodem nejen mezi řeckou a římskou církví. Nicméně katolická církev nauku o očistci stvrdila již ve 13. století na druhém lyonském koncilu a využila tohoto místa k tomu, aby apelovala na hříšníky skrze exempla a různé další příběhy. Během 13. a zejména 14. století církev využila očistec také k tomu, aby na něj navázala systém odpustků, jenž se v pozdějších dobách stal významným finančním zdrojem. Koncem 15. a zejména 16. století byl římský pontifik zapojen do politických záležitostí více, než těch duchovních a církev byla považována za zkorumpovanou, což vedlo k přesvědčení o nutnosti reformovat církev. S čímž souvisel také zrod několika reformních hnutí, která pod vlivem humanistických myšlenek začala rozvíjet úvahy nad ospravedlněním a možností člověka, jako individua, dosáhnout ospravedlnění před zrakem Božím. Odpovědi na tuto otázku byly v církvi 16. století obvykle nejasné, a tak se mezi protestantskými hnutími objevila snaha předložit svou vlastní interpretaci. Právě snaha dojít odpovědi v otázce odpuštění a také reakce na praktiky církve vedly protestanty také k vymezení svých postojů k nauce o očistci.

Cílem této práce je zejména analýza sporu o existenci očistce a jeho pojetí mezi katolickou církví a protestanty. Důraz je kladen především na několik klíčových dokumentů, jimiž protestantská hnutí zpochybnila a následně zamítla tuto nauku. Práce se snaží také nastínit základní důvody, proč protestantská hnutí nepřijala nauku o očistci za svou a jak se vypořádala s jednou z důležitých otázek víry, a to nauce o ospravedlnění.

Vzhledem k rozsahu práce nebylo možné provést podrobnou analýzu všech teologických argumentů a textů, které byly protestanty vytvořeny k polemice či odmítnutí očistce, z toho důvodu je práce soustředěna především na několik klíčových textů a událostí, jež ovlivnily vývoj učení v katolické církvi.

Pro plné pochopení problémů a otázek, jež provázely nauku o očistci na počátku 16. století, je nutné mít alespoň základní přehled o historickém vývoji tohoto učení, proto je první kapitola věnována především představení základních teologických textů, z nichž nauka o očistci vychází a následně také myšlenkám raných církevních teologů, kteří formulovali představy o pokání a ospravedlnění. Učení těchto teologů posléze vedlo k formulování doktríny o očistci, jež byla schválena druhým Lyonským koncilem, kterým tato kapitola končí.

Následující část se snaží popsat podobu očistce, kterou církve na počátku 16. století zastávala a která se stala terčem protestantské kritiky. Důležitým bodem je v tomto případě již rok 1300, kdy papež Bonifác VIII. vydal vůbec první úplné odpustky všem poutníkům cestujícím do Říma a vztáhl je také na duše zemřelých. Neméně podstatnou roli hrála také víra lidu, kterou se práce snaží představit na dvou odlišných výkladech očistce a pokání. První je zaměřen především na pozemské pokání, které je úzce spojeno s očistcem sv. Patrika, jenž ve svém příběhu popsal budoucí poutní místo v Irsku. Druhý pohled prezentuje Danteho Božská Komédie, která na dlouhou dobu ovlivnila to, jak byl očistec chápán a zobrazován. Představen je také dialog řecké a římské církve na koncilu ve Ferrare, který byl posledním koncilem věnujícím se tomuto tématu před Tridentem. Opomenuty nejsou ani odpustky jejichž význam a napojení na očistec je vysvětleno v závěru této kapitoly.

Německému protestantskému hnutí je věnována třetí část, ve které je na několika zásadních momentech představen vývoj názorů hlavních představitelů o nauce o očistci. V první části této kapitoly je ovšem nejprve představen pohled na ospravedlnění, jenž měl také zásadní vliv na to, jakým způsobem protestanti na nauku o očistci nahlíželi. Patrně nejdůležitějším momentem bylo vydání Lutherových 95 tezí, které kromě kritiky odpustků obsahuje také otázky spojené s očistcem, na něž Luther našel odpovědi během disputace s Johannesem Eckem v Lipsku, proto se jí tato práce věnuje také a nakonec je uvedeno Augšpurské vyznání, které spolu s *Apologií* Philippa Melanchthona představuje závěrečnou fázi smýšlení německých protestantů o očistci resp. jeho alternativě ve spasení skrze víru samu.

Čtvrtá kapitola se představuje především reformačnímu hnutí ve švýcarských kantonech, které se s naukou o očistci vypořádalo mnohem explicitněji a rychleji, než německé protestantské hnutí. Huldrych Zwingli tuto církevní nauku odmítl již v roce 1523 ve svých 67 článcích, kterým je věnována první podkapitola. Větší část této kapitoly je zaměřena na Jana Kalvína, který se problematikou očistce a výkladu sporných pasáží písma věnoval ve svém díle *Instituce* a následně také v polemice o pokání v dopise pro kardinála Sadoleta.

Závěrečná část je zaměřena především na Tridentský koncil, který se s nově vzniklými otázkami víry musel vypořádat. Kapitola popisuje také potíže, které svolání tohoto koncilu předcházely, jež vyústily v navázání nových náboženských dialogů, který vyvrcholil sněmem v Řezně, a jejichž selhání donutilo papeže Pavla III. svolat nový koncil do Tridentu na rok 1545. Právě Tridentský koncil udělal těmto otázkám víry za dost na základě toho, že znovu formuloval nauku o ospravedlnění a v závěrečné fázi také dekret o očistci a odpustcích.

Ačkoliv je očistec poměrně populárním tématem, existuje jen velmi malé množství textů, které by toto téma zkoumaly na přelomu 15. a 16. století, v současné době také neexistuje žádné pojednání, které by se věnovalo kontroverzním debatám nad tímto tématem během 15. a 16. století. Jedním z důvodů bude patrně skutečnost, že očistec byl okrajovým tématem těchto kontroverzí, a to i přesto, že s nimi úzce souvisel. Vývoj očistce během středověku mapuje v nejucelenější formě kniha Jacquese Le Goffa, *Zrození Očistce*, která je do dnešní doby považována za základní literaturu k této problematice, i přestože se na ni snesla řada kritiky. Sekundárních zdrojů k očistci raného novověku je o poznání méně, z českých autorů se tématu věnuje především Tomáš Malý, ovšem jeho texty jsou zaměřené na století následující po Tridentském koncilu. Z německých autorů je důležité zmínit zejména Christine Göttler a Susanne Wegmann, ovšem jejich práce jsou zaměřené především na ikonografii, proto jsem byl nucen čerpat převážně z prací anglických autorů, kteří se věnují tomuto tématu také po historicko-teologické otázce. Hlavním zdrojem se mi stala kniha Jerryho Wallse, *Purgatory: The Logic of Total Transformation*, ve které sleduje očistec od počátků až do současnosti, dalším autorem jež stojí za zmínění je Diana W. Pasulka,

kteřá ve své knize *Heaven can Wait: Purgatory in Catholic Devotional and Popular Culture* popisuje problematiku očiřtce jako poutního místa v Irsku. Některá témata, jako třeba dění během Lipské disputace zůstala do dnešní doby patrně téměř neprobádána, a proto jsem byl nucen nahlédnout také do korespondence spojené s Martinem Lutherem.

Právě korespondence Martina Luthera s Jiřím Burkhardem a dopisy Johanna Ecka jsou cenným zdrojem informací k rozhovorům, jež proběhly během Lipské disputace, stejně tak jsou nápomocné pohledy některých zúčastněných, jejichž dopisy dokreslují obraz dění během rozhovorů. Neméně důležitým zdrojem je 95 tezí Martina Luthera, jimiž dnešní historikové datují počátek reformace, a které představují první pohled tohoto teologa na nauku o očiřtci. Podobnou důležitost pro reformaci ve Švýcarsku jako Lutherovy teze pro Německo má 67 článků Huldrycha Zwingliho, který se v nich poměrně jasně vymezil proti nauce o očiřtci. Myšlenky Jana Kalvína lze sledovat zejména v jeho *Institucích učení křesťanského náboženství*, jež několikrát zrevidoval a znovu vydal, v této práci nahlížím do prvního vydání z roku 1536 a následně také druhého z roku 1541. Svůj postoj vyjádřil Kalvín také v dopise Sadoletovi, který byl reakcí na dopis Ženevanům kardinála Sadoleta. Katolická církev své postoje k nauce o očiřtci nejjasněji prezentovala právě během koncilů, což je také důvod, proč jsem nahlédl do zápisů druhého Lyonského a následně také Tridentského koncilu, oba koncily byly klíčovými pro vývoj nauky o očiřtci. Obě strany sporu velmi často citovaly z Písma, pro tyto účely jsem zvolil ekumenický překlad Bible.

2. Víra v očistec od počátků křesťanství

Je velmi těžké přesně datovat období vzniku učení o očistci, paralely podobné těm křesťanským lze najít u mnoha dalších kultur a i mezi těmito kulturami panuje značná diverzita. Zůstává tedy otázkou, do jaké míry se křesťanství při popisu prvků očistce – temnota, oheň, muka a zkoušky – mohlo inspirovat u jiných kultur. S jistotou lze říci, že na prvotní podobu posmrtného života měly zásadní vliv židovské spisy pocházející z období mezi 2. stoletím před Kristem a 3. stoletím po Kristu.¹ Většina z těchto textů nebyla přijata do kánonu mezi autentické doklady učení a víry, a staly se tak texty apokryfními. Mnohé z nich přijala do kánonu až třetí Kartaginská synoda v roce 397 a znovu se k této problematice vyjádřil až Tridentský koncil v letech 1545–1563. Současní badatelé, jak píše Walls, uvádějí mnohem větší výběr před-křesťanských pohledů na posmrtnou existenci, ale často jen s cílem upozornit na to, že křesťanský pohled není unikátní a jedná se tak o konstrukt člověka.²

Jedním z prvních textů je apokalypsa Pavlova, která byla napsána ve 3. století v Egyptě a měla patrně vliv na učení Aurelia Augustina a další středověké teology vycházející z jeho nauky. Nejdůležitější texty při dokládání existence očistce nacházela církev v Novém Zákoně, nicméně i Starý Zákon obsahuje několik textů, jež víru v očistec mohou podporovat. Debata na téma, zdali Bible skutečně zmínky o očistci obsahuje, nakonec vedla nejen k rozporům uvnitř církve samotné, ale stala se také jedním z hlavních bodů sporu katolické církve a protestantských skupin v 16. století. Zásadní roli při definování nauky o očistci ovšem hráli otcové církve, kteří počínaje Tertuliánem a jeho výkladem příběhu o Lazarovi rozproudili úvahy nad dalšími místy onoho světa.

2.1. Doklady o existenci třetího místa na onom světě

Patrně nejstarším textem, který mohl mít vliv na formování nauky o očistci, byla Apokalypsa Pavlova, jež byla napsána v řečtině během 3. století v Egyptě a do dnešní doby se zachovalo mnoho verzí, mimo 8 latinských také arménská, koptická, řecká,

¹ Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 41.

² Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha]. New York: Oxford University Press, 2012, loc. 219-241.

staroslověnská a syrská. Ve středověku byla nejčastěji prepisována verze čtvrtá, avšak pro očištec je mnohem důležitější verze pátá, která jako první rozlišuje mezi horním a dolním peklem. Toto rozlišení přijal Aurelius Augustinus, od něj jej převzal Řehoř Veliký a mezi 6. – 12. stoletím sehrálo klíčovou roli v lokalizování očištee nad peklo. Pavel v apokalypse popisuje, že se ocitá v pekle vyšším a spatřuje duše těch, kteří čekají na Boží slitování, a následně velice barvitě popisuje různé druhy trestů, kterými prochází hříšníci, jejichž víra v Boha nebyla dostatečná.³ Text se stal ve středověku jedním z neúspěšnějších vyobrazení onoho světa a definoval dočasné peklo, jehož místo pak mohl ve 12. století převzít. Zároveň také upozornil na potřebu zmírnit tresty na onom světě.⁴

V samotném Písmu lze najít pasáže vztahující se k nauce o očištee již ve Starém zákoně, jedná se o texty v části Druhé knihy Makabejské a knize proroka Malachiáše, která je také poslední knihou ze série malých proroků. V Malachiášově knize se píše: „*Kdo však snese den jeho příchodu? Kdo obstojí, až se on ukáže? Bude jako oheň taviče, jako louh těch, kdo bělí plátno. Tavič usedne a pročistí stříbro, pročistí syny Léviho a přetaví je jako zlato a stříbro. I budou patřit Hospodinu a spravedlivě přinášet obětní dary.*“⁵ Je to tedy Hospodin, kdo při svém příchodu napraví a očistí ohněm.⁶ Pasáž z apokryfní Druhé knihy Makabejských je ve středověku citována mnohem častěji, lze se s ní setkat od Augustina až po Tomáše Akvinského.⁷ Text pojednává o vojácích Judy Makabejského, kteří padli v bojích. Když se zbylá část vojska osmého dne vydala posbírat těla padlých, zjistila, že u sebe mrtví měli amulety, které židovská víra nedovoluje, „*Nato uspořádal ve vojsku sbírku a poslal do Jeruzaléma dva tisíce drachem, aby byly přineseny oběti za padlé. Bylo to krásné a šlechtné jednání, vždyť Juda přitom myslil na vzkříšení. Kdyby nebyl přesvědčen, že padlí vstanou, bylo by zbytečné a marné modlit se za mrtvé.*“⁸ Interpretace Druhé knihy Makabejských je velmi náročná a neshodují se na ní ani mnozí odborníci nebo exegeti. Nicméně, zůstává skutečností, že Juda

³ Apokalypsa Pavlova, zejména 30–40.

⁴ Le Goff, Jacques. *Zrození očištee*, s. 47–49.

⁵ Mal 3, 2–3.

⁶ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 253.

⁷ Le Goff, Jacques. *Zrození očištee*, s. 52.

⁸ 2Mak 12, 43–44. Celá pasáž citovaná pro podporu účinnosti modliteb za mrtvé je potom 2Mak 12, 41–45.

Makabejský a jeho následovníci věřili, že hříchy mohou být odpuštěny i v posmrtném životě a modlitby k tomu mohou aktivně napomoci.

Nový zákon obsahuje několik dalších textů podporujících nauku o očistci, ovšem podle některých teologů se nejedná o texty přímo podporující doktrínu. Velmi důležitá pasáž je v Matoušově evangeliu, protože vychází přímo z úst Krista: „*Proto vám pravím, že každý hřích i rouhání bude lidem odpuštěno, ale rouhání proti Duchu svatému nebude odpuštěno. I tomu, kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude odpuštěno; ale kdo by řekl slovo proti Duchu svatému, tomu nebude odpuštěno v tomto věku ani v budoucím.*“⁹ Text může posloužit jako důkaz toho, že alespoň některé hříchy mohou být odpuštěny i po smrti nebo v nadcházejícím věku, podobnou myšlenku podporuje i druhý úryvek z Matoušova evangelia¹⁰, kde Kristus praví při svém kázání na hoře: „*Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žalárníkovi, a byl bys uvržen do vězení. Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře.*“¹¹ Druhé evangelium je Lukášovo, ve kterém je obsažen příběh chudého Lazara a boháče. Jednoho dne zemře chudý Lazar i boháč, jemuž Lazar lehával před domem. Boháč se na onom světě ocitá v pekle a sužuje jej obrovská žízeň, prosí proto Abrahama o slitování, a aby za ním poslal Lazara, který by mu pomohl utišit žízeň, Abraham mu však odpovídá: „*Synu, vzpomeň si, že se ti dostalo všeho dobrého už za tvého života, a Lazarovi naopak všeho zlého. Nyní on se tu raduje, a ty trpíš. A nad to vše jest mezi námi a vámi velická propast, takže nikdo – i kdyby chtěl – nemůže přejít odtud k vám ani překročit od vás k nám.*“¹² Text je důležitý, protože upřesňuje geografii onoho světa, ve kterém popisuje peklo a místo spravedlivých, lůno Abrahámovo.¹³ Hannenberg ještě upozorňuje na jednu část Lukášova evangelia: „*Dále, Ježíš slibuje zločinci na kříži, že budou s Ježíšem v ráji, což může naznačovat přímou cestu do nebe, bez potřeby zastavit se v očistci.*“¹⁴

⁹ Mat 12, 31–32.

¹⁰ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 259–283.

¹¹ Mat 5, 25–26.

¹² Luk 16, 19–26. Pro podporu nauky o očistci se nejčastěji cituje pouze Luk 16, 25–26.

¹³ Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s. 53.

¹⁴ „*Further, Jesus' promise to the criminal on the cross that he would be with Jesus in paradise would seem to indicate a direct passage to heaven, without the need for a purgatorial stopover.*“ Hannenberg, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha]. Livermore: WingSpan Press, 2008, loc. 109.

Klíčovým textem pro výklad nauky o očistci je Pavlův První list Korintským, který byl při zrodu očistce komentován patrně nejčastěji. Přichází totiž se základní myšlenkou, že povaha člověka může ovlivnit jeho osud na onom světě, protože hříchy jsou vyrovnávány tresty a zásluhy odměnami, konečný osud člověka tak záleží na zkoušce, která proběhne na onom světě.¹⁵ „Podle milosti Boží, která mi byla dána, jako rozumný stavitel jsem položil základ a druhý na něm staví. Každý ať dává pozor, jak na něm staví. Nikdo totiž nemůže položit jiný základ než ten, který už je položen, a to je Ježíš Kristus. Zda někdo na tomto základu staví ze zlata, stříbra, drahého kamení, či ze dřeva, trávy, slámy – dílo každého vyjde najevo. Ukáže je onen den, neboť se zjeví v ohni; a oheň vyzkouší, jaké je dílo každého člověka. Když jeho dílo vydrží, dostane odměnu. Když mu dílo shoří, utrpí škodu; sám bude sice zachráněn, ale projde ohněm.“¹⁶ Nechybí ani oheň, který je pro očistec základní součástí. Raní teologové se přeli o to, jakého charakteru je tento oheň, zdali má blíže k ohni pekelnému nebo ohni posledního soudu.¹⁷

2.2. Otcové nauky o očistci

Významnou roli sehrál latinsky píšící Kartaginec, Tertulián, který v úvaze nad příběhem o Lazarovi¹⁸ pojednává, že některé duše mohou čekat v tzv. *refrigeriu*¹⁹, jež sehrálo v pozdějších obdobích zásadní roli při formování budoucího očistce. Tuto myšlenku Tertulián upřesňuje ve svém díle *Adversus Marcionem*, kde popisuje i to, že někteří lidé mohou zlepšit své podmínky před posledním soudem. *Refrigerium* je také elementární součástí *Vidění Perpetuy*, jež je nejstarším textem, v němž se nachází místo podobné očistci. Vidění Perpetuy bylo sepsáno patrně kolem roku 203 poblíž Kartága, když byla na smrt vydána skupina křesťanů. Perpetua, jedna z přítomných, měla sen, ve kterém viděla svého zemřelého bratra v místě, jež nebylo podobné peklu ani ráji. Chlapec byl v temném místě, žízňivý a špinavý, chtěl se napít ze studny, jež byla plná vody, ale nemohl. Perpetua se proto po probuzení začala za svého bratra modlit, až se ji jednoho dne bratr, Dinokrates, opět zjevil a ač byl na tomtéž místě, byl

¹⁵ Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s. 54.

¹⁶ 1Kor 3, 10–15.

¹⁷ Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s. 54 – 55.

¹⁸ Lk 16, 19–31.

¹⁹ *Refrigerium* neboli místo občerstvením bylo jedním z dalších míst, kde mohli mrtví čekat na dobu Posledního soudu a Vzkříšení.

mnohem šťastnější, čistější a studna z které se předtím chtěl napít, byla mnohem nižší a chlapec tak dosáhl na vodu.²⁰

Cyprian z Kartága našel učení o spáse pro slabší věřící ve slovech Kristových v Matoušově evangeliu²¹, když se snažil vypořádat s věřícími, kteří se z obav před perzekucemi a umučení vzdávali víry v Krista. Jeho názor je velmi blízký nauce o očistci. Dalšími otci očistce byli teologové řeckého původu, ač řecká církev nauku o tomto místě posléze nikdy zcela nepřijala. Těmito teology byli Klement Alexandrijský a Origenés.²² Důležitější z této dvojice je Origenés, učil o rozdělení lidí na tři skupiny: dobří, které čeká nebe, ač mohou být vinní menších hříchů a hříšníky smrtelné, které čeká jen peklo. Mimo těchto dvou skupin nastínil možnou existenci skupiny třetí, které umožnil projít očištnými ohni. Očistu zatím ovšem staví až těsně před poslední soud a nepředpokládá, že by mohl existovat hříšník tak nenapravitelný, aby nemohl být napraven, čímž v podstatě umožňuje i spasení Satana. Ačkoliv je tedy Origénova myšlenka značně heretická, vyjádřil tím poměrně přesně myšlenku posmrtné očisty. Z jeho *Komentářů k Levitiku* je také patrné rozlišení mezi smrtelnými – těžkými - a lehkými hříchy.²³

2.2.1. Aurelius Augustinus

Patrně nejvlivnější osobností v dějinách utváření učení očistce byl Aurelius Augustinus, neboť mnohé z jeho myšlenek nakonec napomohly ke vzniku doktríny o očistci. Do roku 413 se problematice posmrtného života příliš nevěnoval, k určitému zlomu došlo až po sepsání *Vyznání*, v nichž mimo jiné potvrdil účinnost přímlov za mrtvé, modlitbou, kterou napsal po smrti své matky Moniky. Po roce 413 jeho zájem o život po smrti stoupá, v jedné kritice zastáncům Origéna²⁴, konstatuje, že jsou to velmi nebezpečné myšlenky, protože by mohlo dojít ke zvolnění mravů a bylo by potřeba vynaložit neúměrné úsilí k tomu, aby se tato nepravda vyvrátila.²⁵ Nikdo

²⁰ Vidění Perpetuy, část 7 a 8. Dostupné online:

<http://legacy.fordham.edu/halsall/source/perpetua.asp>.

