

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Disertační práce

**ARS MORIENDI VE SVĚTLE TEOLOGICKÉHO
PERSONALISMU – POIMENICKÁ EXPLIKACE**

-

**ARS MORIENDI IN THE LIGHT OF THE THEOLOGICAL
PERSONALISM – POIMENICAL EXPLICATION**

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

Autor:

Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr.phil.h.c. Mgr. et Mgr. Ruth Kubíčková

Praha 2018

Poděkování

Děkuji panu prof. ThDr. Zdeňku Kučerovi. Dr.phil.h.c., za odborné vedení, přátelský přístup a vstřícnost při koncipování a zpracovávání disertační práce.

Poděkování patří rovněž prof. Dr. Rolfu Schiederovi (Humboldt-Universität Berlin) a prof. Dr. DDr.h.c. Ulrichu Körtnerovi (Universität Wien) za cenné konzultace a poskytnuté studijní materiály. Děkuji stipendijnímu programu Katholischer-Akademischer-Ausländer-Dienst za umožnění výzkumného pobytu na Humboldt-Universität, Freie Universität a Evangelische Hochschule Berlin. Děkuji Bohu a svým nejbližším za vytrvalou podporu a posilu.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci *Ars moriendi ve světle teologického personalismu – poimenická explikace* zpracovala samostatně, s výhradním použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů. Současně dávám svolení k tomu, aby byla tato práce umístěna v knihovně UK-HTF a prezenčně zpřístupněna ke studijním účelům.

V Praze, dne 21. května 2018

Mgr. et Mgr. Ruth Kubičková

Obsah

OBSAH	4
SEZNAM ZKRATEK	7
ÚVOD.....	8
Výzkumná otázka a cíle	10
Výzkumná metoda	11
Koncepce disertační práce	13
1. TERMINOLOGICKÁ A KONTEXTUÁLNÍ SPECIFIKA	15
1.1. Etymologie pojmů život a smrt.....	15
1.2. Kontextuální vnímání smrti a umírání	17
1.2.1. Sociálně antropologické a psychologické hledisko	17
1.2.2. Přírodní vědy, medicínské hledisko.....	18
1.2.3. Paliativní péče.....	20
1.2.4. Exkurz: Fenomén prožitků blízké smrti.....	25
1.3. Shrnutí.....	30
2. ARS MORIENDI – LITERÁRNÍ A SPOLEČENSKÝ FENOMÉN POZDNÍHO STŘEDOVĚKU	33
2.1. Středověké pojetí smrti	33
2.2. Koncept světa, spásy a zatracení.....	36
2.3. Umění umírání	39
2.4. Anselmské otázky	40
2.5. Ars moriendi – literární fenomén 15. století.....	41
2.5.1. Tractatus artis bene moriendi.....	42
2.5.2. Krátká verze ars moriendi.....	43
2.5.3. Ars moriendi - Vydání č. XII., krátká verze. Německo, 1470.....	44
2.6. Proměny 16. a 17. století	45
2.7. Ignaciánská spiritualita	46
2.8. České země	48
2.9. Shrnutí.....	49
3. SMRT A ŽIVOT V HORIZONTU BIBLICKÉ TEOLOGIE.....	52
3.1. Perspektiva smrti v teologii Starého zákona.....	54
3.1.1. Poznámky k starozákonní eschatologii.....	54
3.1.2. Hřích	55