²¹ Mat 5, 26.

²² Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 327–333.

²³ Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s.54–55.

²⁴ Jedná se o Origénovu heretickou myšlenku: „že neexistuje hříšník, tak zlý, tak zatvrdělý, tak ve své podstatě nenapravitelný, aby se nemohl nakonec úplně očistit od svých hříchů a dostat do ráje.“

²⁵ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 349.

by se podle Augustina neměl přestat ve svém životě zlepšovat, mysle si, že vydrží bolestivá muka po smrti, protože jak píše v komentáři k 38 žalmu: „*Ačkoliiv někteří budou spaseni pomocí ohně, tento oheň bude mnohem horší, než cokoliv, co mohl člověk pocítit v tomto životě...*“²⁶

Augustin ve snaze definovat peklo stanovil také čtyři skupin hříčů a hříšníků. První jsou bezbožní, kteří putují ihned do pekla. Mučedníci, světci a spravedliví putují ihned do ráje, a to i přesto, že se mohli dopustit lehkých hříčů. Mezi tyto dvě skupiny vřadil ještě skupinu ne zcela špatných, kteří sice putují do pekla, ale modlitby živých mohou zmírnit tresty, jež je tam čekají. Nakonec stanovuje skupinu ne zcela dobrých, která je pro očistec pravděpodobně nejdůležitější, tuto skupinu lidí čeká na onom světě očistný oheň, skrze který mohou dosáhnout odpuštění spáchaných hříčů. Rozlišení těchto čtyř skupin mělo klíčový vliv na vznik doktríny, bylo ovšem potřeba, aby se ne zcela dobří sloučili s ne zcela špatnými v jedinou skupinu. Augustín je také jedním z prvních, kdo demonstroval spojení pokání a „očisty“.²⁷

Geografii onoho světa načrtává v dopise Dardanovi (417), ve kterém rozlišuje mezi místem odpočinku a trápení s odvoláním se na příběh o Lazarovi a zároveň přemítá nad tím, že nemůže říci, zdali by mělo být lůno Abrahámovo označeno jako „ráj“ nebo umístěno do podzemí, ale protože v Písmu se o podsvětí nemluví v dobrém smyslu, je toho názoru, že se jedná spíše o místo, kde byl umístěn Adam předtím, než spáchal svůj hřích.²⁸ Augustin také posunul čas „očisty“ od Posledního soudu do období mezi smrtí a vzkříšením, měl dokonce sklon posunout jej až na zem, neboť ho k tomu vedla myšlenka, že hlavní formou „očisty“ jsou „strasti“ pozemského života.²⁹ Neméně důležité je, že definoval podstatné pojmy pro zrození očištěnce, totiž adjektiva *purgatorius*, *temporarius* nebo *temporalis* a *transitorius*. Používal také fráze *poenae purgatoriae* (očistné tresty) a *poenae temporariae* (dočasné tresty).³⁰

²⁶ Komentář k Žalmu 38 od Aurelia Augustina, dostupné online: <http://www.newadvent.org/fathers/1801038.htm>.

²⁷ Le Goff, Jacques. *Zrození očištěnce*, s. 78–84.

²⁸ Teske, Roland J. *Letters 156-210*. New York: New City Press, 2001, s. 233-234.

²⁹ Le Goff, Jacques. *Zrození očištěnce*, s. 79–84.

³⁰ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 337.

Význam Augustina tak spočívá nejen v určení času očisty mezi smrtí a vzkříšením, ale také definováním trojího aspektu očistného ohně. Očistný oheň totiž očistí jen malý počet lehkých hříšníků, bude nesmírně bolestivý a nebude mít daleko od jakéhosi dočasného pekla. Augustin se tak stává jedním z iniciátorů infernalizace očistce.

2.2.2. Řehoř Veliký

Byl proti své vůli povolán z kláštera na papežský stolec v době, kdy se rozpadala Římská říše a černá smrt decimovala byzantský svět, Střední východ, severní Afriku a dostávala se i do Evropy; tyto skutečnosti nahrávaly jeho představě o blížícím se konci světa. Jeho přesvědčení vedlo ke snaze zachránit co možná největší počet hříšníků, proto v *Moralia in Job* upřesňuje geografii onoho světa, kterou rozšiřuje o dolní a horní peklo, které je nazýváno Limb otců³¹ a ve 13. stoletím se stalo jedním ze ztvrzujících dokladů o existenci očistce.³²

Ve svých *Rozmluvách* nabízí velké množství drobných příběhů, které formují žánr záhrobních vidění. Skrze tyto příběhy umožnil nahlédnout postavám do světa posmrtného pobytu duší a podpořil existenci třetího místa na onom světě, které ovšem konkrétně nepopisoval a omezil se pouze na zápach jako vyjádření míry utrpení. Zřejmě nejdůležitějším příběhem té doby byl příběh o „smrti krále Theodorika, který byl Ariánským heretikem“.³³ Příběh mu vypověděl Julián, jehož příbuzný byl v čase krále Theodorika na Sicílii a právě se vracel do Itálie. Jeho loď zakotvila u Liparských ostrovů, kde vyhledal tamějšího poustevníka, aby vyslechl jeho modlitby. Poustevník se jej zeptal: „Zdalipak víš, že král Theodorik zemřel?“, Juliánův příbuzný tomu nemohl uvěřit, a tak poustevník dodal: „zemřel včera, byl zutý a odpásán, s rukama svázanýma přiveden papežem Janem, patricijem Symmanchou a vržen do vulkánu“. Když se příbuzný navrátil do Itálie, zjistil, že král skutečně zemřel a tak se mu zdálo v pořádku, že byl těmi, které pronásledoval svržen do ohně.³⁴ Právě na příběhu krále Theodorika lze

³¹ Místo, kde čekaly postavy ze starého zákona na to, až je Ježíš vyvede, lze vidět určitý posun od Augustina, který přemýšlel nad tím, že Ježíš přeci nesestoupil jen do části podsvětí, viz dopis Dardanovi.

³² Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s. 94.

³³ Moravová, Magdalena a Nodl, Martin. *Ráj, peklo a očištec ve středověkých viděních*. Praha: Argo, 2011, s. 10.

³⁴ Řehoř Veliký, *Rozmluvy*, kniha 4, kapitola 30.

Dostupné online: http://www.tertullian.org/fathers/gregory_04_dialogues_book4.htm#41.

doložit politické využití onoho světa. Možnost vyhrožovat laickému panovníkovi tresty na onom světě, dávala mocnou zbraň do rukou církve.³⁵ Příběhy psané na podporu očištění se staly populární zejména ve 13. století.

Řehoř pokračoval v tradici Augustina a kladl důraz na hříchy malé, lehké a nejmenší, které zároveň pojmenoval. Očištění ohněm posunul zřetelně do času mezi smrtí a vzkříšením, nezahrnul do ní na rozdíl od Augustina pozemské strasti. Nicméně, pokání za hříchy klade na tuto zemi, nejčastěji na místa, kde se hříšné konání odehrálo.³⁶ Chápe také požadavky věřících a předkládá autentická svědectví z úst svědků a snaží se definovat místo posmrtných trestů. Důležitý je v Řehořových textech důraz na poslední soud, skrze který projdou již jen dvě kategorie: vyvolení a zavržení.³⁷

2.2.3. Beda Ctihodný

Posledním z významných zakladatelů nauky o očištění je Beda Ctihodný. Jeho největším přínosem jsou velice barvitá vyprávění, jimiž přispěl k vypracování geografie onoho světa. Ve svých *Homiliích* zdůrazňuje, jak je důležité pro mrtvé utrpení a výslovně hovoří o očištném ohni. Jeho vyprávění jsou cílená na napravení hříšníků tím, že popisují utrpení onoho světa, ačkoliv tedy jsou podobná exemplům, oproti Řehořovým textům nejsou tolik didaktická.³⁸ Několik takových příběhů lze nalézt v Bedově *Církevních dějinách národa Anglů*, zejména z vidění Karla Tlustého je jasně patrná potřeba místa odlišného peklu.

Ovšem největším přínosem Bedy Ctihodného pro nauku o očištění byla reakce na vznikající herezi, jež si osvojovala Origénovy myšlenky o spasení všech duší. Beda proti těmto myšlenkám formuloval podobu očištění tak, jako by se jednalo o skutečné místo a přitom zachoval ducha Origénovy myšlenky, což jeho učení pravděpodobně udělalo tolik populárním. Svou formulací tohoto učení totiž umožnil víru ve své spasení mnohem většímu okruhu věřících a zejména pak těm, kteří ač spáchali hříchy,

³⁵ Le Goff, Jacques. *Zrození očištění*, s. 100.

³⁶ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 381.

³⁷ Le Goff, Jacques. *Zrození očištění*, s. 99.

³⁸ Tamtéž, s. 106–115.

ale podíleli se na svátostech a jsou ochotni pokání, byť by k němu došlo na smrtelné posteli.³⁹

2.3. Potvrzení nauky o očistci

Tři následující století po Řehoři Velikém svou pozornost katolická církev směřovala mimo debatu o očistci. Jedním z témat byl spor o *filioque*⁴⁰, který v roce 1054 vyústil vzájemnou exkomunikací papeže a císaře a rozdělením církve na církve západní a východní. Rozdělení církví mělo zásadní vliv na vývoj očistcové doktríny, protože se stala výhradně západní záležitostí.⁴¹ Ještě před tím, se však ve francouzském Cluny odehrála důležitá událost, jejíž rozšíření po celé Evropě umožnilo položit pevné základy pro prosazení učení o očistci. Onou událostí byl svátek dnes lidově známý jako dušičky, nebo také Památka všech věrných zemřelých, v tento den se lidé modlili za zemřelé, v kláštorech byly skládány mše a chudým byly dávány almužny, to vše proto, aby se urychlilo vysvobození zemřelých z očistných ohňů.⁴² Svátek byl jednou ze součástí clunyjské reformy, která měla za cíl vymanit církve z moci feudalit a rozšířit je i mezi laické obyvatelstvo, které se o ni tak začalo mnohem více zajímat.⁴³

Než mohlo dojít k definitivnímu prosazení očistce, bylo potřeba ještě několik základních věcí. Místo občerstvení, *refrigerium*, muselo zaniknout a eventuálně s ním také lůno Abrahámovo, aby jejich místo mohl převzít očistec. Nutné bylo také zjednodušení původního rozdělení na čtyři skupiny, které zavedl Aurelius Augustinus, na pouhé tři. Tímto problémem se zabýval mnich a učitel práva a teologie na boloňské univerzitě, Gratianus, který ve svém *Dekretu* sloučil skupinu ne zcela dobrých a ne zcela špatných. Ačkoliv se tedy jedná o spis právního charakteru, měl vliv také na teologický aspekt této otázky.⁴⁴ Cesta k očistci se tak stala otevřenou a od 12. století je již možné bezpečně hovořit o existenci očistce. Petr Comestor totiž

³⁹ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 392.

⁴⁰ Tato formulace se týká především vycházení Ducha Svatého, podle původního nicejsko-konstantinopolského vyznání víry Duch Svatý vychází z Otce, ale v rámci boje proti arianismu se začalo učit, že Duch Svatý vychází nejen z Otce, ale i ze Syna.

⁴¹ Hannenberg, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha], loc. 223.

⁴² Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 400.

⁴³ Cross, George. The Mediaeval Catholic Doctrine of the Future Life in: *The Biblical World* 3 (1912), č. 39, s. 188–190.

⁴⁴ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 415.

v jednom z kázání popisuje obraz: „První fází je smrt, oddělení duše od těla, druhou cestu očistcem, třetí vstup do ráje...“⁴⁵, který doplňuje některými biblickými texty, zejména Pavlovým Prvním listem Korintským (3, 10-15). Není to jediná zmínka, která potvrzuje existenci očistce jako místa, Petr Comestor se o očistci zmiňuje také v traktátu *O svátostech*, který vznikl v rozmezí let 1165-1170.⁴⁶

V okamžiku, kdy se podařilo usadit tyto základní koncepty, mohla doktrína o očistci zapustit své kořeny v myslích křesťanů i do celé západní části katolického světa. Tento děj lze sledovat hned na několika zdrojích, zaprvé se učení o očistci dostalo do kázání a také textů učenců. Le Goff⁴⁷ zde jmenuje Petra Cantora jako důležitého zakladatele scholastiky a jednoho z prvních, kteří integrovali očistec v podobě, která je známa z pozdějších období. Druhým a mnohem důležitějším zdrojem jsou vize lidí, kteří očistec údajně navštívili a následně se z něj vrátili, aby mohli žít zbožnějším životem. Příběhy měly posloužit především jako morální ponaučení tzv. exempla, ale také jako obrana proti skeptické kritice, protože působily důvěryhodně díky osobité zkušenosti. Příběhy bylo zároveň možné oslovit mnohem širší vrstvu obyvatelstva, než by se povedlo pouze teologickými argumenty, nejznámějším a patrně také ve středověku nejpopulárnějším příběhem je *očistec sv. Patrika*.⁴⁸

Pokud bylo 12. století charakteristické jako éra formování, potom bychom 13. století mohli označit jako období organizace a systematizace. Očistec se mezi těmito dvěma stoletími setkal s odporem některých teologů, kteří pro něj nenašli oporu v Písmu, a také protože lidová kultura obohatila očistec o různé druhy trestů a démonů. Bylo proto zapotřebí očistec racionalizovat a oklestit od výmyslů lidové kultury, o to se nejvýznamněji zasadil Albert Veliký⁴⁹, kterému se podařilo sloučit lidovými popisy očistce s racionálními akademickými argumenty. Jeho pojetí doktríny, které z ní nedělá sbírku příběhů vyprávěných vizionáři ani produkt intelektuálních argumentů,

⁴⁵ Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s. 154.

⁴⁶ Tamtéž, s. 153–155.

⁴⁷ Tamtéž, s. 163–165.

⁴⁸ Marshall, Luise. Purgatory in the Medieval Imagination: The Earliest Images. In: Hamburger, Jeffrey F. *Imagination, Books & Community in Medieval Europe*. Melbourne, Vic.: Macmillan Art Publishing, 2009, s. 213.

⁴⁹ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 509.

ji tak dodalo určitou váhu. Alexandr z Halesu přispěl k určitému ovládní očiště kněžími, když schopnost odpouštět přirovnal k „moci klíčů“, „což je moc odpustit hříchy, jež dal Kristus Petrovi a skrze něj je předávána všem kněžím, aplikující se na všechny hříšníky v očiště.“⁵⁰ Alexandr tímto stanovuje cenu přímluvných modliteb za duše v očiště, čímž otevírá spojení očiště s jedním z nejméně slavných aspektů a to systému odpustků.⁵¹

Čtvrtý Lateránský koncil v roce 1215 ustanovuje pro všechny dospělé věřící povinnost alespoň jednou ročně navštívit zpověď.⁵² Tímto ustanovením církev otevřela očiště také těm hříšníkům, jejichž hříchy nebyly odpuštěny. Koncepti odpustitelných hříchů formuloval již Tertulián a po něm i Augustin, ale běžně užívanou součástí výkladu se stala až ve 12. století.⁵³ Na sklonku svého života Innocenc IV. poslal kardinálovi Odovi ze Châteauroux, jež byl papežským zástupcem v Konstantinopoli, dopis, ve kterém definoval podobu očiště. Doufal, že východní církev jej bez obtíží přijme. Popis byl totiž velice skromný, existenci onoho místa dokazoval několika biblickým texty, které se k tomuto účelu využívaly po staletí. Nejkontroverznější částí jeho dopisu je pokus o to, aby řecká církev odsouhlasila slovo očiště (*purgatorium*) jako místo na onom světě.⁵⁴

Milníkem v dějinách očiště se stal druhý koncil v Lyonu (1274), který svolal Řehoř X. s dvěma hlavními cíli: obrana Svaté země a sjednocení s ortodoxní církví. Papež na koncilu slibuje všem obráncům Svaté země úplné odpustky, které jim mají zaručit odpuštění všech hříchů, což v pozdější době rozproudí debatu o papežské moci nad dušemi v očiště.⁵⁵ Dojde také k uzavření církevní unie, která spíše než jednotu církvi zajistila pevné místo očiště v západním učení. 1. listopadu 1274 totiž koncil přiložil, po mírných úpravách, dodatek ke konstituci *Cum sacrosancta*.⁵⁶ Jednalo se o dopis,

⁵⁰ „...that is, the power to pardon sins given by Christ to Peter, and through him to all priests, applies to those in purgatory.“ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 517.

⁵¹ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 527.

⁵² IV. Lateránský koncil, kánon 21. O každoroční zpovědi knězi, každoročnímu svatému přijímání, každoročnímu doznání. Dostupné online: <http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum12-2.htm>

⁵³ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 431

⁵⁴ Le Goff, Jacques. *Zrození očiště*, s. 273.

⁵⁵ Hannenberg, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha], loc. 356–376.

⁵⁶ Le Goff, Jacques. *Zrození očiště*, s. 275.

který původně formuloval papež Klement IV. v dopise Michaelu VIII. a jehož podobu posléze převzal Řehoř X., který jej poslal Michaelu VIII. V dopise sice není zmínka o očistci jako místě, ale popisuje proces očištění duší skrze očištné tresty a zároveň se v něm lze také dočíst, že ke zmírnění tohoto utrpení mohou napomoci almužny, mše a modlitby.⁵⁷

Ustanovení očistce doprovázelo i mnoho úvah o jeho umístění a jako prostřední místo přirozeně osciloval mezi nebem a peklem. Někteří teologové argumentovali, že kvůli mukám, bolestem a hrůzám, které se v něm nacházejí, musí být blíže pecku. Byla to také především snaha vyděsit a napravit hříšníky ještě za jejich života na tomto světě. Našli se však i tací, kteří v očistci viděli místo naděje s dobrými anděly, kteří pomáhají splatit hříšný dluh, takže jej stavěli blíže k nebi. Koncem 13. století a během století následujících nakonec zvítězila infernalizovaná podoba očistce, která byla velmi těžko rozeznatelná od pekla samotného. Děsivý obraz očistce sliboval bolesti mnohem větší, než jaké mohlo hříšné tělo zažít na této zemi, což vedlo k většímu prodeji odpustků. Mnoho lidí bylo ochotno zaplatit téměř jakoukoliv částku za to, aby se vyhnulo, nebo alespoň zmírnilo svá muka v očistci.⁵⁸

⁵⁷ II. Lyonský koncil, zasedání VI. dodatek 856: "*(De sorte defunctorum) Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu cathartheriis, sicut nobis frater Iohannes (Parastron O. F. M.) explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.*" Dostupné online: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/dvo.htm#bof>

⁵⁸ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 568–577.

3. Nauka o očistci v církvi před 16. stoletím

Od konce 13. století se učení o očistci rozšiřovalo do západního křesťanského světa, proměňoval se pohled na pokání i umístění onoho „třetího“ místa, teologové ovlivnění Aristotelem očistec přemístili ze světa pozemského do spirituálního a ve snaze poskytnout obyčejným lidem určitou jistotu, na něj rozšířili pravomoci církve. Církev této příležitosti využila k tomu, aby na očistec od 13. století postupně navazovala rozsáhlý systém odpustků, který podléhal kritice některých teologů již ve 13. století. První odpustky vytvořil Hugo ze Saint-Cher na představě pokladu zásluh od Krista, panny Marie a světců a byly dostupné církvi k rozdělení pouze za určitých podmínek.⁵⁹

Učení o očistci také proniklo do lidové kultury, od 14. století začínají vznikat obrazy a ilustrace zobrazující toto „třetí“ místo. Obyčejní lidé ještě ve století 14. a 15. vyhledávali pozemský očistec, o kterém se vypráví v příběhu sv. Patrika a na druhé straně vznikalo dílo Danta Allighieriho, který byl při psaní svého díla ovlivněn teologií 13. století, a tak v podstatě podává představu očistce, který přetrval až do Tridentského koncilu.

Nicméně i přes značné rozšíření tohoto učení stále existovaly skupiny, které jej nepřijímaly, byly to zejména heretické skupiny valdenských nebo katarů. Vedle toho také neexistovala názorová jednotnost o učení s východní církví, která ač připouštěla možnost očištění duše a souhlasila s účinností přímluv za zemřelé, tak očistec jako místo na onom světě pro ni neexistoval.

3.1. Milostivý rok 1300

14. století začalo velmi symbolickou událostí pro učení o očistci. Papež Bonifác VIII. vyhlásil 22. února roku 1300 milostivý rok, na jehož oslavu sezval všechny křesťany do Říma. K odůvodnění mu posloužil odkaz na třetí knihu Mojžíšovu, kde se praví: *„Padesátý rok pak posvěťte a vyhlaste v zemi svobodu všem jejím obyvatelům. To bude vaše léto milosti: vrátíte se každý ke svému vlastnictví, každý se vrátíte ke své rodině. Tento padesátý rok pro vás bude létem milosti: nebudete sít, ani sklízet, co samo vyrostlo, a na své netknuté*

⁵⁹ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 527.

*vinici nebudete pořádat vinobraní.*⁶⁰ Nově ovšem papež rozhodl o tom, že bude každých 100 let vyhlášen jubilejní rok, rok na smíření s Kristem a všemi lidmi.⁶¹ Teologové této příležitosti využili k tomu, aby milostivé roky zapojili do svých úvah o pokání a odpuštění. Isidor Sevillský tak ve svých *Etymologiích* označil tento Svatý rok jako období prominutí hříchů, nicméně někteří z iniciátorů této události šli ještě dále a jubileum označovali za počátek nových věků.⁶²

Papež udělil všem poutníkům, přicházejícím do Říma, a také těm, kteří cestu chtěli vykonat a nemohli, plné omilostnění (*plenissima venia peccatorum*). Bylo to vůbec poprvé, kdy se toto privilegium, do té doby udělované pouze křížákům, rozšířilo i na obyčejný lid. Bonifác VIII. nezapomněl ani na duše zemřelých, na které se odpustky vztahovaly také.⁶³

Na Vánoce roku 1300, měly být všem, kteří toto omilostnění obdrželi, odpuštěny tresty za hříchy, které je čekaly v očistci. Tímto konáním papež demonstroval přesvědčení ve svou moc, kterou mu dříve pouze jako teorii definoval Bonnaventura z Bagnoregia nebo Tomáš Akvinský. Papež tak vydáním odpustků fakticky korunoval úspěch, který mělo učení o očistci ve 13. století.

3.2. Očistec v lidové kultuře

Katolická církev se snažila utvářet podobu očistce od samých počátků na základech laické instinktivnosti, kterou zároveň sama skrze toto učení ovlivňovala. Příběhy líčící toto místo na onom světě se mezi laickým lidem objevují již od 12. století, ať už formou *exempel* nebo různých vidění. Patrně nejznámějším příběhem je *očistec sv. Patrika*, který měl zásadní vliv na geografické umístění očistce a dlouho dobu tak ovlivňoval chápání pozemského pokání. Vedle toho na počátku 14. století během svého vyhnanství v Ravenně napsal svoji nejznámější báseň Dante Alighieri, která přináší nejucelenější ukázkou toho, jak byl očistec vnímán a mnohdy politicky využíván během těchto století.

⁶⁰ Lv 25, 10–11.

⁶¹ Drška, Václav a Suchánek, Drahomír. *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013, s. 313.

⁶² Le Goff, Jacques. *Zrození očistce*, s. 316–317.

⁶³ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 578.

Téma očistce proniklo s koncem 13. století také do vizuálního umění, které se naplno rozvinulo až ve století 14., často ovlivněné právě Dantovými popisy. Patrně nejstarší dochovanou ilustraci tohoto místa lze nalézt v *Breviary d'Amor*, který vytvořil mnich Metfre Ermengau mezi léty 1288 – 1292⁶⁴. V tomto breviáři se očištěc ještě nachází jako druhé místo mezi čtyřmi pekly, na prvním místě je Limbus otců a na třetím Limbus dětí, který je následován peklem zatracených.

3.2.1. Pozemské pokání v očištcí sv. Patrika

Místo nedaleko jezera Lough Derg bylo vyhledáváno poutníky již od 12. století, podle příběhu se tu měl zjevit sv. Patrikovi v roce 445 Kristus a ukázat mu jeskyni, v níž je vstup do pekla a očistce.⁶⁵ Podle textů z 12. století se nezdá, že by nejednoznačná podoba tohoto místa byla problémem pro teology, až když během 13. a 14. století začala ovlivňovat teologii aristotelovská filozofie, došlo k oddělení očistce od jakékoliv spojitosti s pozemským místem. Nicméně popularita tohoto místa neklesala ani během 14. století.⁶⁶

Příkladem může být skutečnost, že v roce 1370 jistý italský mnich, Don Giovanni, který v mládí velice zhřešil, se dožadoval u svého opata v klášteře povolení vycestovat do kláštera poblíž Lough Derg, aby mohl navštívit očištěc. Doufal, že mu pokání na tomto místě umožní vypořádat se s vlastním emočním utrpením. Opat mu pouf nepovolil, a tak se mnich rozhodl obrátit se svou žádostí na Kateřinu Sienskou. Rozmluva těchto dvou ukazuje dva rozdílné pohledy na pokání, které vedle sebe po celé 14. století koexistovaly. První předpokládá možnost pozemského pokání, skrze něž lze dojít k odpuštění hříchů, kdežto druhé je úzce spojeno s posmrtným utrpením v očištcí, které mohou ulehčit přímluvy živých skrze modlitby a skutky milosrdenství.⁶⁷

V této době se stále ještě věřilo, že pozemské pokání je velmi efektivní, čemuž napomáhalo šíření příběhů o mrtvých, kteří se vraceli do svých těl, aby mohli učinit

⁶⁴ Marshall, Luise. *Purgatory in the Medieval Imagination: The Earliest Images*, s. 213-216.

⁶⁵ Moravová, Magdalena a Nodl, Martin. *Ráj, peklo a očištěc ve středověkých viděních*, s. 24–25.

⁶⁶ Pasulka, Diana W. *Heaven can Wait: Purgatory in Catholic Devotional and Popular Culture*. New York: Oxford University Press, 2014. s. 31–33.

⁶⁷ Scudder, Vida D. *Saint Catherine of Siena as Seen in Her Letters*. London: J.M. Dent & Sons, Ltd, 1911, s. 264–266.

pozemské pokání nebo obdržet prominutí trestů za své hříchy, čímž se vyhnuli posmrtnému utrpení. Tyto příběhy o revenantech, kteří se vraceli z posmrtného světa mezi živé, aby požadovali nebo vykonali pozemské pokání a následně se poklidně vrátili do světa zemřelých, podtrhují středověké propojení mezi pozemským pokáním a posmrtným osudem.⁶⁸ Celá tato vlna příběhů byla pravděpodobně stvořena k tomu, aby naléhala na hříšníky, kteří své pokání odkládali, že musí být provedeno ještě v tomto životě, protože v posmrtném již nebude možnost.⁶⁹

Proměna chápání pokání na konci středověku a stále větší vliv scholastického učení nakonec zamítly představu, že by Bůh povolil duším opustit očištěc za jiných okolností, než aby varovaly hříšníka mezi živými. To také přineslo alespoň dočasný konec existence tohoto poutního místa v Logh Derg, v roce 1497 totiž papež Alexandr VI. rozhodl o jeho uzavření, respektive zničení.⁷⁰

3.2.2. Danteho Božská komedie

Druhým velkým příkladem toho, jak se vnímání očištěce proměňovalo ve 14. století, je zpěv v Danteho *Božské Komedii*, kterou sepsal mezi léty 1320 a 1321 během svého vyhnanství v Ravenně. Základy teologického myšlení získal patrně díky účasti ve sporech mezi dominikány a františkány ve Florencii, a tak jeho představu o očištěci zásadním způsobem ovlivnil výklad učení Bonaventury z Bagnoregia a Tomáše Akvinského.⁷¹ I přestože je Danteho očištěc umístěn na jižní polokouli, je pravděpodobné, že měl znalosti o očištěci v Irsku, protože se jednalo o nejznámější poutní místo v této zemi.⁷²

V prvním zpěvu *Božské Komedie* Dante prochází se svým průvodcem skrze peklo, v němž potkává i duši papeže Bonifáce VIII., jenž zde pyká za svou snahu uzurpovat

⁶⁸ Zaleski, Carol G. St. Patrick's Purgatory: Pilgrimage Motifs in a Medieval Otherworld Vision. In: *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), č. 4, s. 480-481.

⁶⁹ Pasulka, Diana W. *Heaven can Wait: Purgatory in Catholic Devotional and Popular Culture*, s. 61-63.

⁷⁰ *Annals of Ulster*, 1497. „*The cave of the Purgatory of Patrick on Loch-ghearg-derg, co. Don. was broken this year by the Guardian of Dun-na-Gall and by the representatives of the bishop in the deanery of Loch-Erne, by authorization of the Pope, about the feast of Patrick of this year; it being understood by everyone in general from the History of the Knight and other old Books that this was not the Purgatory Patrick got from God, although they were, everyone, visiting it.*“ Dostupné online: <http://www.ucc.ie/celt/online/T100001A>.

⁷¹ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 592.

⁷² Pasulka, Diana W. *Heaven can Wait: Purgatory in Catholic Devotional and Popular Culture*, s. 31.

si světskou moc. Z pekla směřuje cesta k úpatí hory očištěnce, jež obklopuje neproniknutelný oceán. Před samotným vstupem do očištěnce Dante popisuje místo, které je pro jeho dílo specifické, jedná se o místo takzvaného před-očištěnce, kde duše čekají na to, až budou moci vstoupit do očištěnce samotného. V před-očištěnci se Dante setkává s přítelem Casellou, který mu o místě vypráví a nezapomene zmínit ani milostivé léto roku 1300, kdy masové vydání odpustků otevřelo mnohým čekajícím bránu do očištěnce.⁷³

Podoba očištěnce v Danteho textu v mnohém připomíná peklo, je rozdělen na sedm částí a v každé z nich dochází k trestání jednoho ze sedmi smrtelných hříchů. Tato skutečnost odporuje učení teologů, protože ač se jedná o očištěnce skutečný, Dante do něj zasadil očištění hříchů nejtěžších. Lze říci, že Dante vidí v očištěnci dočasnou obdobu pekla, kde se pyká za tytéž hřichy, ale působená muka odpovídají závažnosti spáchaných hříchů, nikoliv jak tomu je v pekle, kde jsou bez ohledu na vážnost muka největší.⁷⁴ Dante rozestavil hřichy na očištěncové hoře hierarchicky, dle dobového smýšlení o závažnosti hříchů, nejnižší tedy hřichy vůči bližnímu a nad nimi hřichy tělesné. Duše na této hoře mohou pokračovat pouze v před, nikoliv nazpět.⁷⁵ Nezapomíná ani na očištěncový oheň, který byl ztotožňován s očištěncovým trestem. Hned v prvních verších upadá do tísnivého spánku a popisuje oheň ve svém snu, v ohni také trpí chlípní na sedmé a poslední římské očištěncové hory.⁷⁶

Danteho očištěnce odpovídá popisům 13. století, které jej přestávaly vnímat jako součást pekla a začínaly ho umísťovat blíže k ráji. I přestože popis očištěnce v leccém připomíná peklo, je zřejmé, že se jedná o místo naděje a očištění, po celém očištěnci totiž zní modlitby a zpěv, které sice scholastikové do svých textů o liturgii nezahrnuli, ale Dante se přesto rozhodl je popsat a právě onen obraz modlících se duší se stal nejčastěji používaným středověkými umělci k tomu, aby očištěnce odlišili od pekla.⁷⁷

⁷³ Le Goff, Jacques. *Zrození očištěnce*, s. 330–333.

⁷⁴ Tamtéž, s. 329.

⁷⁵ Hannenberg, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha], loc. 319–325.

⁷⁶ Le Goff, Jacques. *Zrození očištěnce*, s. 333–335.

⁷⁷ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 596. a také Le Goff, Jacques. *Zrození očištěnce*, s. 333–341.

3.3. Nauka o očistci potvrzena koncilem ve Ferrare-Florencii

Několik dní před svou smrtí, 23. června 1431, svolal do Basileje koncil Martin V., potvrdil jej až jeho nástupce Evžen IV. Ovšem krátce na to se koncil s papežem neshodl na problémech papežského dohledu nad koncilem. Vidina blízkého jednání o spojení s řeckou církví papeže přesvědčila o snaze koncil pozastavit a účastníkům doporučit, aby se přesunuli do Boloně. Nicméně koncil toto nařízení odmítal přijmout a obnovil dekret *Sacrosancta* z Kostnického koncilu, ve kterém je deklarováno, že koncil přejímá moc přímo od Boha a je nadřazený papeži. Dekret o rozpuštění papež zrušil na počátku roku 1432, a koncil se tak stal opět platným, ačkoliv při přijímání podoby některých reformních dekretů byl papež často nespokojen. Koncil v roce 1435 přijal dekret o papežských anátech a benefitech, který značně omezoval papežský příjem a nadále pokračoval v osekávání papežské moci. Dohodl se dokonce s Husity, považovanými za heretiky, na ústupcích v doktríně a neměl problém ani s rozdáváním odpustků, které byly do té doby jediné výhradou papeže. Toto koncilní konání donutilo Evžena IV. opět zrušit koncil.⁷⁸

V roce 1437 rozhodl papež o přesunutí koncilu do Ferrary, kde se mohlo projednávat sjednocení s východní církví. Pokud by došlo k sjednocení obou církví, posílilo by to opět jeho papežskou autoritu.⁷⁹ Nicméně někteří biskupové se rozhodli setrvat v Basileji, na což papež reagoval jejich exkomunikací. Basilejský koncil tak reagoval sesazením papeže a zvolením nového, Felixe V., který byl ve svém pontifikátu následujících deset let, ačkoliv jej krom zbývajících účastníků téměř nikdo neuznával. Následky, které by toto konání mohlo způsobit, se snažil urovnat Mikuláš Kusánský, který svou misi dokončil v roce 1439, kdy se Felix konečně zřekl svého postavení a císař říše římské zůstal loajální papeži v Římě. Za svou činnost se stal Mikuláš Kusánský kardinálem.⁸⁰

⁷⁸ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. Yale: Yale University Press, 1980, s. 173–174.

⁷⁹ Drška, Václav a Suchánek, Drahomír. *Církevní dějiny: Antika a středověk*, s. 384.

⁸⁰ Hamerman, Nora. *The Council of Florence: The Religious Event That Shaped the Era of Discovery*: *Fidelio* 2 (1993), č. 1, s. 29.

Koncilu ve Ferrare se účastnilo mnoho zástupců východní církve, mezi nimi i patriarcha Konstantinopole Josef II. a byzantský císař Jan VIII. Palaiologos, nejvýraznějším teologem východní církve byl však Marek z Efezu. Hlavní rozdíly určil kardinál Cesarini již na třetím zasedání, byly jimi *fililoque*, učení o očistci, papežský primát a užití kvašeného a nekvašeného chleba.⁸¹ Nejzávažnějším problémem byl spor o *fililoque*, nicméně delegace obou církví se rozhodly jako první věnovat otázce učení očistce.⁸² Debata, která následovala, odhalila zásadní rozdíly mezi řeckou a latinskou církví, a to nejen kvůli rozdílným historickým cestám, ale také rozdílnému teologickému vývoji. Problém učení se začal rozebírat 4. června 1438, kdy na žádost řecké církve předložil kardinál Cesarini dvě učení latinské církve o ospravedlnění. První z textů byl prakticky souhrnem učením o víře, které bylo sepsáno na druhém koncilu v Lyonu roku 1274 a následně bylo také použito v dekretu sjednocujícím obě církve na koncilu ve Florencii.⁸³

Celkem bylo předloženo 6 textů, které se zabývaly učením o očistci, dva z nich byly latinské a zbylé čtyři řecké. Zásadní problém latinských textů spočíval v tom, že se velkou měrou opíraly o konkrétní podobu pokání, tak jak jej chápala latinská církev, což zahrnovalo tři stavy: kajícnost, doznání a vykoupení. Nicméně centrálním bodem latinských textů je skutečnost, že pokud člověk zemře bez plného vykoupení ze svých hříchů, bude je muset odčinit v posmrtném životě. Z toho lze vyvozovat, že přímlyvy věřících nebyly od toho, aby umožnily duším v očistci další spirituální růst, ale aby je oprostily, nebo zmírnily jejich utrpení. Naproti tomu Marek z Efezu předkládá domněnku, že přímlyvy mohou čerpat všechny duše, bez rozdílu toho jestli jsou svaté nebo hříšné, přestože duše hříšné peklu nakonec neuniknou. Souhlasil ovšem s latinskou církví v tom, že existuje skupina lidí, kteří náležejí do středního místa na onom světě, ale neztotožňoval se již s představou, že by duše těchto lidí procházely jakýmsi druhem očistného trestu či ohněm. Místo toho nabízel jiné způsoby

⁸¹ Drška, Václav a Suchánek, Drahomír. *Církevní dějiny: Antika a středověk*, s. 384.

⁸² Chadwick, Henry. *East and West The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times Until the Council of Florence*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2003, loc. 3424.

⁸³ Bathrellos, Demetrios. Love Purification, and Forgiveness versus Justice, Punishment, and Satisfaction: The Debates on Purgatory and the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara-Florence in: *The Journal of Theological Studies* 65 (2014), č. 1, s. 81–84.

nápravných trestů. V tom lze vidět jeden z hlavních rozdílů mezi východní a západní církví, východní církev se totiž více soustředila na boží lásku, očištění a odpuštění, kdežto latinská církev vykládá očištění jako trest, jenž je zpodobněn ohněm.⁸⁴

V lednu roku 1439 byl papež Evžen IV. nucen koncil opět přemístit, a to do Florencie, protože Ferrarou se začala šířit morová nákaza. Koncil ve Florencii probíral především téma *filioque*, které bylo nejpalčivějším tématem mezi oběma církvemi, nakonec i přes ne zcela souhlasný postoj východní církve došlo 6. července 1439 k sjednání jednoty obou církví a tím potvrzení západního výkladu *filioque*, očištění, eucharistie a také papežského primátu.⁸⁵ Dohoda mezi oběma církvemi neměla dlouhého trvání a debata o očištění poukázala na nedostatky učení, které později v mnohem větší míře podlehly kritice reformátorů. Nicméně do té doby stihla ještě západní církev zapojit očištění do výnosného systému odpustků.

3.4. Odpuštění trestů za hříchy spáchané v tomto životě

Odpuštění části trestů, které byly člověku vyměřeny za jeho hříchy, je v západní církvi umožňováno již od 11. století, v té době se však označovalo spíše jako *remissiones* nebo *relaxationes*. Termín odpustky, *indulgentia*, je spojován až s 13. stoletím a dominikánským řádem. V tomto století byly nejčastěji udělovány částečné odpustky, které biskupové poskytovali zejména za návštěvu svatých míst a někdy také za zbožné konání, například stavbu kostela nebo nemocnice.⁸⁶ Tyto částečné odpustky na rozdíl od úplných odpustků, jež měl moc udělovat pouze papež, promíjely jen část celkového trestu vyměřeného za hříšné konání. Úplné odpustky byly až do milostivého léta roku 1300 udělovány výhradně křižákům, kteří bránili svatou zemi.

Téměř celé století poté co se vydávání odpustků stalo běžnou praxí, se mnozí teologové začali vyjadřovat k problematice jejich vydávání a užití, ačkoliv se většina

⁸⁴ Bathrellos, Demetrios. *Love Purification, and Forgiveness versus Justice, Punishment, and Satisfaction: The Debates on Purgatory and the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara-Florence*, s. 90–110.

⁸⁵ Drška, Václav a Suchánek, Drahomír. *Církevní dějiny: Antika a středověk*, s. 384–386.

⁸⁶ Shaffern, Robert W. The Medieval Theology of Indulgences in: Swanson, Robert N. (ed.) *Promissory Notes on the Treasury of Merits: Indulgences in Late Medieval Europe*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2005. s. 12–13.

církve shodovala na tom, že odpustky mohou zkrátit tresty v očistci, jež vznikly na základě hříchu, panovala značná neshoda v tom, jestli odpustky mohou platit i pro již zemřelé duše. Základní potíž totiž spočívala v tom, zdali na onom světě existuje nějaká duchovní autorita, která může poskytnout zásluhy z truhlice zásluh, k níž má pozemská církev přístup. Tuto praxi kritizovali nejčastěji františkáni, například Bonaventura z Bagnoregia tvrdil, že mrtví již nespádají pod jurisdikci církve, takže pro ně nemohou být odpustky efektivní v tom smyslu, že by skrze ně mohlo být odpuštěno jejich trestů, ale připouštěl, že mohou být jakýmsi druhem prosebného konání, které může těmto duším ulevit:⁸⁷ „Zde říkám, protože věci a truhlice církve jsou v moci papežově – a ti kteří jsou v očistci díky svému dobročinnému konání, jsou způsobilí získat duchovní pomoc – papež jim tuto pomoc může udělit ... Nicméně, protože duše těchto zemřelých jsou nyní mimo společenství církve a moci církevních soudců, zdá se, že odpuštění trestu až na výjimky modliteb není možné; A tak, odpustky nemohou být udělovány jim, ale mohou být formulovány tak, aby byly vydány na něčí pomoc, mohou pro ně být skrze to odpustky platné, ale ne jako zproštění trestu, nýbrž jako určitý druh prosby.“⁸⁸

Zastánci tvrzení, že odpustky mohou být účinné i pro zemřelé, pocházeli patrně nejčastěji z řádu dominikánů, také protože dominikáni měli své zájmy na zachování platnosti odpustků pro zemřelé, protože jejich odbornost byla často využívána papeži a preláty k vydávání všech typů odpustků. Tomáš Akvinský vyjádřil přesvědčení, že odpustky mohou být nápomocné těm, kteří jsou v očistci, pokud byly vydány přímo pro ně, protože tito zemřelí jsou také na cestě za spásou a tedy jsou součástí církevního společenství.⁸⁹ S tímto výkladem se ztotožňovali i další dominikáni, ať už Albert Veliký nebo Jan z Freiburgu. Dalším odpůrcem tohoto výkladu byl Jindřich

⁸⁷ Shaffern, Robert W. Learned Discussions of Indulgences for the Dead in: *Church History* 61 (1992), č. 4, s. 368–370.

⁸⁸ „Dico igitur, quod quia bona et thesaurus ecclesiae est summi pontificis potestate, et illi qui sunt in purgatorio, ratione caritatis idonei sunt spiritualia beneficia recipere; quod papa potest eis bona ecclesiae communicare. Quantum autem ad auctoritatem iudicandi, cum illi iam exierint forum ecclesiae et ecclesiasticum iudicium, videtur, quod eis non possit fieri absolutio nisi per modum deprecationis; et ita, proprie loquendo, non fit eis relaxatio; sed si large dicatur relaxatio cuiuscumque auxilii impensio et bonorum ecclesiae communicatio, sic potest eis relaxatio fieri; sed hoc non tenet modum iudicii, sed potius suffragii.“ Bonaventura, *Commentarii IV librorum sententiarum*.“

Citováno z: Shaffern, Robert W. *Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, s. 369.

⁸⁹ Bysted, Ane. *Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014, s. 136.

z Hostiensa, který tvrdil, že odpustky pro duše zemřelých by měly být chápány jako zvláštní druh přimlavy a nikoliv jako skutečné prominutí trestů za spáchané hříchy.⁹⁰ „Protože v očistci je odpuštění udělováno jako útěcha za zbožný život, a zemřelá osoba je zproštěna, což znamená, že před svou smrtí mohla být osoba zproštěna viny skrze svou kajícínost... ale ve skutečnosti, pro ty, kteří jsou již mrtví, nemůže být nic uděláno.“⁹¹ Debata, která se vedla na toto téma, naznačuje, že je vysoce pravděpodobné, že ačkoliv církev tuto praxi sama podporovala, tak vzešla spíše z víry obyčejného lidu a strachu před smrtí. Této domněnce přispívají i slova Alberta Velikého, který tvrdí, že nikdy neviděl autentický dokument, jenž by tuto praxi podporoval.⁹²

Dalším problémem byla skutečnost, že do doby, než v polovině 13. století přišel Tomáš Akvinský, Albert Veliký a Bonaventura s výkladem o truhlici zásluh, hrozilo, že církev nebude mít dostatek *suffragii*⁹³ k tomu, aby mohlo dojít k prominutí všech odpuštěných trestů. Byly také pochybnosti o tom, zda lze odpustit hřích, za nějž nebylo poskytnuto rozhrěšení. Na oba problémy odpovídalo učení o truhlici zásluh, které zároveň umožnilo přesun soustředění výkonu odpuštění z výkonu toho, kdo jej dostával, na vůli a sílu toho, kdo odpustek uděloval, tedy nejčastěji papeže.⁹⁴ Vydávání odpustků ovlivnilo i vnímání pokání, které se dostalo na více symbolickou rovinu, nebyly již udělovány přísné tresty, které byly často kritizovány za to, že neodpovídají váze spáchaného hříchu.

V rané fázi byly odpustky pro lid především pozitivním podnětem, aby se vyznali ze svých hříchů, ovšem v patnáctém století došlo k proměně chápání pokání a panovala představa, že každoroční zpověď učiní této povinnosti plynoucí ze získání odpustku za dost. Papežové od 14. století nemají nejmenší pochybnosti o své moci, jež pramení

⁹⁰ Shaffern, Robert W. *Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, s. 375–379.

⁹¹ „*Quia ibi fit absolutio ad consolationem vivorum fidelium et absolvitur mortuus, id est, antequam moreretur absolutus fuisse per contritionem monstratur ... sed in veritate quo ad alios qui iam mortui sunt nihil operatur.*“ *Hostiensis, Summa aurea*, 5, 66 (fol. 288ra).“

Citováno z: Shaffern, Robert W. *Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, s. 374.

⁹² „*Dicendum quod ego numquam vidi talem formam in aliquo authentico emanare a curia.*“ *Albert, Commentarii in IVsententiarum*, 4, 20, 18 (vol. 29, p. 855).“ Tamtéž s. 374.

⁹³ Prosebné modlitby obětované zemřelým duším.

⁹⁴ Bysted, Ane. *Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*, s. 135–139.

z toho, že jsou strážci truhlice zásluh, tato moc se vztahovala i na očistec.⁹⁵ S tím, jak se rozšiřovalo učení o očistci, se také čím dál častěji začínali vydávat i problematické odpustky, tuto do té doby neoficiální praktiku uzavřel v roce 1476 papež Sixtus IV., který vydal první doložitelný odpustek pro zemřelého.⁹⁶ Sixtus zároveň prosadil pohled Bonaventury, který tvrdil, že odpustek je velice vlivným *suffragium* a došlo tak postupem času k opuštění teorie Tomáše Akvinského.⁹⁷

Koncem 15. století začínal být prodej odpustků čím dál častěji spojován s korupcí v církvi. Často docházelo také k nepochopení laickou veřejností, která věřila, že odpustek platí jak na trest, tak na vinu.⁹⁸ Začala se objevovat nová kritika prodeje odpustků, byla zpochybňována papežská autorita a moc, jež čerpá z moci klíčů. Většinu těchto nových pochybností shrnul Martin Luther na počátku 16. století ve svých 95 tezích.

⁹⁵ Bossy, John. *Křesťanství na západě, 1400 – 1700*. Praha: Karolinum, 2008, s. 76.

⁹⁶ Shaffern, Robert W. *Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, s. 380.

⁹⁷ Shaffern, Robert W. *The Medieval Theology of Indulgences*, s. 36.

⁹⁸ Tingle, Elizabeth. Indulgences in the Catholic Reformation: Polemic and pastoral Uses of Pardons in France c. 1520–1715 in: *Reformation & Renaissance Review* 16 (2014), č. 2, s. 184–186.

4. Protestantický pohled na očistec

Během 15. století se začíná zřetelněji zvětšovat rozdíl mezi výkladem teologů a tím, jak výklad vnímá lidová kultura. Církevní byrokracie se stala neefektivní a často byla obviňována ze zkorumpovanosti, morálka kléru trpěla laxností a mnoho duchovních provázely skandály, a tak sílilo přesvědčení o nutnosti na tyto problémy reagovat a reformovat církev, někteří učenci si přáli především řádnou výchovu duchovních, papeže méně soustředěného na světské otázky, zjednodušení církevních záležitostí a očištění byrokratického aparátu od korupce. Ovšem tyto problémy renesanční papeže příliš netížili, jelikož se papežové namísto toho nadále věnovali spíše sekulárním, než spirituálním záležitostem.⁹⁹

Proměny, kterými církev prošla ve středověku, byly často kritizovány také humanistickými teology, zejména potom Erasmem Rotterdamským, který měl vliv i na německého reformátora Martina Luthera.¹⁰⁰ Luther působil z počátku v řádu Augustiniánů a poté, v roce 1508, jako učitel na nově založené univerzitě ve Wittenbergu, kde dlouhou dobu přednášel o žalmech. V tomto období začíná formulovat své myšlenky, které později naplno rozvine během reformace. Mezi léty 1515 a 1516 Luther vyučuje o Pavlových dopisech Římanům, díky kterým posléze nachází myšlenku odpuštění skrze víru samu (*sola fide*).¹⁰¹

Mnoho historiků označuje za počátek reformace rok 1517, kdy Luther zveřejnil svých 95 tezí k odpustkům, jimiž reagoval zejména na vulgární praktiky dominikánského mnicha Johanna Tetzela, jenž z pověření Albrechta z Braniborska odpustky prodával. Ačkoliv kritika prodeje odpustků nebyla ojedinělou, právě případ Martina Luthera, který byl posléze obviněn z pochybování o papežské autoritě a označen za heretika, poukázal na nutnost reformace církve.¹⁰² Nicméně tento proces trval ještě několik dlouhých let a k řešení se začal přibližovat až po Lutherově smrti.

⁹⁹ McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. Chichester: Blackwell Publishers Ltd., 2012, s. 2–6.

¹⁰⁰ Brady Jr., Thomas A. *German Histories in the Age of Reformation, 1400–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 60.

¹⁰¹ Collinsons, Patrik. *The Reformation* [e-kniha]. London: Phoenix ebook, 2003, loc. 599.

¹⁰² Rittgers, Ronald K. *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, s. 64–65.

4.1. Ospravedlnění skrze víru samu

Základním tématem protestantské reformace je otázka ospravedlnění, jejíž problematika je zřetelná patrně nejvíc na Lutherovi. Je to také jeden z podstatných hybatelů toho, jak Luther a vlastně celé německé protestantské hnutí na očistec a odpustky nahlížel. Téma „vykoupení skrze Krista“ rezonuje skrze Nový zákon, křesťanskou praxi i teologii, základní myšlenka tohoto vykoupení spočívá v tom, že Bůh umožnil spasení hříšné lidskosti skrze smrt Ježíše Krista na kříži. Jednou ze součástí této soustavy myšlenek, jež jsou označovány jako *soteriologie*¹⁰³, je také nauka o ospravedlnění, která se zakládá na tom, že ti, kteří zhřešili, mohou smýt své hříchy a dojít ospravedlnění před zrakem Pána Spasitele.¹⁰⁴

Během 16. století začínal narůstat důraz na lidskou individualitu a sebeuvědomění se, největší podíl na těchto myšlenkách měli zejména humanisté. Tento důraz na individuum také rozproudil nové myšlenky nad doktrínou o ospravedlnění, a to zejména otázkou jak může člověk jako jedinec vstoupit do vztahu s Bohem. Jenže odpověď na takto klíčovou otázku zůstávala nejistá, poprvé a na dlouho dobu naposledy byla totiž projednávána na koncilu v Kartágu (418) a poté na koncilu v Orange (529) a pak až na Tridentuském koncilu (1546).¹⁰⁵

Patrně právě ona nejistota donutila Martina Luthera, aby se otázce věnoval hlouběji. Luther studoval na Univerzitě v Erfurtu, která byla ovlivněna zejména principy *via moderna*¹⁰⁶, a právě jejím přesvědčeným následovníkem Luther zpočátku byl. Nicméně už tehdy poukazoval na to, že učení o ospravedlnění, tak jak jej chápe *via moderna*, ponechává možnost člověku, ovlivnit a vzdorovat zlu a hledat dobro, aby poté mohl být ospravedlněn v milosti Pána Spasitele.¹⁰⁷ Ovšem jeho další otázky byly, co když člověk nemůže splnit základní předpoklady toho, aby byl spasen? Co když je člověk tak poškozen hříchem, že již nemůže naplnit požadavky na jejich odčinění?

¹⁰³ Součást křesťanské teologie, která se zabývá naukou o spáse.

¹⁰⁴ McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*, s. 116–117.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 118–120.

¹⁰⁶ Via Moderna je úzce spojena s nominalistickou teologií, tedy že skutečné jsou pouze univerzálie a odvozeniny z nich jsou nahodilé, pomíjející a proměnlivé.

¹⁰⁷ Kolb, Robert. *Christian Theology in Context: Martin Luther: Confessors of the Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 35–40.

Gabriel Biel, v jehož duchu Luther vyrostl, věřil, že člověk může splnit všechny podmínky pro získání ospravedlnění bez větších obtíží, ovšem Luther o této možnost stále více pochyboval.¹⁰⁸

Zásadní zvrát v jeho myšlenkách nastal někdy před rokem 1517, než publikoval svých 95 tezí. Tou dobou přišel na základě svého čtení Římanům k myšlence spasení skrze víru, jež se zakládá na tom, že víra není pouze o historickém vědomí, protože hříšníci jsou schopni věřit v historické detaily slova Božího, což je nemůže učinit dostatečně věřícími. Dalším faktorem je výklad víry jako *fiducia*, být připraven vložit svou víru ve sliby Boží a v jednotnost a oddanost Bohu, také je to víra, která na svém základě věřícího sjednocuje s Kristem. Podle slov Luthera se jedná o „*svatební prsten*“ jednoty mezi Kristem a věřícím nikoliv abstrakt vycházející z nejasného výkladu doktríny.¹⁰⁹

Ospravedlnění skrze víru samu tedy nečiní hříšníka ospravedlněného, protože věří, ale zahrnuje uznání, že Bůh poskytuje vše potřebné pro ospravedlnění, a jediné, co hříšník musí učinit je přijmout to. Luther tedy netvrdí, že je možné získat ospravedlnění z milosti boží, ale je nutné věřit v jeho získání.¹¹⁰ Právě tato změna v chápání ospravedlnění a rozhořčení nad tím, že obyčejní lidé začínají věřit tomu, že ospravedlnění je možné skrze zakoupení odpustku, jej vedly k napsání 95 tezí.

4.2. 95 tezí Martina Luthera

Lutherovi teze reagují zejména na prodej odpustků, nicméně velice úzce se dotýkají i několika dalších problémů jako je papežská autorita nebo očištec. Luther měl své teze v roce 1517 přitlouct na vrata katedrály ve Wittenbergu, aby je mohl každý vidět, ovšem jediné svědectví, které tento čin dokládá, je text Philippa Melanchthona.¹¹¹ Důležitější je skutečnost, že Luther své teze zaslal i s průvodním dopisem Albrechtovi Braniborskému, v dopise vysvětloval důvody, které jej k tomu vedly, a žádal dialog.

Prodej odpustků v Lutherově kraji zprostředkovával z pověření Albrechta Braniborského dominikánský mnich Johan Tetzel, který měl Luthera svými

¹⁰⁸ Collinsons, Patrik. *The Reformation* [e-kniha], loc. 599.

¹⁰⁹ McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*, s. 121.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 123.

¹¹¹ Brady Jr., Thomas A. *German Histories in the Age of Reformation, 1400–1600*, s. 145–146. a poznámka 67.

vulgarismy popudit k tomu, aby teze sepsal.¹¹² Právo vydávat odpustky získal Albrecht Braniborský od papeže Lva X. Albrecht si totiž půjčil velký obnos peněz k tomu, aby mohl být instalován také na místo arcibiskupa v Mohuči. Papež mu tak k usnadnění splácení dluhů garantoval právo vydávat odpustky po následujících osm let, nicméně odpustky nesloužily pouze k tomu, aby papež ulehčil Albrechtovi splácení jeho dluhů. Lev X. totiž nutně potřeboval peníze k financování přestavby katedrály sv. Petra v Římě, což posléze posloužilo jako jediný uváděný důvod prodeje odpustků.¹¹³

Luther ve své kritice poukazyval na to, že papež nemůže odpouštět tresty, které sám neudělil, a to především protože jeho moc ani ta církevních předpisů nepřesahuje do světa zemřelých a zejména, protože duše těchto zemřelých jsou již od všech trestů osvobozeny.¹¹⁴ Dále vyjadřuje také obavu z toho, že vydávání odpustků může vést k poklesu bohabojnosti věřících a přímo pochybuje o funkčnosti těchto odpustků:

27. Pouze lidské učení hlásají ti, kteří prohlašují, že když cinkne peníz o dno truhlice, vyletí duše z očiště.

28. Je jisté, že když cinkne peníz o dno pokladnice, vzroste lakota a žádostivost, ale výsledek přímluvné modlitby církve je jen v rukou Božích.

52. Je marné stavět svoji spásu na odpustcích, i kdyby jejich prodejci ba i papež sám ručili svou duší.¹¹⁵

¹¹² Tetzel Luthera rozčlil například výrokem, že by odpustky vystačily na odčinění sexuálního útoku na Pannu Marii. Tato podivná výřečnost byla podle Mulletta výsledkem středověkého snažení zjednodušit víru a nevyškolených kněží, jež mnohdy prošli jen jednoduchým proškolením u biskupa nebo vesnického kněze. Zajisté to také byla snaha zpopularnit odpustky, a zvýšit tak zisk z jejich prodeje. Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*. London: Routledge, 2002, s. 41.

¹¹³ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha]. London: Penguin Books, 2004, loc. 2901–2925.

¹¹⁴ Lze tak uvažovat na základě tezí: „5. Papež nemá v úmyslu odpustit a nemůže odpustit žádné jiné tresty než ty, které udělil ze své vlastní autority nebo na základě kanonického práva; 6. Papež nemůže odpustit žádnou vinu. Může jen vysvětlit a ukazovat, že bylo Bohem odpuštěno. Může samozřejmě odpouštět vinu v případech týkajících se jeho posouzení. Pokud by někdo pohrdal odpuštěním v těchto případech, zůstala by vina celá neodpuštěna.; 8. Církevní ustanovení o pokání jsou vložena jen na živé. Nic podle nich nelze ukládat umírajícímu. 13. Umírající jsou smrtí osvobozeni od všech trestů, neboť již zemřeli církevním předpisům a dosáhli zproštění z jejich pravomoci. 15. Tento strach a hrůza jsou dostatečné samy o sobě – nemluvě o jiných věcech – aby reprezentovaly trest očiště, protože to je velmi blízko hrůze zoufalství.“ Martin Luther, 95 tezí. Dostupné online: <http://www.luther.de/en/95th-lat.html>.

¹¹⁵ Předchozí tři teze, Martin Luther, 95 tezí.

Ve svých tezích Luther nauku o očistci nezamítá a z několika dalších tezí lze dokonce vyvodit, že jeho existenci přijímá jako skutečnost. Poukazuje na to, že církevní tresty nemohou být proměněny na tresty v očistci, a papež tak nemůže odpouštět duším v očistci tresty, které měli odpykat v tomto životě. Luther dále zdůrazňuje, že učení o očistci se zakládá až příliš na strachu a nejistotě, což je jeden z hlavních rozdílů v učení o podobě posmrtného existence mezi protestanty a katolickou církví. Protestantské učení se rozvíjí směrem k ospravedlnění skrze víru samu, zatímco katolická církev stále učí o ospravedlnění skrze dobré skutky, nicméně někteří zneužívali právě strachu a nejistoty, jež nauka o očistci obsahuje k tomu, aby na strachu lidí z posmrtných trestů vydělávali.¹¹⁶ V dalších tezích Luther kritizuje papeže za to, že neosvobodí všechny duše z očistce, když mu tato moc byla svěřena a raději přijímá peníze, o jejichž využití k účelu, ke kterému jsou proklamovány, se dá pochybovat.

80. Biskupové, kněží a teologové, kteří dovolí, aby se taková věc šířila mezi lidmi, budou se z toho muset zodpovídat.

81. Takové nespoutané kázání odpuštění dělá i pro učené muže obtížným uchránit posvátnou úctu, která náleží papeži, před pošpiněním a oprávněnými dotazy laiků.

82. Jako je: „Proč papež nevyprázdní pro svatou lásku a zoufalou potřebu duší očistec, když osvobozuje nekonečné množství duší kvůli mizerným penězům, za které staví kostel?“ První důvod by byl nanejvýš spravedlivý, druhý je pak nanejvýš banální.

83. A dále: „Proč se mají konat pohřební mše a mše při výročí úmrtí kvůli mrtvým a proč neuvolní peníze uložené na tento účel, pokud je to špatné modlit se za vykoupené?“

84. Nebo: „A co je to za nový pohled na zbožnost Boha a papeže, že za peníze umožní bezbožným a svým nepřátelům vykoupit z očistce zbožné duše

¹¹⁶ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 834–873.

*a přátele Boží a neosvobodí radši tyto zbožné a milované na základě čisté lásky?*¹¹⁷

V dopise arcibiskupovi Albrechtovi vysvětluje důvody, které ho k tomuto konání vedli a jedním z důvodů je obava o lid, který může nabýt falešného dojmu: „... že zakoupením odpustkového listu je jejich spása jistá a jakmile vloží svůj příspěvek do kasičky, duše z očištěnce vzlétnou k ráji“¹¹⁸. S tímto tvrzením se lze setkat často, mnozí jej vkládají do úst přímo Tetzeli, který měl onou slavnou větou „*Jakmile v kufru mince zazvoní, duši v očištěnci osvobodí*“¹¹⁹ prodej odpustků propagovat, nicméně ji nelze nalézt v Tetzeliových kázáních, a tak je sporné, jestli ji používal právě on. Nicméně v jeho době tato říkanka nebyla novinkou, neboť se s ní bylo možné setkat již v roce 1482.¹²⁰ Arcibiskup Albrecht kopii Lutherových tezí odeslal radním Aschaffenburgu a profesorům z univerzity v Mohuči, kteří text označili jako heretický, a tak byl přeposlán papeži do Říma.¹²¹

Papežova reakce byla mírnější, než by se dalo očekávat, protože Lev X. potřeboval podporu saského kurfiřta, aby zajistil volbu svého vyvoleného kandidáta na císaře Svaté říše římské. Luther byl proto vyzpovíván v Augšpurku v roce 1518 kardinálem Kajetánem namísto toho, aby musel na audienci do Říma, nicméně Luther odmítl vzít zpět své tvrzení o odpustcích a očištěnci.¹²² V roce 1520, osm měsíců poté, co skončila debata s Kajetánem, Luther obdržel papežskou bulu *Exsurge Domine*, která jej vyzývala k tomu, aby své výroky odvolal, načež reagoval veřejným spálením buly a následujícího roku byl papežem Lvem X. exkomunikován bulou *Decret Romanum Pontificem*, zároveň s tím byl Luther předvolán před Wormský sněm, kde opět odmítl své postoje odvolat.¹²³ Cestou nazpět byl Luther „přepaden“ a odvezen do bezpečí na hrad Wartburg, kde se věnoval překladu Nového zákona do němčiny.

¹¹⁷ Martin Luther, 95 tezí, teze 80 až 84.

¹¹⁸ Hannenberg, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha], loc. 613.

¹¹⁹ V originále potom: „*Sobald der Pfennig im Kasten klinget, die Seele aus dem Fegfeuer springt*“

¹²⁰ Brecht, Martin. *Martin Luther, His Road to Reformation, 1483-1521*. Minneapolis: Fortress Press, 1985. s. 182–183.

¹²¹ Hannenberg, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha], loc. 634.

¹²² Brady Jr., Thomas A. *German Histories in the Age of Reformation, 1400–1600*, s. 146.

¹²³ McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*, s. 78–79.

4.3. Disputace v Lipsku

Vydání papežské buly *Exsurge Domine* předcházela ještě debata v Lipsku. Jeden z Lutherových kolegů, Andreas Bodenstein von Karlstadt, plánoval vyzvat Johanna Ecka k veřejné disputaci v otázkách svobody vůle a autoritě Písma. Eck potěšilo, že by mohl debatovat s jedním z Lutherových druhů a rozhodl o debatě v Lipsku, kterou naplánoval na léto 1519. Místo bylo vybráno Eckem záměrně, protože Lipsko bylo na počátku 16. století nábožensky velice konzervativní, a tak bylo zajištěno, že Luther ani Karlstadt se nesečkají s mnoha příznivci svých myšlenek. Luther byl do debaty zapojen také, ovšem nepřál si, aby jeho soudcem byl vévoda Jindřich Saský, a proto z počátku odmítl debatovat.¹²⁴ Eck o Lutherovi napsal: „... po jeho příjezdu jsem se dozvěděl, že nechce debatovat. Udělal jsem vše proto, abych jej přesvědčil. Bylo rozhodnuto o tom, že Luther bude debatovat za stejných podmínek jako Karlstadt, ale on protestoval proti rozhodčí roli Papeže, odpověděl jsem mu, že jsem nepovolával papeže jako soudce, ani jej nezavrhoval. Poté jsem mu nabídl, aby si zvolil univerzitu a pokud je mu Německo malé, může zvolit z Itálie, Francie nebo Anglie.“¹²⁵ Luther se nakonec rozhodl do diskuze zapojit, a to především z obavy, že by ztratil přízeň ostatních a svou pověst.

Po debatě s Andreasem Karlostadem přišla řada na Luthera. Eck věděl poměrně dobře, s kým bude diskutovat a o čem, protože na Lutherovi teze reagoval již dříve spisem *Obelisci*, který nedopatřením vyšel na veřejnost a dostal se do ostré kritiky protestantů.¹²⁶ Luther na rozhovor pokoušel také připravit, nicméně hned na počátku debaty se Eckovi podařilo Luthera natlačit do debaty o papežské moci, během které

¹²⁴ Charles River Editors. *Martin Luther and John Calvin: Leaders of the Protestant Reformation* [e-kniha]. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013, s. 11.

¹²⁵ „Bei seiner Ankunft erfuhr ich, er wolle nicht disputieren. Ich setzte alles in Bewegung, um ihm dazu zu zwingen. Wir trafen uns bei der herzoglichen Kommission und der Universität und legten alles in deren Hände. Man beschloß, LUTHER solle zu den gleichen Konditionen disputieren wie KARLSTADT. Er argumentierte viel gegen eine Schiedsrichterrolle des Papstes. Ich erwiderte, ich riefte nicht den Papst als Richter an, wenn ich ihm auch nicht ablehnte. Deshalb solle LUTHER irgendeine Universität wählen, und wenn ihm Deutschland zu nahegelegen sei, auch eine in Italien oder Frankreich oder England.“ Johannes Eck 1. července 1519 v dopise Jiřímu Hauerovi a Františku Burkhardtovi v Ingolstadu. Dostupné online: <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N087.html>.

¹²⁶ O Obeliscích se vyjadřuje ve svém dopise například Melancthon, který je kritizuje za přílišnou ostrost, reakci na ně napsal Andreas Bodenstein von Karlstadt.

jej přirovnal k Janu Husovi a označil za heretika, takže měl Luther během dalších zasedání mnohem horší postavení pro své obhajoby.¹²⁷

Zasedání, v nichž se probírala otázka očištění a odpustků, Luther popisuje v jednom ze svých dopisů Jiřímu Burkhardovi, kde mimo jiné vysvětluje také svůj pohled na uvedené pasáže. Luther na počátku debaty poukazuje na to, že scholastičtí učenci ve svých textech sice píšou o očištění, ale nerozvádějí, jestli si jsou duše v očištění vědomi spasení, které je čeká a zdali má vliv na jejich proměnu i Boží milost. Eck odmítl jakékoliv tvrzení, že by duše v očištění mohly procházet jakýmkoliv procesem proměny a cituje na podporu svého tvrzení část z Jeremiáše (24, 14) a Druhého listu Korintským (5, 10). Načež Luther argumentoval tím, že Písmo neobsahuje žádné zmínky o očištění.¹²⁸

Z dopisu Burkhardovi se lze dočíst, že podle Luthera lze aplikovat pasáž z Matouše (5, 25) na očištění stejně tak, jako cokoli jiného. K Prvnímu listu Korintským (3, 15) se Luther vyjadřuje: „... Pasáž apoštola ke Korintským byla od Ecka vykládána násilně, třebaže o ní blábolil, jakoby ji naprosto rozuměl. Podle Ecka Pavlova slova znamenají, že v onen den Bůh vyzkouší dílo každého člověka v ohni. Ovšem i choromyslný v této pasáži vidí, že Pavel mluví o Posledním soudu, kdy bude svět zničen v žáru; a tak pouze násilím nebo slovní hříčkou může být tento text aplikován na očištění.“¹²⁹ Luther se zároveň udivuje nad tím, že pokud církev vykládá každé zmínění slova „*purgae*“ jako podklad nauky o očištění, proč toto neaplikuje také na Lukáše (2, 22). Nakonec kritizuje i knihy Makabejské, které „...netvoří články víry, ani církevní otcové je neoznačují za autoritativní; druhá kniha zvláště je několikrát zamítnuta Jeronýmem.“¹³⁰ V závěru konstatuje, že: „Ačkoliv vím, že církev věří v očištění, nedomnívám se, že tak činí všichni křesťané, je jisté, že nikdo nemůže být prohlášen

¹²⁷ Charles River Editors. *Martin Luther and John Calvin: Leaders of the Protestant Reformation*, s. 11.

¹²⁸ Dau, William H. T. *The Leipzig debate in 1519: leaves from the story of Luther's life*. St. Luis: Concordia Public House, 1919, s. 174–176.

¹²⁹ „*Locus Apostoli ad Cor. etiam Eccio fuit vi ereptus, licet clarissimum illum pro se garriret. Verba Pauli clara sunt, quod dies Domini opera cojusque probabit ~ Qui dies (inquit) in igne revelabitur. Unde vel insanus videt, quod verba Pauli lonquuntur de die extremi iudicii, in quo mundus ardore solvetur, et non nisi vi aut figura (quae nihil probat) ad purgatorium trahi possunt.*“ Luther, Martin. *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, Lebrecht De Wette, Martin W. (ed.). Charleston: Nabu Press, 2010, s. 366.

¹³⁰ „*Reliquies est locus Maccaberoum *) apertus satis. Sed ist liber non facit articulos fidei, nec est in autoritae apud Patres, rejectus praesertim iste secundus a B. Hieronymo nono uno in loco.*“ Luther, Martin. *Dr. Martin Luthers Briefe*, s. 366.

*heretikem za to, že nevěří v očistce, ani jej nepovažuje za základní článek víry, protože Řekové, kteří v očistec nevěří, nikdy nebyli označeni heretiky.*¹³¹

Ze závěru dopisu Burkhardovi je možné vyvodit, že Luther již o existenci očistce pochybuje, nicméně jej nezamítá. Během debaty s Eckem měl dokonce tvrdit, že nepochybuje o jeho existenci, ale především o nepodložených hypotézách teologů, kteří jeho existenci vykládají tak, jako by se jednalo o články víry.¹³² Jeho pohled na očištění je ovšem odlišný od učení církve, která tvrdí, že k němu dochází skrze tresty. Luther svou domněnku o podobě očištění vyjádřil již ve svých tezích, tak že strach z beznaděje a bolesti je dostačující pro očištění.¹³³

Po debatě o očistci přechází Eck s Lutherem k odpustkům, kde Eck v podstatě souhlasí se všemi argumenty Luthera. Debata na tato témata trvala víc, než dvacet dní, a když skončila, obě strany si nárokovaly své vítězství.¹³⁴ Eck své pocity popsal v dopise Jakubovi Hochstratenovi z Kolína, jak utrpěla reputace Luthera a Karlstadta, zároveň označuje Luthera heretikem, který odmítá, že by Petr mohl být knížetem Apoštolů.¹³⁵ Luther a Karlstadt byli při vyjadřování svého vítězství strážlivější a odešli z Lipska v podstatě nespokojeni.

Luther se od roku 1520 postupně vzdaluje od myšlenky očistce, v roce 1521 vydává pojednání o zneužívání mši, kde v podstatě vyhlašuje válku zemřelým duším a ruší mše za duše zemřelých, protože toto konání považuje za spojení s ďáblem. Na podporu svých tvrzení citoval zejména pasáže z páté knihy Mojžíšovi: *„Ať se u tebe nevyskytne nikdo, kdo by provedl svého syna nebo svou dceru ohněm, věštec obírající se*

¹³¹ „*Breviter quanquam ego scio, purgatorium esse apud nos, nescio tamen, si apud omnes Christianos sit. Hoc certum est, neminem esse haereticum, qui non credit esse purgatorium, nec est articulus fidei, cum Graeci illud non credentes nunquam sint habiti ob hoc pro haereticis, nisi apud novissimos haereticantissimos haereticantes. Et in Basilensi concilio feruntur egregie rationem fidei suae.*“ Luther, Martin. *Dr. Martin Luthers Briefe*, s. 366–367.

¹³² Dau, William. *The Leipzig debate in 1519*, s. 175.

¹³³ Jedná se zejména o teze: „14. Nedostatečné zdraví ducha, tj. nedostatek lásky, s sebou nutně přináší strach, který je tím větší, čím menší je láska; 15. Tento strach a hrůza jsou dostatečné samy o sobě – nemluvě o jiných věcech – aby reprezentovaly trest očistce, protože to je velmi blízko hrůze zoufalství; 16. Peklo, očistec a nebe lze rozlišit podobně jako zoufalství, téměř zoufalství a jistotu bezpečí.“ Martin Luther, 95 tezí.

¹³⁴ Petr Mosellan tento údaj a domněnku uvádí v dopise Pflugovi ze 7. prosince 1519. Jacobs, Charles M. *Luther's correspondence and other contemporary letters*. Philadelphia: Lutheran Publication Society 1913, s. 257–259.

¹³⁵ Jedná se o Eckův dopis Jakubu Hochstratenovi z Kolína z 24. července 1519. Jacobs, Charles M. *Luther's correspondence and other contemporary letters*, s. 205.

věštbami, mrakopravec ani hadač ani čaroděj ani zaklínač ani ten, kdo se doptává duchů zemřelých, ani jasnovidce ani ten, kdo se dotazuje mrtvých.“¹³⁶ Dále také Izajáš: „Řeknou vám: „Dotazujte se duchů zemřelých a jasnovidců, kteří sípají a mumlají.“ Což se lid nemá dotazovat svého Boha? Na živé se má ptát mrtvých? K zákonu a svědectví! Což oni neříkají takové slovo, že mu z něho nevzejde jitřní záře?“¹³⁷ Tímto činem Luther oddělil živé od zemřelých, v následujícím roce v dopise Mikuláši Amsdorfovi diskutuje o možnosti, že by se duše dostávaly do stavu spánku, jež by vyplňoval dobu mezi smrtí a posledním soudem. Nakonec v roce 1530 Luther jakoukoliv existenci očistce definitivně zamítá a rozchází se tak s římskou doktrínou úplně.¹³⁸ Toto odmítnutí je korunováno textem *Eyn Eiderruf vom Fegefeür*, ve kterém Luther adresuje všechny pasáže z Písma, kterými katolická církev podkládá svou nauku o očistci.

4.4. Očistec v Augšpurském vyznání

20. června 1530 byl svolán do Augšpurku říšský sněm, kterému předsedal Karel V. Hlavní cíl sněmu byl prodiskutovat sporné otázky víry mezi protestanty a katolíky. Představitelé protestantského vyznání s sebou přinesli i své vyznání víry, jehož hlavním „redaktorem“ byl Philipp Melanchthon. Právě politické motivy, které vzešly především od těch, kteří s tímto hnutím nesdíleli sympatie, ale stejnou měrou také potřeba německých protestantů definovat základní odpovědi na otázky víry, a distancovat se tak od švýcarského reformního hnutí vedl k napsání této konfese. Ačkoliv Luther nebyl přítomen sepisování tohoto vyznání, autoři velkou měrou vycházeli z jeho textů. Z korespondence mezi Melanchthonem a Lutherem je možné se dočíst, že se mu toto vyznání velice zamlouvá.¹³⁹

Žádný z článků Augšpurského vyznání nezmiňuje učení o očistci přímo, avšak lze nalézt několik bodů, které se dotýkají očistce. Ačkoliv totiž protestantští teologové kladou důraz na víru a ospravedlnění skrze ni, nezlehčují podstatu a důležitost upřímné kajícího a bohublé práce. Melanchthon v článku XII. dokonce rozvíjí

¹³⁶ Deut 18, 10–11.

¹³⁷ Isa 8, 19–20.

¹³⁸ Koslovsky, Craig M. *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, c. 1450-1700*. London: Palgrave Macmillan, 2000, s. 34–38.

¹³⁹ Suchá, Ema (ed.). *Knihovna svornosti: symbolické, čili, vyznavačské spisy evangelických církví augšpurské konfese*. Praha: Kalich, 2006, s. 40–41.

myšlenku pokání hlouběji a kritizuje přitom římskou církev pro její složitý výklad pokání, který se skládá ze tří částí: kajícínosti, doznání a ospravedlnění, protože je pro hříšníka téměř nemožné dosáhnout odpuštění hříchů. Ve vyznání předkládá vlastní pohled na pokání, které vyžaduje pouze kajícnost a víru¹⁴⁰, což dokládá citací pasáže z Listu Koloských: „V něm jste také obřezáni, a to obřízkou, již nelze vykonat ručně; jde o odložení tělesné přirozenosti, o obřízku Kristovu. Křtem jste spolu s ním pohřbeni; vírou v moc Boha, který ho vzkřísil z mrtvých, jste spolu s ním vzkříšeni.“ a sám tuto pasáž vysvětluje: „Apoštol Pavel rozeznává téměř všude, kde popisuje obrácení čili obnovení hříšného člověka, také dvě části: umrtvování a obnovu k životu ... Slova umrtvování a obživování, svléknutí a zmrtvýchvstání se však netýkají jen obrácení člověka a nelze je tedy chápat jen v tomto úzkém smyslu. Musí se jimi rozumět pravá hrůza hříchů a smrti, jakou zakouší umírající člověk a jakou by pro slabost svého těla ani nedokázal snést, kdyby jej neposilňovala a nepovznášela víra. Svléčením těla nazývá apoštol Pavel to, co jsme my nazvali zdrcením srdce, neboť srdce zdrcené bolesti hříchů vsutku svléká, odkládá tělesné tvornosti, ale skutečné občerstvení a potěšení, které dává unavenému srdci novou sílu.“¹⁴¹

Očistce se také týká článek VI., kterým protestanté odmítají pohled římské církve na nutnost vykonání zadostiučinění, tak jak jej chápe katolická církev.¹⁴² Melanchthon se k této otázce vyjadřuje také ve svých Apologiích „Připouštíme, že pokuta či trest k pokání nezbytně patří, ale ne jako náhrada či vyplacení hříchů, jak si to usmysleli naši odpůrci o dostiučinění. Pokuta totiž v pokání znázorňuje, že znovuzrození je vždy zároveň odumíráním starého člověka.“¹⁴³ Později se Melanchthon v Apologiích dostává i k očistci „A nikdy nebylo řečeno, že by takového dostiučinění bylo zapotřebí, aby člověk dosáhl odpuštění, ať hříchů či trestů. Jestli se někdo z Otců zmiňuje i o očistci, ještě tím netvrdí, že očistec je náhradou za věčné tresty anebo dostiučiněním za hřích; ale pouze tolik, že je očištěním

¹⁴⁰ Rittgers, Ronald K. *The Reformation of the Keys*, s. 118.

¹⁴¹ Apologie Augšpurského Vyznání, článek XII, 46. Suchá, Ema (ed.). *Knihy svornosti*, s. 173.

¹⁴² Augšpurské vyznání víry, článek VI. „Učí se rovněž, že taková víra ponese dobré ovoce a že se sluší činit Bohem přikázané dobré skutky pro | Boží vůli, nikoli proto, abychom se spoléhali, že si těmi skutky zasloužíme ospravedlnění před Bohem. Neboť odpuštění hříchů a ospravedlnění se dosahuje vírou, jak svědčí i slovo Kristovo: Když učiníte všechno, což vám přikázáno, rcete Služebníci neužiteční jsme (L 17, 10). Tak učí i staří církevní spisovatelé. Ambrosius praví: Tak bůh ustanovil, aby ten, kdo věřil v Krista, byl spasen, bez skutku, pohou vírou, a zdarma přijal odpuštění hříchů.“ Je důležité zmínit, že článek nehovoří o Ambrosiovi nýbrž o Ambrosiasterovi, který byl do reformační doby mylně chápán jako Ambrosius. -Tamtéž, s. 54.

¹⁴³ Apologie Augšpurského Vyznání, článek XII, 148. Tamtéž, s. 191.

*nedokonalých duší.*¹⁴⁴ Z předchozích citací je možné usoudit, že Melanchthon směřuje k pochopení očištěnce jako místa k očištění nedokonalosti duší, takže by se jeho myšlenka dala vyložit jako úvaha nad každodenními problémy, jež nás v životě obklopují jako procesu očišťování duše v tomto životě, a tudíž vyloučení možnosti pocítit trest za spáchané hříchy v životě, který teprve nastane. Touto myšlenkou Melanchthon zároveň popírá nutnost existence očištěnce jako „třetího místa“ na onom světě.¹⁴⁵

Augšpurské vyznání na stejnojmenném sněmu přijato nebylo a stejně dopadla i další vyznání, která byla na sněmu probírána. Císař s přihlédnutím k tomuto rozhodnutí nařídil protestantským zemím návrat ke katolicismu, což vedlo k jednoznačné odpovědi – utvoření Šmalkaldské jednoty. Reakce protestantů a zároveň všeobecné volání po koncilu přimělo nového papeže, Pavla III., k pokusu o svolání všeobecné synody, která ovšem selhala. Císař a papež tak byli nuceni pokusit se s protestanty znovu vést dialog, na němž se ale opět nepodařilo dojít ke konsensu. Krátce na to vypukla válka mezi císařem Karlem V. a Františkem I., z druhé strany na říši útočili Turci, což vedlo k tomu, že byl budoucí koncil odložen až na rok 1545.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Apologie Augšpurského Vyznání, článek XII, 167–168. Suchá, Ema (ed.). *Kniha svornosti*, s. 194.

¹⁴⁵ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 853–911.

¹⁴⁶ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily: Ohniska církevních dějin*. Brno: CDK, 2014, s. 156–160.

5. Jasně odmítnutí nauky o očistci reformátory

Počátkem 16. století sílila touha po reformování církve i ve Švýcarské konfederaci, nicméně na rozdíl od německých zemí se reformátoři pokoušeli především o reformu morálky a církve skrze Písmo, jež často vnímali jako vzor pro mravní chování, a proto ačkoliv většina reformátorů působících v tomto kraji prošla univerzitním prostředím, není jejich učení primárně zaměřené na problémy s doktrínou a výkladem víry. To je také jeden z důvodů, proč se švýcarští reformátoři vypořádali s učením o očistci mnohem jednoznačněji a v podstatně kratší době, než reformátoři působící v Německu.¹⁴⁷

Jednou z prvních a nejvýraznějších osobností švýcarské reformace byl bezesporu Huldrych Zwingli, z počátku velmi silně ovlivněn učením Erasma Rotterdamského¹⁴⁸, nicméně kolem roku 1519, kdy se datují počátky reformačního hnutí v této zemi, se od Erasmových myšlenek vzdaluje a přibližuje se k učení Luthera, ať už pod vlivem Lutherových textů, nebo díky svému studiu Písma. Zwingliho učení z velké části otevřelo dveře reformaci ve švýcarských kantonech a nakonec nutně ovlivnilo i Ženevu, která byla v 16. století značně autonomní, ale také ve věčném spolku s Bernem a Curychem, díky čemuž tam mohla začít působit další osobnost reformace, Jan Kalvín.¹⁴⁹

Kalvín pocházel z Francie, a když došlo v roce 1534 k utužování náboženských poměrů ve Francii, rozhodl se uprchnout do Basileje, kde napsal svou první verzi *Institutes*, která byla z velké části podobná Lutherovu *Malému katechismu*.¹⁵⁰ Ještě předtím ovšem stihl kritizovat Philippa Melanchtona za to, že se s učením o očistci nevyprávěl v Augšpurském vyznání víry rázněji.¹⁵¹ Dva roky po svém příchodu do Basileje se rozhodl odcestovat do Štrasburku, nicméně osud jej nakonec zavedl do Ženevy, kde obyvatelé města odmítali přijmout nové učení reformátorů v takové šíři, v jaké jej učili, a tak v roce 1538 Kalvín odcestoval do Štrasburku, kam měl

¹⁴⁷ McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*, s. 8–10.

¹⁴⁸ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550*, s.320–322.

¹⁴⁹ Cameron, Euan. *Sixteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 163.

¹⁵⁰ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 4380.

¹⁵¹ Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha], loc. 912–921.

namířeno původně. Ve Štrasburku vydal druhou verzi *Institutes*, jež byla dvojnásobně tak obsáhlá jako první. Během Kalvínova pobytu ve Štrasburku poslal do Ženevy dopis kardinál Sadoletto, ve kterém vyzýval město, k návratu ke katolické víře, Ženevané hledali autoritu, která by mohla na tuto výzvu odpovědět, a našli ji právě u Kalvína, který rázně bránil reformovanou víru.¹⁵² Nicméně ještě předtím, než Kalvín vyjádřil svůj názor nejen na učení o očistci, mnohé z otázek řešil již jeho curyšský předchůdce, Huldrych Zwingli.

5.1. 67 Článků víry Huldrycha Zwingliho

Radikální změna v Zwingliho myšlení přišla patrně již v roce 1519, když vážně onemocněl a obával se o svůj život. Během tohoto období začal zdůrazňovat lidskou hříšnost a spasení skrze Boží milost. Jeho pohledy jsou velice podobné těm Lutherovým, ovšem mnozí autoři tvrdí, že Zwingli k těmto myšlenkám dospěl sám skrze čtení Písma.¹⁵³ K zásadní události a určitému druhu protestu, který někteří autoři srovnávají s vyvěšení Lutherových tezí, došlo až v roce 1522, když na začátku postního období bylo několik hostů včetně Zwingliho pozváno do obchodu tiskaře Kryštofa Froschauera na pojídání klobásek. Zwingli se údajně samotné hostiny zdržel, ale tento čin vzbudil rozruch v Kostnici, a Curych navštívila delegace biskupů. Zwingli reagoval kázáním o svobodě volby jídla, v červenci téhož roku také kritizoval františkána Františka Lamberta z Avignonu za jeho kázání o přímlovách k Panně Marii a světcům, což vedlo ke dvěma disputacím, první byla vedena mezi Zwinglim a Františkem, druhou vedla městská rada a na jejím závěru rozhodl starosta města, že by se mělo kázat pouze na základě Písma. To se samozřejmě nelíbilo biskupu Augustu Hugovi z Hohenladenbergu, který působil v Kostnici, jenž vyzval Curych k poslušnosti vůči katolické víře. Zwingli na to reagoval vydáním tří spisů: *Apologeticus Archeteles* – kde oponoval svrchovanosti biskupa z Kostnice, *Von Klarheit und Gewissenheit des Wortes Gottes*¹⁵⁴ a *Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria*¹⁵⁵. V říjnu 1522 Zwingli rezignoval na post plebanuse (*Leutpriestera*), aby se tak mohl

¹⁵² Gordon, Bruce. *Calvin*. Yale: Yale University Press, 2009, s. 96–100.

¹⁵³ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550*, s. 322.

¹⁵⁴ Zwingli v této práci prezentuje reformační pohled na výklad založený pouze na Bibli samotné.

¹⁵⁵ V tomto textu Zwingli pojednává o kultu Panny Marie a světců.

oprostit od svých kněžských povinností vůči katolické církvi, ovšem město pro něj okamžitě připravilo nový úřad, čímž jasně stanovilo svůj postoj vůči biskupské autoritě a reformaci.¹⁵⁶

Krátce na to bylo jasné, že Zwingli má mnoho příznivců, a tak městská rada požadovala po biskupovi z Kostnice svolání diecézní synody, kde by bylo možné prodiskutovat klíčové otázky obou vyznání, nicméně August z Hohenladenbergu nesouhlasil, a tak se rada rozhodla na urgenci Zwingliho svolat kolokvium o víře, což je dnes označováno jako první Curyšská disputace. Těsně předtím Zwingli napsal 67 článků, ve kterých obhajoval své teze o reformě církve.¹⁵⁷ Čtyři z článků věnuje i učení o očistci:

57. *Písmo svaté pojem očistec vůbec nezná.*¹⁵⁸

58. *Rozsudek nad zemřelými je znám jen Bohu.*¹⁵⁹

59. *A čím méně nám ohledně toho říká Bůh, tím méně bychom se měli pokoušet o vědění těchto věcí.*¹⁶⁰

60. *Že se lidé modlí k bohu, aby se smiloval nad zemřelými, to nemohu soudit, ale určovat čas (sedm let za smrtelný hřích) a lhát kvůli zisku, není lidské, ale ďábelské.*¹⁶¹

Během jedné z prvních debat bylo téma učení o očistci diskutováno jen ve stručnosti, nicméně později se k tématu dostává znova a Zwingli jasně odmítá učení církve o očistci. Katolická strana citovala některé pasáže z Písma, jež již tradičně cituje pro

¹⁵⁶ Burnett, Amy N. a Campi, Emidio. *A Companion to the Swiss Reformation*. Leiden: Brill, 2016, s. 70–72.

¹⁵⁷ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 3328 a také McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*, s. 82–83.

¹⁵⁸ „Die wahre heilige Christ weiß kein Fegefeuer nach diesem Zeiten.“

Zwingli, Huldrych, 67 artikeln. Dostupné online:

http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:z:zwingli:zwinglis_67_schlussreden_artikel_fuer_das_1._religionsgespraech_zu_zuerich_29._jan._1523.

¹⁵⁹ „Das Urteil der Abgeschiedenen ist allein Gott bekannt.“ Zwingli, Huldrych, 67 artikeln.

¹⁶⁰ „Und ie minder uns Gott davon hat wissen lassen, ie minder wir uns davon zu wissen unternehmen sollen.“ Zwingli, Huldrych, 67 artikeln.

¹⁶¹ „Wenn der Mensch für die Gestorbenen forgfältig Gott anruft, ihnen Gnade zu beweisen, verwerfe ich das nicht; doch davon Zeit bestimmen (sieben Jahre um eine Lodsünde) und um Gewinnes wissen lügen, ist nicht menschlich, sondern teuflisch.“ Zwingli, Huldrych, 67 artikeln.

dokázání opaku, ovšem vzhledem k náladám, jež během debaty panovaly, a duchu pasáží v Novém zákoně, nebylo těžké pro Zwingliho existenci očištěnce popřít. Stejně tak část z knih Makabejských nelze podle něj chápat jako průkaznou, a to nejen z důvodu, že není součástí Písma. Zwingli popírá, že by vězení v Pavlově textu mohlo odkazovat na stav v budoucím životě. Zároveň tvrdí, že pokud by člověk mohl dojít stavu milosti s Bohem skrze očištěnce, nebylo by zapotřebí smrti Ježíšovi.¹⁶²

Zwingliho 67 článků neuniklo ani kritice Johanna Ecka, který vedl debatu již s Lutherem o jeho tezích. Eck ve svém rozboru konstatoval, že se nejedná o totéž učení jako Lutherovo, a v roce 1525 rozhodl spolu s Johannesem Fabrianem o uspořádání disputace, která se odehrála podle jejich pravidel v Badenu. Zwingli pozvánku nepřijal, a to především ze strachu, že by dopadl jako Jan Hus, protože mu nebyla garantována dostatečná jistota bezpečnosti. Namísto Zwingliho tak zastupoval reformátory Johannes Oecolampadius.¹⁶³ Eck, který byl téměř nepřekonatelným oponentem v debatách o problémech víry, Oecolampadia v rozhovorech často nenechal ani promluvit, a tak i přes snahu Zwingliho, jenž napsal několik textů, které byly vyvěšeny i v Badenu a kterými se snažil napravit škody spáchané neschopností Oecolampadia Eckovi oponovat, reformátoři tuto debatu o otázkách víry prohráli. Zwingli byl označen za heretika a Curych na krátko téměř izolován.¹⁶⁴ Ovšem po roce a půl se švýcarské kantony rozhodly uspořádat vlastní konferenci v Bernu, které se zúčastnili hlavní představitelé reformace z jednotlivých kantonů, ovšem z Curychu namísto Zwingliho přijel již Bullinger. Protestantké kantony se dostaly do války s katolickými krátce poté, co katolíci popravili protestantského kazatele Jakuba Kaisera. Ovšem po 16 dnech válka skončila prvním příměřím u Kappelu. V roce 1531 propukla druhá válka, tentokrát ze strany katolických kantonů, které byly pod ekonomickou bloádou protestantských kantonů, protože nepřijímaly protestantské kazatele. Válka byla pro katolíky úspěšná, protože zastihla Curych nepřipravený k boji, během bojů padl i samotný Zwingli. Jeho nástupcem v Curychu se stal Heinrich

¹⁶² Potter, George R. *Zwingli*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 112–123.

¹⁶³ Bromiley, Geoffrey W. *Zwingli and Bullinger*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1953, s. 21.

¹⁶⁴ Gordon, Bruce. *The Swiss Reformation*. Manchester: Manchester University Press, 2002, s. 68–71.

Bullinger.¹⁶⁵ Ačkoliv se Bullinger učení o očištcí věnuje ve svých pozdějších textech více než Zwingli, v podstatě zůstává věrný jeho myšlence.

5.2. Očištec v Institucích Jana Kalvína

Ženeva byla dlouho pod správou savojských vládců, jejichž panství ji obklopovala, ovšem v roce 1536 se Ženevanům podařilo vymanit z jejich vlivu a utužit styky s Bernem, o něž měli zájem především obchodníci. Kalvín se do Ženevy dostává téměř náhodou, protože se rozhodl odcestovat z Basileje do Štrasburku, ale válka jej donutila zvolit cestu právě přes toto město.¹⁶⁶ Když Kalvín přijel do Ženevy místní reformátoři, zejména Vilém Farel, se pokoušeli formulovat základní pravidla víry ve městě. Farel se dozvěděl o Kalvínově příjezdu poměrně záhy, a tak se rozhodl Kalvína přemluvit, aby v Ženevě zůstal a pomohl s formulováním nauky víry ve městě. Kalvín Farelově žádosti vyhověl, což z něj udělal téměř přes noc vůdčí osobnost ženevské reformace. Bylo to krátce poté, co Kalvín v Basileji vydal svou první verzi *Institutio Christianae religionis* z nichž jeho teologie z velké míry vycházela. První verze je značně odlišná od dalších vydání *Institutes*, nicméně mimo jiných, pro něj důležitějších otázek víry, formuluje zde i svůj postoj k učení o očištcí.

V páté kapitole, respektive její části o pokání se Kalvín věnuje kontroverzím spojeným s pokáním samotným, vyznání hříchů, moci klíčů a očištcí. Největší část věnuje právě moci klíčů, kterou spojuje zároveň s odpustky. Kritizuje církve za to, že vztahuje své zákony na duše zemřelých a zákon, jímž církve přikazuje vypočtení všech hříchů, považuje za největší troufalost, přitom argumentuje Davidem, jenž i přestože o svých hříších smýšlel správně, nebyl schopen je spočítat.¹⁶⁷ Následně se dostává opět ke kritice moci klíčů, kterou podle jeho tvrzení církve naprosto nepochopila, a na základě Janova evangelia (20, 22) poukazuje na to, že se jedná pouze o kázání Evangelia. Druhou pasáž, která o moci klíčů hovoří, je v Matoušovi (18, 17-18). Kalvín na těchto dvou příkladech vysvětluje: „*Aby tedy nikdo vzpurně nepohrdal církevním*

¹⁶⁵ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550*, s. 337–339.

¹⁶⁶ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 4387.

¹⁶⁷ Jde zejména o problém, že pokud člověk zanedbá příležitost ke zpovědi knězi, uzavře se mu přístup do ráje, načež argumentuje právě Davidem, který se vyznává přímo Hospodinu ze svých hříchů a nikomu jinému. Kalvín, Jan: *Institute: Učení křesťanského náboženství (1536)*. Dobiáš, František M. (překlad), Praha, 1951, s. 133–135.

soudem, anebo nepodceňoval to, že byl hlasováním věřících odsouzen, dosvědčuje Pán, že takový soud věřících není nic jiného, nežli prohlášení jeho rozsudku, a že bude uznáno na nebi to, co oni učinili na zemi. Mají totiž slovo Boží, kterým mohou odsuzovati převrácené, mají slovo, kterým mohou ty, kteří se vzpamatovávají, bráti na milost, nemohou však poblouditi, ani se rozejít se soudem Božím, poněvadž soudí toliko podle zákona Božího...“¹⁶⁸ Načež pokračuje kritikou církve, která si tyto pasáže vykládala dle svého uvážení a nárokovala si tak na jejich základě moc nad světem zemřelých, odpustky, které dokonce zpoplatnila a mnohými dalšími svátostmi, které ji nenáleží.¹⁶⁹

V závěru části o pokání adresuje svou kritiku také učení o očistci, kde vidí problém zejména v tom, že „... jakmile se hledá odpykání za hříchy jinde než v kroi Kristově, jakmile se dosti učinění přenáší na něco jiného, tehdy mlčeti je věc nanejvýš nebezpečná. Je třeba tudíž volati nejen hlasitě, nýbrž z plna hrdel a z plných plic, že očistec je záhubný výmysl satanův, který zbavuje Kristův kříž obsahu a zviklává a vyvrací naši víru.“¹⁷⁰ Nicméně na rozdíl od Zwingliho, který očistec zmiňuje patrně jen ve svých 67 člancích, Kalvín o očistci polemizuje v roce 1538 s kardinálem Sadoletem v odpovědi na jeho dopis Ženevanům. Je také možné, že na základě této krátké debaty rozšiřuje pasáž věnovanou očistci a ospravedlnění v druhé verzi Institutes, které vydává ve Štrasburku.

V další edici z roku 1541 Kalvín již komentuje jednu pasáž z Písma za druhou, jež katolická církev předkládá na podporu učení o očistci a vyvrací jejich špatný výklad, až na knihy Makabejské, o kterých tvrdí, stejně jako němečtí reformátoři, že se nejedná o kanonickou knihu a Jeroným ji zamítl, takže ji není třeba komentovat. Kalvín si je zároveň také vědom toho, že Augustin očistec ani knihu Makabejských nezamítl, ovšem nedomnívá se, že by Augustin existenci očistce významně podporoval. Poukazuje na to, že Augustin není vždy konzistentní ani ve svém učení o duších, protože v jednu chvíli káže, že duše, které zemřou, se setkají s rozdílnými podmínkami, dobří si užívají potěšení, špatní jsou mučení, a na druhé straně

¹⁶⁸ Kalvín, Jan: *Institute: Učení křesťanského náboženství* (1536), s. 142.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 142–148.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 152.

ponechává prostor pro určitý mezi stav, takže nelze jeho učení brát v tomto ohledu vždy zcela doslovně.¹⁷¹

Kalvín patrně také rozlišovat mezi duší a tělem, protože v jednom ze svých traktátů popisuje duši, jež po smrti fyzické schránky těla existuje nadále. Tuto myšlenku doplňuje, že na základě Petrova¹⁷² textu nemůže být tělo vězením, a tak by mělo toto vězení obsahovat představu o čekání na pocítění plné Kristovy spásy. Což vede Kalvína k myšlence, že ačkoliv zanikne fyzická schránka, duše po smrti žije nadále a může okamžitě pokračovat na své cestě do ráje. Domnívá se také, že musí existovat čas mezi smrtí a vzkříšením, během kterého duše čekají na Poslední soud.¹⁷³

5.3. Kalvínova odpověď na dopis Ženevanům

Poté co byl Kalvín se svým přítelem Farelem v roce 1538 nucen Ženevu opustit, naskytla se katolické církvi možnost přesvědčit Ženevany o návratu ke správné víře. Za tímto účelem zaslal do Ženevy dopis kardinál Sadoletto. Motivace kardinála Sadoleta je nejasná, někteří historikové tvrdí, že dopis napsal z vlastního popudu, jiní zastávají názor, že byl pověřen na konferenci katolických prelátů v Lyonu. V Ženevě byla tou dobou stále ještě poměrně početná skupina příznivců katolického vyznání, nicméně městská rada, složená především ze sympatizantů reformace, rozhodla o tom, že Sadoletovi odpoví, načež začalo hledání vhodného kandidáta. Ten se nakonec našel v Janu Kalvínovi, který byl v té době již ve Štrasburku pod ochranou a vlivem Martina Bucera.¹⁷⁴

Sadoletův dopis je smírného charakteru, snaží se v něm zdůraznit důležitost jednoty a klidu v církvi. Odmítá protestantské učení o spasení skrze víru samu a zdůrazňuje roli církve jako instituce, vyzdvihuje katolickou církev na základě její tradice a snaží se podlomit protestantská hnutí právě poukázáním na jejich mladé působení. V těchto myšlenkách rezonuje názor Johanna Ecka, který jej vyjádřil již během Lipské

¹⁷¹ Kalvín, Jan. *Tracts Related to Reformation*. Beveridge, Henry (překlad), Edinburgh: The Calvin translation society, 1886, s. 100.

¹⁷² Petr 1, 19. „ale vzácnou krví Kristovou! Ten byl jako beránek bez vady a poskvrny“.

¹⁷³ Codling, James L. *Calvin: Ethics, Eschatology and Education*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010, s. 57–58.

¹⁷⁴ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550*, s. 365.

disputace s Martinem Lutherem.¹⁷⁵ Kalvínova odpověď je naopak mnohem ráznější obranou protestantské víry a částečně také jeho osobnosti, argumenty, které ve svém dopise používá, jsou z velké části založeny právě na jeho *Institucích*.

Text Sadoletova dopisu je v podstatě založen na dvou základních otázkách víry, otázce církevní autority a doktríně ospravedlnění. Sadoletův postoj je v těchto otázkách typicky katolický, avšak jeho pojetí víry a skutků je nejasné, z jeho záznamů je možné dohledat, že vedl o tomto tématu debatu se svým přítelem kardinálem Contarinim, který kladl větší důraz na spravedlnost, jež naopak protestanti nahrazovali důrazem na skutky.¹⁷⁶ Kalvínova odpověď byla podstatně delší, než původní dopis a proti očekávání se zaměřil především na problémy, jež považoval za nejdůležitější namísto toho, aby reagoval na každou Sadoletovu tezi. I přesto, že kritizuje především podstatu církve, kterou chápe tak, že není založena na institucionální autoritě a kontinuální tradici, ale na výkladu Písma,¹⁷⁷ dostal se také k otázkám týkajícím se ospravedlnění a očistce.

Sadoleto v dopise nařknul Kalvína z toho, že podle protestantského učení duše zaniká se smrtí těla, patrně tak Sadoleto usuzuje na základě toho, že jedinou duši, kterou katolická církev uznává a chápe, je ta, která po smrti provádí modlitby za živé, aby tak zvelebila svým konáním království nebeské. Načež Kalvín reagoval, že tuto myšlenku přenechává papeži a jeho kolegům kardinálům, kteří tuto filozofii kultivují po mnoho let. K očistci se Kalvín vyjadřuje podstatně mírněji, než v *Institucích* a to následujícím způsobem: „*Pokud jde o očistec, jsme si vědomi toho, že starověká církev se zmiňovala o mrtoých a modliteb pro ně, ale to bylo prováděno poskrovnou a střízlivě, a skládalo se to jen z pár slov. Byla to zkrátka jen zmínka, u které je jasné, že se nejedná o nic víc, než storzení náklonosti, jež je chována k zemřelým.*“¹⁷⁸ Ovšem nezapomíná zmínit, že to bylo v době, kdy byli ještě otcové očistce nenarození a církev tak nemohla z této myšlenky vytvořit jeden ze základních pilířů víry, který následně sama zneužila za účelem zisku.

¹⁷⁵ Gordon, Bruce. *Calvin*, s. 97.

¹⁷⁶ Olin, John. *Reformation Debate*. New York: Fordham University Press, 2000, s. 17.

¹⁷⁷ Gordon, Bruce. *Calvin*, s. 98.

¹⁷⁸ Olin, John. *Reformation Debate*, s. 67.

Sadoleto již na Kalvínovu veřejnou odpověď nereagoval, zřejmě z důvodu Kalvínovi schopnosti argumentovat a také z důvodu, že způsobem, kterým dopis Kalvín napsal, mu zajistil popularitu a respekt nejen u Ženevanů, ale svůj údiv vyjádřil například i Martin Luther. Ženevané na základě tohoto textu přehodnotili Kalvínovo vyloučení a pozvali jej zpátky do města, což ho patrně příliš nepotěšilo, protože jak sám napsal: „*Neexistuje místo, z kterého bych měl větší strach*“¹⁷⁹. Nicméně Ženeva tak zůstala věrna protestantské víře, kterou zde šířil Kalvín, poučený svými předchozími chybami.¹⁸⁰ Kardinál Sadoleto byl v době psaní dopisu Ženevanům ve své diecézi, kde setrval až do povolání papežem Pavlem III. v roce 1542, který po něm požadoval účast na plánování Tridentského koncilu.

¹⁷⁹ Collinsons, Patrik. *The Reformation* [e-kniha], loc. 1072.

¹⁸⁰ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 4411–4456.

6. Tridentuský koncil

Snaha uspořádat všeobecný křesťanský koncil, který by rozhodl o otázkách víry, trvala od počátku 16. století. V roce 1511 svolal francouzský král Ludvík XII. koncil do Pisy, jež se odvolával v duchu konciliarismu na dekret *Frequens* a zároveň kritizoval papeže, který měl záměrně odkládat svolání koncilu. Papež Julius II. na tento čin reagoval svoláním pátého Lateránského koncilu o rok později, jenž trval následujících pět let. Důležitou roli na koncilu sehrála účast španělských biskupů, kteří byli na rozdíl od Říma nakloněni reformám v církvi, což se projevilo zejména v myšlenkách o posílení moci biskupů a omezení papežské moci, především dispensů. Nicméně k uplatnění těchto rozhodnutí nedošlo, což pouze posílilo domněnky o nutnosti církevní reformy.¹⁸¹

Krátce po ukončení pátého lateránského koncilu publikoval svých 95 tezí Martin Luther, jež doprovodil dopisy vyzývajícími k debatě o otázkách učení církve, nicméně církve na jeho snahu reagovala vydáním buly *Decret Romanum Pontificem*, kterou jej exkomunikovala. Protestantské hnutí se tím ovšem zastavit nepodařilo, a tak císař Karel V. pověřil svého římského vyslance v roce 1524, aby se pokusil papeže přimět ke svolání všeobecného křesťanského koncilu.¹⁸²

Klement VII. císaři slíbil svolání koncilu, ale k uskutečnění nedošlo. Namísto toho se papež věnoval nadále světským cílům, zejména obnovení vlády medicejských, což zapříčinilo úpadek papežské reputace a vyvolání nedůvěry mezi německými knížaty. Nerozhodnost Klementa VII. a jeho anti-habsburská politika vyústily v roce 1527 vstupem Karlových vojsk do Říma.¹⁸³ Jelikož byl papež ponížen císařským konáním, nemohl Karel V. počítat s blízkým svoláním koncilu, a proto se rozhodl svolat sněm do Augšpurku, kde se pokusil o dosažení smíru s protestanty, resp. protestantskými knížaty a urovnání některých náboženských otázek. Došlo také k předložení několika protestantských vyznání, včetně Augšpurské konfese. Nicméně katoličtí teologové na tuto konfesi odpověděli spisem *Vyvrácení*, což zapříčinilo její

¹⁸¹ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 154–156.

¹⁸² Tamtéž, s. 156.

¹⁸³ Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*, s. 32.

odmítnutí. Protestantská knížata z obav před možným útokem císaře vytvořila společný obraný spolek – Šmalkadskou jednotu.¹⁸⁴

Smrt papeže Klementa VII. vnesla do otázky svolání koncilu novou naději. Na papežský stolec nastoupil Pavel III. z rodu Farnese, který ačkoliv pokračoval v nepotismu svých předchůdců, dal také podnět k vypracování zprávy o stavu církve a možnostech reformace. Těmito otázkami se zabývala malá komise, nad níž měli dohled kardinálové Contarini, Pole a Caraffa.¹⁸⁵ Výsledkem její činnosti byl dokument, který kritizoval praktiky, jež se odehrávaly uvnitř církve, a poukazoval také na to, že je nutné zefektivnit správu církve. Nechybělo ani poukázání na simonii a úplatnost, v nichž byl zapleten také papežský stolec. Nicméně papež na zprávu kardinálů nereagoval s dostatečnou rázností, patrně i z důvodu, že se obsah dokumentu dostal také do rukou protestantům a ty jej využili ke kritice papežského stolce.¹⁸⁶

Šíření protestantských myšlenek po německých zemích a nově pronikající reformní hnutí do Itálie přesvědčily papeže o nutnosti svolat koncil. Ten byl svolán na květen 1537 do Mantovy. Volba místa se nelíbila císaři, protože v jeho zájmu byl koncil na území říše. Zároveň požadoval vévoda z Mantovy zajištění ochrany města během konání koncilu, na což neměl papežský stolec dostatek financí. Papež tedy rozhodl o přesunutí koncilu do Vincenzy, který následně zrušil z důvodu mimořádně slabé účasti, a konání nového koncilu tím bylo odloženo na neurčito.¹⁸⁷

Neúspěšný pokus o svolání všeobecného koncilu vedl císaře k hledání jiné cesty, kterou by se mohl vyřešit konfesní rozkol v Německu. To vedlo k obnově náboženských dialogů, jejichž vyvrcholením byl sněm v Řezně. Nicméně ani jedna ze zúčastněných stran nebyla ochotna přistoupit na požadavky té druhé, takže ke

¹⁸⁴ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 3913–4354.

¹⁸⁵ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*. Cambridge: Harvard University Press, 2013, s. 62.

¹⁸⁶ Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*, s. 33.

¹⁸⁷ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 163.

konsensu nedošlo, nemožnost dojít konsensu na obou stranách jen potvrdila nutnost svolat všeobecný křesťanský koncil.¹⁸⁸

6.1. Náboženský dialog v Řezně

Po dvou neúspěšných pokusech o uspořádání všeobecného koncilu se císař Karel V. a papež Pavel III. rozhodli o znovunavázání náboženského dialogu s protestanty. Dialog představitelů obou vyznání začal již v červenci roku 1540 v Hagenau a následně také ve Wormsu, kde probíhala diskuze nad Augšpurskou konfesí mezi Johannesem Eckem a Philippem Melanchthonem. Ovšem po čtyřech dnech debaty, během kterých vznikla formule o prvotním hříchu,¹⁸⁹ byli nuceni toto kolokvium ukončit. Jako oficiální důvod bylo uvedeno, že dialog k ničemu nespěje. Ovšem skutečnost byla taková, že císař se vracel do Německa a přál si mít debatu pod svým dohledem.¹⁹⁰

Obě strany – katolická a protestantská – byly pozvány na sněm, který se konal v německém Řezně. Tomuto sněmu předcházela ještě snaha na tajném setkání několika teologů a zejména pak Johanne Groppera a Martina Butzera vytvořit nový dokument, nad kterým by se mohlo v Řezně diskutovat, protože debata o Augšpurské konfesi vedla často pouze ke sporům. Tímto dokumentem byla Řezenská kniha, jež byla z velké části věnována otázce ospravedlnění.¹⁹¹ Gropper a Butzer v ní popsali způsob „dvojího ospravedlnění“, které bylo založeno na myšlence, že ospravedlňuje jak „živá víra“, tak „víra, která je účinná v lásce“.¹⁹²

Dialogu v Řezně se účastnili kromě Johanne Ecka kardinálové Contrarini a Morone, kteří sem byli vysláni na žádost císaře jako zástupci papeže. Contrarini byl poslán do Řezna ještě z dalšího důvodu, protože měl osobní „zkušenost s obrácením“ u příležitosti jedné velikonoční zpovědi, která se podobala Lutherově „zážitku ve věži“ a na základě této zkušenosti mohl snáze posoudit motivaci a jádro nauky

¹⁸⁸ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550*, s. 44.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 405.

¹⁹⁰ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 5125.

¹⁹¹ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 60–70.

¹⁹² Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 163.

o ospravedlnění.¹⁹³ Za protestantskou stranu se účastnili debaty Philipp Melanchthon, Martin Butzer a Johann Pistorius. Dialog se z počátku vyvíjel velmi dobře a Contrarini vyjádřil ve svém dopise do Říma nadšení a naději na shodu, Morone byl ve svém dopise mnohem zdrženlivější a obával se, že protestanti vidí vše ze své perspektivy, přesto souhlasil s Contrarinim v tom, že naděje na konsens v otázkách víry existovala.¹⁹⁴ Obě strany souhlasily s výkladem „dvojího ospravedlnění“ a dalších pěti článků – o podstatě hříchu, o následku prvotního hříchu, o ztrátě svobodné vůli v Adamovi a jejím obnovení v Ježíši Kristu a o podstatě pádu člověka. To bylo ovšem vše z dalších 23 článků, které byly na sněmu v Řezně předloženy.¹⁹⁵

Jednání rozdělily postoje v otázce svátostí a eucharistie. Contrarini totiž nebyl ochoten připustit protestantský výklad odmítající učení o *transsubstantiaci*¹⁹⁶, a nutnosti ušní zpovědi před knězem.¹⁹⁷ Koncem června vyprchala veškerá naděje na sjednocení obou vyznání a následovalo ji zamítnutí nauky o „dvojím ospravedlnění“ v Římě a Wittenbergu.¹⁹⁸

6.2. Tridentský koncil, zasedání první a druhé

Neúspěch rozhovorů v Řezně vyvolal opět řadu žádosti o svolání všeobecného křesťanského koncilu. Římská kurie ovšem tou dobou již nepředpokládala, že by bylo možné rozdíly v nauce obou vyznání urovnat. Nicméně papež zvažoval svolání koncilu na léto 1541¹⁹⁹, ovšem jednání o místě konání začátek komplikovala a nakonec na návrh Ferdinanda Habsburského došlo k volbě Tridentu, který byl ideálním místem, jak pro Italské zástupce, kteří měli do Tridentu poměrně blízko, tak pro císaře. Jako větší problém se ovšem ukázal znovu vypuknuvší spor mezi Karlem V. a Františkem I., vedle toho Karel čelil také na východě útokům Turků. Urovnat spor mezi Karlem a Františkem se podařilo až v létě 1544 mírem ve francouzském Crépy.²⁰⁰

¹⁹³ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 163.

¹⁹⁴ Robinson, Adam P. *The Career of Cardinal Giovanni Morone (1509–1580): Between Council and Inquisition*. London: Routledge, 2016, s. 36.

¹⁹⁵ Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550*, s. 405–406.

¹⁹⁶ Dochází k přeměně chleba a vína v tělo a krev Ježíše Krista.

¹⁹⁷ MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha], loc. 5143.

¹⁹⁸ Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*, s. 36.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 38.

²⁰⁰ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 72.

Když byly překonány všechny počáteční potíže, mohlo konečně dojít ke svolání koncilu. Ten byl svolán na březen 1545, ovšem papež podcenil rychlost, s jakou se mohli účastníci z ostatních katolických zemí připravit, a skutečný začátek koncilu se tak datuje až na 13. prosinec téhož roku. První zasedání odhalilo další problémy, tentokrát se týkaly toho, jaké otázky se budou probírat jako první. Pokud by totiž došlo nejprve k projednávání otázek věrouky, hrozilo nebezpečí, že císař ztratí v koncil důvěru, ovšem pokud by se dala přednost reformním otázkám, byly obavy, že většina biskupů opustí koncil předtím, než se dostane k věroučným otázkám. Papežští legáti nakonec prosadili projednávání jedné předlohy k věrouce a jedné k reformě, což se nelíbilo Karlu V., protože doufal, že dostane protestanty na koncil a toto mohlo být překážkou.²⁰¹

Prvním dekretem koncilu byl *Sacrosancta*, který se zabýval Písmem a tradicí, jež je nutno chápat jako apoštolské tradice. Rozhodnutí koncilu o tradici je poznamenáno nejednoznačností, většina otců chápala tradici jako doplňující pojem k Písmu. Co se týká Písma, byl schválen překlad Vulgáty, který z hlediska víry neobsahoval žádné teologické chyby a ztroskotal pokus španělské strany o zákaz překládání Bible do národních jazyků.²⁰² Následně se koncil zabýval otázkou dědičného hříchu a zopakoval učení z koncilů v Kartágu (418) a Orange (529). Patrně největší část však věnoval koncil otázce ospravedlnění, která byla základem nauky protestantského hnutí v Německu.

Diskuze koncilu o nauce o ospravedlnění byla problematická, protože se jednalo o nový komplex, který musel být nově uspořádán a jasně definován s ohledem na protestantské reformátory. Zároveň musel být dekret prosazen přes odpor císaře, protože ten si přál, aby otázka ospravedlnění byla řešena až za přítomnosti protestantů, protože by jinak rozhodnutí koncilu neuznali.²⁰³

Snaha byla i uvnitř koncilu, a to především aby nevzešel z počátečních jednání žádný protireformační dokument, ale aby se koncil věnoval postoji a záležitostmi

²⁰¹ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 166.

²⁰² Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*, s. 39.

²⁰³ Po-Chia Hisa, Ronnie. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 14.

reformátorů. Což vyvolalo ostrá jednání mezi zástupci jasného odmítnutí protestantských hnutí a zastánci otevřených usmíření, ačkoliv se s ním již příliš nepočítalo. Nicméně neshody na tom, jak se k tomuto učení postavit se promítly v dlouhých jednáních, která přiměla kardinála Pola k pokusu o formulování ospravedlnění v podobném duchu, jako tomu bylo v Řezenských knihách, což vzbudilo na koncilu hluboký anti-pelagiánský odpor.²⁰⁴ Koncil nakonec přijal znění dekretu, které rozpoznává jedinou formální příčinu ospravedlnění a jednu spravedlnost Boha, která činí spravedlivým a vnitřně obnovenými. Zamítl také myšlenky protestantů, jež se opíraly o spolupráci člověka s milostí a Kalvínovu představu o predestinaci na základě Kánonu 30: „*Kdo by prohlásil, že kterémukoliv kajícímu hříšníkovu po přijetí milosti ospravedlnění je odpuštěna vina a zahlazen věčný trest tak, že už nezbyvá nic z časných trestů, co by bylo třeba prominout ať v tomto světě či budoucnu v očistci, než mu může být otevřen přístup do nebeského království, nechť je vyobcován.*“²⁰⁵ Po vyřešení nauky o ospravedlnění se koncil věnoval biskupským residencím a svátostem.

Na jaře roku 1547 Karel V. porazil se svým vojskem oddíly Šmalkaldské jednoty a zdálo se, že konečně přinutí protestanty účastnit se koncilu. Obavy před vlivem císaře na koncil vedly legáty k touze po konání koncilu v některém ze svobodnějších – papežských – měst. Utvrdila je v tom i skutečnost, že Karel V. odmítl přijmout platnost zasedání, která se uskutečnila nad naukou o ospravedlnění. Epidemie skvrnitého tyfu papeže přesvědčila a zároveň mu nahrála k nutnosti přesunout koncil jinam, byla zvolena Boloňa. Což vyústilo v konflikt mezi císařem a papežem, takže ač se v Boloni jednalo, nemohlo dojít k žádnému vydání dekretu.²⁰⁶

S novým papežem Juliem III. došlo opět k přesunutí koncilu do Tridentu. Jednalo se o druhou fázi koncilu (1551 – 1552), na kterou se podařilo Karlu V. přinutit k účasti i německé biskupy, především kurfiřty z Kolína, Mohuče a Trevíru. Pokračovala

²⁰⁴ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 112–113.

²⁰⁵ Kánon 30: „*Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti, et reatum aeternae poenae deleri diexerit, ut nullus remeneat reatus poenae temporalis exsolvendae, vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit; anathema sit.*“ Hrdina, Ignác A. *Dokumenty Tridentského koncilu*. Praha, 2015, s. 52.

²⁰⁶ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 180.

jednání o svátostech, kdy došlo k přijetí dekretu o eucharistii. Během těchto jednání došlo také k debatě o očištění a odpustcích, všichni přítomní se shodli na existenci očištění jako třetího místa mezi nebem a peklem a odmítli námitky protestantů a reformačních hnutí, v podobném duchu došlo i k odsouhlasení odpustků.²⁰⁷ Definitivní rozhodnutí na tyto otázky přineslo až třetí a poslední zasedání koncilu v roce 1563. Mezi tímto obdobím byl v roce 1555 zvolen do papežského úřadu Caraffa jako papež Pavel IV., který byl hlubokým odpůrcem koncilu, mimo jiné nechal také uvěznit kardinály Morona a Pola ve vězení inkvizice Andělského hradu.²⁰⁸

6.3. Závěrečná fáze Tridentského koncilu

Pavel IV. byl jedním z mnoha odpůrců koncilní činnosti, a tak když byl z důvodu úmrtí předchozího papeže v roce 1555 koncil přerušen, využil toho a po celý svůj pontifikát jej neobnovil. Namísto koncilu se totiž papež soustředil na reformování církve uvnitř Říma, které bylo z velké části založeno na dokumentu, jenž byl předložen papeži Piovi III. roku 1538.²⁰⁹ Po smrti Pavla IV. byl na jednom z nejdelších konkláve zvolen Giovanni Angelo de Medici di Marignano jako papež Pius IV.²¹⁰

Pokud byla první a druhá fáze svolána zejména kvůli snaze vypořádat se německými protestanty, závěrečná fáze byla hnána především snahou reagovat na rychle se šířící kalvinismus ve Francii. Francouzský král nicméně z nedůvěry k papeži uspořádal vlastní, národní koncil, ale jelikož většina biskupů zachovala loajalitu Římu, koncil nepřijal žádná zásadní rozhodnutí. Na novém všeobecném koncilu tak měli zájem jak František I., tak nový císař Ferdinand I., nicméně papež si přál, aby koncil byl pokračováním koncilů předchozích, s čímž nesouhlasili oba panovníci, protože by tím byla ohrožena účast protestantských a reformovaných zástupců.²¹¹ Tento problém

²⁰⁷ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 133.

²⁰⁸ Po-Chia Hisa, Ronnie. *The World of Catholic Renewal*, s. 23.

²⁰⁹ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 133–134.

²¹⁰ Po-Chia Hisa, Ronnie. *The World of Catholic Renewal*, s. 24–25.

²¹¹ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 186.

vyřešili zástupci protestantských hnutí, když svou účast odmítli s tím, že se nejedná o svobodný a křesťanský koncil.²¹²

Ani poslední fáze koncilu se neobešla bez komplikací, krize vypukla na jaře 1562, když se opět debatovalo o dekretu o rezidenční povinnosti, jelikož ten z roku 1547 byl prakticky neúčinný. Spor rozdělil koncil na dva tábory a další spornou otázkou, o které se jednalo ve stejné chvíli, byl původ biskupské jurisdikce. Koncil se proto rozhodl předat moc nad rozhodnutím papeži, který vydal pokyn, jenž se nesl v duchu Florentského koncilu a umožňoval mu skrze papežskou moc být pastýřem církve. To se zástupcům na koncilu nelíbilo. Papež pak ještě podlomil důvěru v Řím tím, že propůjčil kardinálský klobouk dvěma mladíkům z rodu Medicejů a Gonzagů.²¹³ Tyto a další neshody vyústil téměř v ztroskotání koncilu, k tomu zemřeli kardinálové Gonzaga a Seripando, kteří svým jednáním rozkolu zabraňovali. Na jejich místo byl dosazen kardinál Morone. Morone byl vynikajícím diplomatem a těšil se přízně jak u císaře Ferdinanda, tak v Římě. Jeho prvním úkolem bylo urovnat vzniklé spory, což se mu podařilo podnícením francouzského kardinála de Guise ke spolupráci. Rozhodujícího kompromisu se mu nicméně podařilo dosáhnout až tím, že obešel zásadní eklesiologické otázky, v nichž nebylo možné dosáhnout konsensu.²¹⁴

Během následujících zasedání byly schváleny s menšími, či většími obtížemi další klíčové otázky, zejména důležitou byla debata o nauce o mešní oběti, která byla jedním ze zásadních bodů kontroverze s reformátory. Dojít konsenzu u této otázky bylo nadmíru obtížné a i z dekretu je patrná dvojakost formulace.²¹⁵ Během předlistopadových zasedání vyjádřil císař Ferdinand I. přání, aby byl koncil ukončen 11. listopadu, nicméně zbývala ještě velká část otázek, které rozproudily reformaci, a tak mu Morone v odpovědi odepsal, že věří, že Vánoce bude slavit každý u sebe doma, nicméně jeho dopis zněl spíše v duchu pozdržení koncilu, než jeho uzavření. Ovšem již 14. listopadu došlo k rozhodnutí, že příští zasedání budou konečná a bude

²¹² Slovem svobodný protestanté mínili koncil, který by nebyl řízen papežem; křesťanský je potom myšleno tak, že by byli obesláni nejen preláti, ale také kněží a jednalo by se pouze pod autoritou Písma svatého.

²¹³ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 168–173.

²¹⁴ Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*, s. 60–63.

²¹⁵ Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily*, s. 195.

v nich rozhodnuto o ostatních věcech dogmatiky. Proti tomu protestovali zejména španělští kardinálové, kteří tvrdili, že závěry budou unáhlené a měly by se prodiskutovat, protože by se tím poškodila důstojnost Filipa II.²¹⁶

Nicméně jejich protesty umlčela zpráva o tom, že je papež vážně nemocen a hrozí, že brzy zemře. Strach z dalších komplikací ohledně organizace koncilu přiměly kardinála Moroneho k tomu, aby jednání urychlil, a tak byla poslední zasedání naplánovaná na 3. a 4. prosince, během těchto zasedání došlo k projednání nauky o očistci a odpustcích, a také uctívání svatých a obrazů. První dva body byly důležité zejména pro německou reformaci, zatímco druhé pro francouzskou resp. kalvinismus, který se do Francie šířil. Vzhledem k tomu, že při srovnání závažnosti teologických otázek, stály tyto problémy na okraji a mohly být dlouhou dobu odkládány, nebylo možné je úplně vynechat, protože pro lid se staly tyto otázky mnohem důležitějšími, než ostatní. Kvůli nedostatku času byla ovšem vynechána část podrobného teologického zpracování.²¹⁷

Otázce očistce se věnoval koncil na začátku 25. zasedání 3. prosince 1563, kdy došlo k jednoznačnému konsenzu, že očistec jako místo na onom světě existuje a na duše v něm držené mají vliv přímlyvy věřících. „... že existuje očistec a že duše tam držené jsou podporovány přímlyvami věřících a nejvíce bohumilou svátostí oltářní...“²¹⁸ Koncil se shoduje na tom, že je učen „na základě Písem a starobylé tradice Otců“, nicméně v další části dekretu doporučuje, aby nedocházelo k probírání složitějších otázek, které nemají vliv na podporu zbožnosti nebo věcí, jež jsou „nejisté nebo co nese zdání nepravdy.“

Ve snaze předejít dalšímu zneužívání učení o očistci dekret stanovuje: „Zakazuje se vše, co směřuje k jakési výstřednosti nebo pověře nebo co sleduje špinavý zisk jakožto pohoršení a urážka pro věřící. Ale biskupové ať se starají o to, aby se přímlyvy žijících věřících ... konaly zbožně a uctivě“²¹⁹. Církev tak touto formulací reaguje na zneužívání, z kterého byla

²¹⁶ Robinson, Adam P. *The Career of Cardinal Giovanni Morone*, s. 172–186.

²¹⁷ O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 230–243.

²¹⁸ Dekret o očistci: „... Purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragis, potissimum vero acceptabli altaris sacrificio, iuvvari;“ Hrdina, Ignác A. *Dokumenty Tridentského koncilu*, s. 241.

²¹⁹ Dekret o očistci: „Ea vero, quae ad curiositatem quamdam, aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum

nauka o očistci velmi často obviňována. Snaha ochránit nauku o očistci zneužívání a zásahů neučeného výkladu je znát v celém dekretu, stejně tak jako důraz na zachování tohoto učení.

Dalšího dne hned z počátku došlo k projednávání poslední velké otázky spojené s očistcem a ospravedlněním – odpustků. Koncil potvrdil autoritu odpustků na základě udělené moci od Boha a letité tradice, vědom si obvinění a zneužívání, která se s odpustky pojila, koncil nařídil biskupům, aby zneužití této moci pečlivě sledovali a podávali seznam zneužití na nejbližší synodě, která je po projednání odešle Nejvyššímu římskému veleknězi, jenž je ze své autority schopen tyto činy posoudit.²²⁰

Na závěr 25. zasedání došlo k přijetí dokumentu „*O přijetí a zachování koncilových dekretů*“ tento spis začíná tím, že tato synoda byla svolána k tomu, aby vyvrátila „... nejzávažnější bludy heretiků naší doby a postihla je klatbou a aby předložila pravou a katolickou nauku ...“²²¹ zároveň poukázala na skutečnost, že tito – jež označila za heretiky – se na synodu nedostavili, ačkoliv byli mnohokrát zváni a několikrát jim byla zajištěna bezpečnost, kterou požadovali. Na závěr koncilu došlo k přijetí dekretu „*O ukončení koncilu a vyžádání potvrzení od našeho přesvatého pána*“. Závěr koncilu vzbudil mezi přítomnými značné emoce, a kardinál Paleotti se o závěru vyjádřil: „*Nemohu hovořit o tom, jaká radost všech přítomných panovala a jak požehnal Svatý Pán všem autorům všeho dobrého a předali mu své díky. Viděl jsem mnoho prelátů vážných a rozličných prelátů se slzami štěstí v očích...*“²²²

Ačkoliv byl Tridentský koncil ukončen ve spěchu, svůj hlavní cíl splnil. Odmítl základní myšlenku reformace a to ospravedlnění skrze víru samu (*sola fide*), utvrdil tradiční pohled na ospravedlnění a potvrdil nauku o očistci a odpustcích. Koncil uznal také dvě autority církve, z nichž jednou je Písmo a druhou tradice, především ve smyslu apoštolské tradice.

suffragia ... quae fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt ...“ Hrdina, Ignác A. *Dokumenty Tridentského koncilu*, s. 241.

²²⁰ Dekret o očistci – Hrdina, Ignác A. *Dokumenty Tridentského koncilu*, s. 283.

²²¹ O přijetí a zachovávání koncilových dekretů: „*ut praecipuos haereticorum nostri temporis errores demnaret, et anathematizaret; veramque et catholicam doctrinam traderet*“ Hrdina, Ignác A. *Dokumenty Tridentského koncilu*, s. 285.

²²² O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*, s. 245–246.

6.4. Očistec po Tridentuském koncilu

Přestože byli zástupci protestantských hnutí několikrát zváni na zasedání koncilu v Tridentu, ani jednou se nedostavili. Základním problémem byly rozdílné představy o pojetí „všeobecného křesťanského koncilu“, právě neúčast protestantských představitelů patrně vedla k tomu, že církev v některých klíčových otázkách pouze potvrdila učení z koncilů předchozích. Ne jinak tomu bylo u nauky o očistci, kterou naposledy projednával koncil ve Florencii, a jejíž učení zůstalo zachováno a rozšířeno o sadu doporučení, která se má o očistci hovořit a čemu se mají biskupové vyvarovat. Zásadní roli zajisté také hrála skutečnost, že otázka očistce byla na Tridentuském koncilu projednávána až v samém závěru a nebylo umožněno její důkladné teologické zpracování. Nicméně katolická církev se s touto naukou ztotožnila a po několika následujících stoletích se stala velice efektivním způsobem příjmu.

Příkladem může být španělský král Filip II., který nechal mezi léty 1563 a 1596 vybudovat pro sebe a jeho následníky komplex, jenž byl svého času největší stavbou světa. Obsahoval nespočet relikvií a odpustků, které nabízeli odpuštění trestů v očistci po mnoho milionů let, v chrámu sloužilo také několik mnichů, kteří měli na starosti nepřetržité skládání mší a modliteb za zemřelé.²²³

Díky změnám, které Tridentuský koncil přijal, došlo také k postupnému návratu protestantských zemí ke katolicismu, mezi první patřilo například Bavorsko a některé italské diecéze, ve kterých tento proces odstartoval již během 60. let 16. století. Ostatní regiony se začaly navracet až po roce 1600 a Francie ještě později. Nicméně protestantská hnutí si svůj vliv také zachovala a nadále ovlivňovala vývoj ve svých zemích. Myšlenky o očistci se rezonovaly také ve Velké Británii, kde se jimi zabýval během 18. století John Wesley a vytvořil koncept, který spojoval učení církve i učení reformátorů.

²²³ Walls, Jerry L. Purgatory: The Logic of Total Transformation [e-kniha], loc. 695–704.

7. Závěr

Cílem této práce byla analýza sporu o pojmání a existenci očištěnce mezi katolickou církví a protestantskými skupinami na počátku 16. století. Pro lepší pochopení bylo nutné přiblížit také počátky nauky o očištění a následně její podobu ve století předcházejících reformaci, jež nutně ovlivňovaly také to, jakým způsobem byl očištěnec chápán laickou veřejností i teology v 16. století.

Základy nauky o očištění se během reformačních sporů ukázaly jako nejproblematictější téma, protože byly silně závislé od konkrétní interpretace Písma, jež vycházela z myšlenek několika raných teologů, zejména potom Aurelia Augustina, jehož myšlenky dokončili středověcí teologové při vytváření doktríny o očištění. Již během prvních pokusů o sjednocení nauky o očištění s východní církví ve 13. století lze sledovat nejednotnost v interpretaci některých pasáží Písma. Nejvýraznější je tento rozdíl na koncilu ve Ferrare, kde ačkoliv východní církev existenci očištěnce jako místa formálně uznala, nikdy se s touto myšlenkou naplno neztotožnila. Čehož si byli vědomi také reformátoři, kteří proti tomuto učení v 16. století vystoupili.

Nicméně na počátku reformace stály jiné otázky a problémy, než existence očištěnce, což je velmi dobře patrné na kritice humanistických autorů. Římský pontifik se v tomto období věnoval převážně politickým záležitostem a na církev bylo pohlíženo jako na zkorumpovanou, což jen potvrzovalo obvinění ze simonie a nepotismu, jimž čelil i papežský stolec. Důležitou roli v kritice očištěnce sehrála skutečnost, že církev pro podporu prodeje odpustků, jež úzce s očištěncem souvisely, „vyškolila“ kněží, kteří měli ve svých kázáních vyprávět legendy a příběhy, které se zaměřovali především na zázraky světců a zároveň měli reagovat na příběhy stávající lidové kultury. Jedním z takových kněží byl i dominikánských mnich Johann Tetzel.

Právě reakce na praktiky Johanna Tetzela při prodeji odpustků měla být hlavní motivací Martina Luthera k sepsání 95 tezí. Tento dokument je důležitý i pro nauku o očištění, protože Luther v této etapě svého života stále chápe očištěnec jako existující místo onoho světa a snaží se především poukázat na to, že je učení zneužíváno k tomu, aby nepoctiví biskupové z hříšných lidí získali peníze. Vyjadřuje také domněnku, s kterou se lze setkat i u pozdějších kritiků očištěnce, a to proč papež neosvobodí

všechny duše v očistci, jestliže takovou moc má? Lutherův text si vysloužil zájem katolického teologa Johanna Ecka, s nímž měl Luther možnost prodiskutovat své myšlenky během Lipské disputace v roce 1518. Během jednoho ze zasedání se řešila také otázka nauky o očistci, kde Luther vyjádřil své přesvědčení o tom, že toto místo existuje, ale pochybuje o hypotézách teologů, kteří existenci místa vykládají tak, jako by se jednalo o články víry.

Určitou proměnu v Lutherově pohledu na očistec lze sledovat již v dopise Burkhardovi z roku 1519, ve kterém shrnuje debatu z rozhovorů s Eckem. Luther zde kritizuje některé pasáže, jež Eck citoval na podporu nauky o očistci a přidává k nim své komentáře, jimiž se snaží poukázat na chybnou interpretaci těchto pasáží. Ze závěru dopisu lze vyvodit, že Luther patrně začíná pochybovat o existenci očistce, protože se domnívá s odvoláním na koncil ve Ferrare resp. Florencii na to, že ne všichni křesťané věří v toto místo. Další zlom v Lutherově chápání posmrtného světa nastal v roce 1521, když ve svém pojednání *O zneužití mší* odmítl skládání mší za duše zemřelých, protože tuto praxi považuje za spojení s ďáblem, čímž jasně odděluje svět živých a zemřelých. Úplné zamítnutí očistce Luther provedl ve svém textu *Eyn Widerruf vom Fegefeür*.

Důležitým hybatelem toho, jakým způsobem očistec vnímal Luther, a jeho okolí byla nauka o ospravedlnění, kterou formuloval ještě během svého působení na univerzitě ve Wittenbergu na základě čtení textu Listu Římanům. Protestantský výklad ospravedlnění, se zakládá pouze na víře samotné (*sola fide*) a je už z principu neslučitelný s myšlenkou očistce, tak jak ji vykládá církev, především protože neponechává prostor pro pokání na onom světě, ale ospravedlnění vkládá do rukou Boha, který poskytuje vše potřebné. V Augšpurském vyznání víry resp. v Apologiích je Philippem Melanchthonem rozvedena myšlenka pokání a ospravedlnění více, a v podstatě dochází k tomu, že německé protestantské hnutí definitivně zamítá nutnost existence očistce jako „třetího místa“ na onom světě, jež by mělo sloužit k napravení hříšníků.

Švýcarští reformátoři byli v otázce očistce mnohem jednoznačnější od samotného počátku svého působení. Svojí roli v tom zřejmě sehrála také skutečnost, že na rozdíl

od německého protestantského hnutí nevzniklo na univerzitní půdě, ale především jako snaha o reformu morálky a církve skrze Písmo, jež bylo chápáno jako vzor mravního chování. Huldrych Zwingli myšlenku očistce zamítl v roce 1523, tedy krátce poté, co se rozešel s naukou katolické církve. Zůstává otázkou, zdali tak učinil na základě Lutherových textů, nebo ze svého vlastního popudu, historikové si v tomto ohledu nejsou vývojem Zwingliho myšlení jistí. Nicméně Zwingli se odvolává stejně, jako tomu bylo u protestantů na to, že učení není obsaženo v Písmu a nelze jej tedy považovat za autentické. Zároveň zastává názor, že i kdyby očištěc existoval, Bůh nám o něm nic nesdělil, a tudíž si nepřeje, abychom se o vědění těchto věcí pokoušeli sami.

Nauku o očištění odmítl také Jan Kalvín, poprvé tak učinil ve svých *Institucích*, a to již v prvním vydání z roku 1536, kde konstatuje, že očištěc je výmysl Satanův, protože zpochybňuje vykoupení skrze smrt a ukřižování Ježíše Krista. Nicméně na rozdíl od Zwingliho se Kalvín k otázce očistce ještě několikrát vrací, učiní tak v odpovědi kardinálu Sadoletovi na dopis Ženevanům, v němž konstatuje, že si je vědom toho, že učení pochází od otců církve, ovšem v té době se jednalo pouze o zmínku, která měla stvrdit náklonost, jež se chovala k zemřelým. Znova se k otázce vrací v dalším, rozšířeném, vydání svých *Institucí*, lze se domnívat, že právě na základě debaty s kardinálem Sadoletem Kalvín rozšířil také část věnovanou očištění o pasáže z Písma, na nichž se snaží dokázat, že se jedná o chybnou interpretaci katolických teologů.

Pro oba švýcarské reformátory je typický důraz na predestinaci, která z jejich pohledu není slučitelná s naukou o očištění, ačkoliv bychom se mohli domnívat, že Bůh mohl rozhodnout o některých duších, které mají projít očištěcem, nicméně jednalo by se pouze o soudobou domněnku, protože Zwingli ani Kalvín se touto otázkou nezabývali, patrně zejména protože nauka o očištění postrádala řádné základy v Písmu.

Rozdílné pohledy na očištěc, ale zejména nauku o ospravedlnění a další klíčové otázky vzešlé z reformačních a protestantských hnutí, měl vyřešit „všeobecný křesťanský koncil“, na který byli pozváni i zástupci těchto hnutí, ti ovšem svou účast odmítli, především z důvodu, že jejich představa o „všeobecném křesťanském koncilu“ nebyla slučitelná ani s principem konciliarismu natož potom koncilu, který se konal. Za neúčasti protestantů tak došlo v první fázi k přijetí doktríny o ospravedlnění, jež

se jasně vymezila proti protestantským myšlenkám. K otázce očištění se dostal koncil již během své druhé fáze, nicméně nevznikl z toho žádný dokument a došlo pouze k souhlasu, že očištec na onom světě existuje.

Klíčová rozhodnutí přinesla až závěrečná fáze Tridentského koncilu, kde byl na posledním zasedání schválen dekret, jež stvrzoval existenci očištění tak, jak jej církve do té doby chápala, a doporučil kněžím, aby se vyhnuly probírání nejistých či zdánlivě nepravdivých věcí. Z dekretu je patrné uvědomění si zneužití, která se vázala k očištění a snaha jim v budoucnosti zamezit. Závěr koncilu se odvolává na skutečnost, že byla snaha vést dialog s protestanty, kteří ovšem nepřišli, a proto se jakékoliv jiné učení považuje za bludy.

Sporná doložitelnost existence očištění v Písmu se stala elementárním problémem během kontroverzí na počátku 16. století. Protestantská hnutí odkazující se pouze na Písmo a výklad církevních otců nebyla ochotna uznat učení, které formulovali teologové pozdějších období. Panovala také značná neochota církve dojít konsensu, patrná je již během Lipské disputace, kdy je Luther téměř od počátku záměrně Eckem směřován k tomu, aby jej později mohl označit za heretika, což vedlo k jeho následné exkomunikaci. V tomto období církve patrně stále doufala v to, že problémy zažehná rázným potrestáním jejich autora. Nicméně přízeň Fridricha III. Moudrého zajistila Lutherovi útočiště a možnost rozvést své myšlenky dále. Stejnou neochotu lze sledovat během debaty Ecka a Oecolampadiuse v Badenu, kde Eck nedává Oecolampadiovi prostor k diskuzi a Zwingli ze strachu o svůj život pozvání ani nepřijal. Nejinak tomu bylo během obnovených dialogů na sněmu v Řezně, kde se sice podařilo najít společnou řeč nad výkladem „dvojího ospravedlnění“, ale kam přijížděl kardinál Contrarini přesvědčen neustoupit protestantům na otázce svátosti a eucharistie a protestanští teologové odhodlání odmítnout přiznat nutnost ušní zpovědi.

Právě nejasná formulace nauky o ospravedlnění a sporné doložení důkazů o existenci očištění v Písmu vedly během první poloviny 16. století protestantské teology k odmítnutí této nauky, nejdůležitější roli v tomto sporu sehrál zejména text z Knihy Makabejských, který protestanté na rozdíl od katolické církve nepovažují za součást

kánonu. Diskuze o existenci očistce na obou stranách pokračovala i po Tridentuském koncilu, který upevnil pozici očistce v nauce církve, mimo jiné díky jejímu propojení s novými prvky piety. Katolická církev také začala během 17. století s vydáváním poměrně detailních studií věnovaných očistci a jeho funkci a podstatě, jež měly reagovat na kritiku protestantů.

8. Seznam použitých pramenů a literatury

8.1. Odborné monografie

Bossy, John. *Křesťanství na západě, 1400 – 1700*. Praha: Karolinum, 2008.

Brady Jr., Thomas A. *German Histories in the Age of Reformation, 1400–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Brecht, Martin. *Martin Luther, His Road to Reformation, 1483-1521*. Minneapolis: Fortress Press, 1985.

Bromiley, Geoffrey W. *Zwingli and Bullinger*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1953.

Burnett, Amy N. a Campi, Emidio. *A Companion to the Swiss Reformation*. Leiden: Brill, 2016.

Bysted, Ane. *Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades c. 1095-1216*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.

Cameron, Euan. *Sixteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Codling, James L. *Calvin: Ethics, Eschatology and Education*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

Collinsons, Patrik. *The Reformation* [e-kniha]. London: Phoenix ebook, 2003.

Dau, William H. T. *The Leipzig debate in 1519: leaves from the story of Luther's life*. St. Luis: Concordia Public House, 1919.

Drška, Václav a Suchánek, Drahomír. *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Praha: Grada, 2013.

Gordon, Bruce. *Calvin*. Yale: Yale University Press, 2009.

Gordon, Bruce. *The Swiss Reformation*. Manchester: Manchester University Press, 2002.

Hannenbergh, Edward J. *Purgatory: An Historical and Contemporary Analysis* [e-kniha]. Livermore: WingSpan Press, 2008.

- Chadwick, Henry. *East and West The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times Until the Council of Florence*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2003.
- Charles River Editors. *Martin Luther and John Calvin: Leaders of the Protestant Reformation* [e-kniha]. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Kolb, Robert. *Christian Theology in Context: Martin Luther: Confessors of the Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Koslovsky, Craig M. *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, c.1450-1700*. London: Palgrave Macmillan, 2000.
- Le Goff, Jacques. *Zrození očištění*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* [e-kniha]. London: Penguin Books, 2004.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. Chichester: Blackwell Publishers Ltd., 2012.
- Moravová, Magdalena a Nodl, Martin. *Ráj, peklo a očistec ve středověkých viděních*. Praha: Argo, 2011.
- Mullett, Michael. *The Catholic Reformation*. London: Routledge, 2002.
- Olin, John. *Reformation Debate*. New York: Fordham University Press, 2000.
- O'Malley, John W. *Trent, What Happened at the Council*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Ozment, Steven. *Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. Yale: Yale University Press, 1980.
- Pasulka, Diana W. *Heaven can Wait: Purgatory in Catholic Devotional and Popular Culture*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Potter, George R. *Zwingli*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Rittgers, Ronald K. *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Robinson, Adam P. *The Career of Cardinal Giovanni Morone (1509–1580): Between Council and Inquisition*. London: Routledge, 2016.

Schatz, Klaus. *Všeobecné koncily: Ohniska církevních dějin*. Brno: CDK, 2014.

Walls, Jerry L. *Purgatory: The Logic of Total Transformation* [e-kniha]. New York: Oxford University Press, 2012.

8.2. Odborné články

Bathrellos, Demetrios. Love Purification, and Forgiveness versus Justice, Punishment, and Satisfaction: The Debates on Purgatory and the Forgiveness of Sins at the Council of Ferrara-Florence in: *The Journal of Theological Studies* 65 (2014), č. 1, s. 69–121.

Cross, George. The Mediaeval Catholic Doctrine of the Future Life in: *The Biblical World* 3 (1912), č. 39, s. 188–199.

Hamerman, Nora. The Council of Florence: The Religious Event That Shaped the Era of Discovery in: *Fidelio* 2 (1993), č. 1, s. 23–36.

Marshall, Luise. Purgatory in the Medieval Imagination: The Earliest Images. In: Hamburger, Jeffrey F. *Imagination, Books & Community in Medieval Europe*.

Melbourne, Vic.: Macmillan Art Publishing, 2009, s. 213–219.

Shaffern, Robert W. Learned Discussions of Indulgences for the Dead in: *Church History* 61 (1992), č. 4, s. 367–381.

Shaffern, Robert W. The Medieval Theology of Indulgences in: Swanson, Robert N. (ed.) *Promissory Notes on the Treasury of Merits: Indulgences in Late Medieval Europe*. Brill Academic Publishers, 2005, s. 11–36.

Tingle, Elizabeth. Indulgences in the Catholic Reformation: Polemic and pastoral Uses of Pardons in France c. 1520–1715 in: *Reformation & Renaissance Review*. London: The Society of Reformation Studies 16 (2014), č. 2, s. 181–204.

Zaleski, Carol G. St. Patrick's Purgatory: Pilgrimage Motifs in a Medieval Otherworld Vision. In: *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), č. 4, s. 467–485.

8.3. Prameny

Aurelius, Augustinus. *Komentáře k Žalmům*. Dostupné online:

<http://www.newadvent.org/fathers/1801038.htm> [cit. 20. 5. 2016].

Dodatek 2. Lyonskému koncilu. Dostupné online:

<http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/dvo.htm#bof> [cit. 8. 5. 2016].

Dokumenty 4. Lateránského koncilu. Dostupné online:

<http://www.papalencyclicals.net/Councils/ecum12-2.htm> [cit. 21. 5. 2016].

Eck an Georg Hauer und Franz Burkhart. Dostupné online: [http://ivv7srv15.uni-](http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N087.html#N_1_)

[muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N087.html#N_1_](http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eckbriefe/N087.html#N_1_) [cit. 15. 7. 2016].

Hrdina, Ignác A. *Dokumenty Tridentského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2015.

Jacobs, Charles M. *Luther's correspondence and other contemporary letters*. Philadelphia:

Lutheran Publication Society, 1913.

Kalvín, Jan. *Institute: Učení křesťanského náboženství* (1536), Dobiáš, František M.

(překlad), Praha 1951.

Kalvín, Jan. *Tracts Related to Reformation*, Beveridge, Henry (překlad), Edinburgh: The Calvin translation society, 1886.

Luther, Martin. 95 Tezí. Dostupné online: <http://www.luther.de/en/95th-lat.html>

[cit. 10. 7. 2016].

Luther, Martin. *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, Lebrecht De

Wette, Martin W. (ed.). Charleston: Nabu Press, 2010.

Řehoř Veliký. *Rozmluvy*. Dostupné online:

http://www.tertullian.org/fathers/gregory_04_dialogues_book4.htm#41 [cit. 20. 5. 2016].

Scudder, Vida D. *Saint Catherine of Siena as Seen in Her Letters*. London: J.M. Dent & Sons, Ltd, 1911.

Suchá, Ema (ed.). *Kniha svornosti: symbolické, čili, vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Praha: Kalich, 2006.

Teske, Roland J. *Letters 156-210*. New York: New City Press, 2001.

The Annals of Ulster. Dostupné online: <http://www.ucc.ie/celt/online/T100001A> [cit. 30. 6. 2016].

Vidění Perpetuy. Dostupné online:

<http://legacy.fordham.edu/halsall/source/perpetua.asp> [cit. 21. 5. 2016].

Zwingli, Huldrych. *67 artikeln*, 1523. Dostupné online:

http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:z:zwingli:zwinglis_67_schlussreden_artikel_fuer_das_1._religionsgesprach_zu_zuerich_29._jan._1523 [cit. 17. 7. 2016].