3.1.3.	Smrt a posmrtná existence	57
3.1.4.	Obraz podsvětí	59
3.1.5.	Naděje a soud.....	61
3.1.6.	Umírání	62
3.2.	Perspektiva smrti v teologii Nového zákona	63
3.2.1.	Poznámky k metodologii	63
3.2.2.	Cesta obnovy.....	64
3.2.3.	Posmrtná existence duše, druhá smrt, vzkříšení	66
3.2.4.	Kříž a spása	71
3.2.5.	Novozákonní rozměr pastorace v explikaci epištoly Jakubovy	74
3.3.	Dialogický charakter biblického zjevení	75
3.4.	Shrnutí.....	76
4.	FILOSOFICKÁ REFLEXE SMRTI A UMÍRÁNÍ.....	80
4.1.	Poznámky k antické filosofii	80
4.2.	Poznámky k fenomenologii	84
4.3.	Martin Heidegger (1889-1976).....	86
4.3.1.	Smrt, úzkost	89
4.3.2.	Vina.....	91
4.3.3.	Pravda a jistota.....	91
4.4.	Filosofie existence a dialogu.....	93
4.4.1.	Jean-Paul Sartre (1905-1980)	94
4.4.2.	Martin Buber (1878-1965).....	96
4.4.2.1.	Filosofická polemika.....	98
4.4.2.2.	Buberův postoj k Ježíši Kristu	99
4.4.2.3.	Smrt a spása	101
4.4.3.	Gabriel Marcel (1889-1973).....	103
4.4.3.1.	Smrt a naděje	105
4.5.	Shrnutí.....	106
5.	TEOLOGICKÝ PERSONALISMUS –	
	SYSTEMATICKO-TEOLOGICKÁ RECEPCE.....	110
5.1.	Karl Rahner (1904–1984).....	111
5.1.1.	Transcendentální teologie	112
5.1.2.	Antropologická síť existenciálů.....	113
5.1.3.	Eschatologie.....	115

5.1.4. Koncept zatracení	115
5.1.5. Trojdimenzionální model biblické koncepce smrti	118
5.2. Emil Brunner (1889 – 1966)	119
5.2.1. Lidské bytí osobou	119
5.2.2. Antropologie	120
5.2.3. Smrt a nesmrtelnost	121
5.2.4. Vztah s Kristem	124
5.3. Ohlas personalismu v CČS(H).....	124
5.3.1. Počátky personalismu	124
5.3.2. Základy víry	126
5.3.3. Současná teologie	126
5.4. Shrnutí.....	128
6. HORIZONT TEOLOGICKÉ APLIKACE –	
POIMENICKÁ EXPLIKACE.....	131
6.1. Smrt a život jako formy stavu a prostoru.....	131
6.2. Osobní vztážnost jako ontologický esenciál Boží	133
6.3. Responsorický charakter lidství – rozhodnutí jako vyjádření ontologické odpovědnosti.....	136
6.3.1. Existenciální akt sebeodevzdání	137
6.4. Kontext pastorační a duchovní péče	140
6.5. Shrnutí.....	142
ZÁVĚR	145
JMENNÝ REJSTŘÍK	152
POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA	161
Primární prameny.....	161
Sekundární literatura	164
Užité encyklopedie a slovníky	172
Elektronické dokumenty	174
SEZNAM PŘÍLOH.....	178
SUMMARY	179
Příloha 1.:	
Ars moriendi - Vydání č. XII. Německo, 1470. Autorský překlad.....	180
Hodie Mihi, Cras Tibi.....	187

Seznam zkratek

NDE – Near Death Experience

Úvod

*Hospodine, „nauč nás počítat naše dny, ať získáme moudrost srdce.“
(Ž 90,12)*

Vědomí smrti a konečnosti člověka je společně s otázkou a touhou po transcendentním přesahu vlastní existence v čase a prostoru jedním ze zásadních fenoménů odlišujících lidskou bytost od ostatního stvoření. Teprve momentem přijetí vlastní časovosti se člověk může vydat na cestu hledání, poznávání smyslu svého života; usilovat o vědomé nadřazení esence nad existenci.

Německý liberální teolog Wilhelm Gräb konstatuje, že otázka po smyslu, ba sama otázka po Bohu se z moderní akademické teologie vytrácí. Ačkoli Bůh sám zůstává skrytým důvodem lidské vůle k životu i vůle k smyslu, ve světle symbolické, narativní relativizace kérygmatu, nepodléhající limitům doktrinní povahy, si teologie přímé odpovědi na otázku po smyslu již více nenárokují.¹

Krise západní společnosti, ač s odkazem na Samuela Huntingtona² spojená s krizí hodnot, zároveň však současně prorůstá neutuchající touhou po spirituálním naplnění, duchovním obsahu překračujícím hranice vnějšího materiálu, volá po zjevení radikální autenticity a pravdivosti, jak vyplývá rovněž z nedávno provedené studie mapující žádoucí pastorační akcenty v kontextu spirituální krize adolescentů,³ či z průzkumu Paula Zulehnera pro Pastorační institut Vídeňské Univerzity.⁴ Jak uvádí katolický teolog a filosof Karel Vrána rovněž na adresu teologie, jakožto jiskry lidského

¹ GRÄB, Wilhelm. *Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie*. 2016. [online] Dostupné z: <http://religionsphilosophischer-salon.de/7991_lebenssinndeutung-als-aufgabe-der-theologie-abschiedsvorlesung-von-prof-wilhelm-graeb-berlin_denken-und-glauben> [cit. 10. 11. 2016].

² HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001. 442 s.

³ HUSAROVÍČOVÁ, Zuzana. *Pastorační péče o adolescenty ve spirituální krizi*. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta. Katedra praktické teologie, ekumenismu a mezilidské komunikace. Vedoucí disertační práce prof. Ján Liguš. Praha, 2011. 201 s. s. 178.

⁴ ZULEHNER, Paul, M. Svoboda umírání. Z časopisu *Stimmen der Zeit* XII/2001 přeložil Petr Kolář SJ. *Universum*. Revue České křesťanské akademie. roč. 11., č. 43. Praha, 2002. s. 21-23.

autenticky kreativního potenciálu a přesahu, „skutečně velké a živé umění gravituje celou svou duší k posledním otázkám a k prvním jistotám lidského života.“⁵

Ačkoli se společenské tabu smrti jako takové v posledních letech prolamuje, tematika posmrtného osudu člověka zůstává moderní společností spíše opomíjena, přičemž, jak dodává Zulehner, nezřídka dochází k jejímu vytěsnění rovněž z obsahů pastoračních rozhovorů a kázání v obavě z obtížné uchopitelnosti tradičních eschatologických obrazů. Představa Boha a nebe je dle Zulehnera v této souvislosti veřejností do určité míry přijímaná, obrazy soudu a zatracení však narážejí na odpor. Teologická mluva reagující na dané naladění abstraktnějšími, všeobecnějšími formulacemi se však zároveň mívá s existenciálními otázkami lidí, kteří tak ve výsledném oboustranném mlčení zůstávají sami, hledající posléze východisko v alternativních duchovních směrech a systémech.⁶

Jak uvádí Tillich společně s Heideggerem, otázka po bytí je podmíněna vědomím konečnosti. Sama otázka přitom implikuje skutečnost, že tazající se již určitým způsobem na odpovědi participuje, nevlastní ji však plně. Otázce po bytí se člověk nemůže vyhnout, „protože náleží k moci bytí, od které je zároveň oddělen, a ví jak o tom, že k ní náleží, tak o tom, že je od ní oddělen.“⁷ Lidská existence se tak nachází mezi bytím a nebytím, toužíce zároveň po formě bytí, která nad nebytím v nás a v našem světě převládne.⁸

Poselství citovaného Žalmu 90,12 reprezentuje na jedné straně niternou intenci tématu disertační práce, jíž je návrat k autentickému lidskému životu, založenému na reálném vědomí vlastní časovosti, a současně navazuje na tematiku mé práce magisterské i bakalářské. Bakalářská práce s názvem *Etický kontext klinické pastorační péče*⁹ byla věnována konkrétní praxi klinické pastorační péče, jejímu etickému kontextu a zásadám

⁵ VRÁNA, Karel. Doslov k básním Věry Stárkové: Bethovenovy sonáty. s. 54. In SKALICKÝ, Karel. Filosof Karel Vrána – muž pro každé podnebí. In *Teologické texty*. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie. 2015. roč. 26, č. 1. s. 48.

⁶ V roce 1990 věřilo v po staletí křesťansky formované Evropě 21% lidí v reinkarnaci. ZULEHNER, Paul, M. Svoboda umírání. In *Universum*. 2002. roč. 11. č. 43. s. 21-23.

⁷ TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie. Výbor ze studií, esejů a kázání*. Praha: Kalich, 1990. 239 s. s. 12.

⁸ Ibidem. s. 14.

⁹ KUBÍČKOVÁ, Ruth. *Etický kontext klinické pastorační péče*. Bakalářská práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova. Vedoucí bakalářské práce doc. ThDr. Jiří Vogel, ThD. Praha, 2009. 57 s.

osobního přístupu k pacientům z pozice nemocničního kaplana; v práci diplomové (*Vývoj hospicové paliativní péče se zaměřením na Německo a Českou republiku*)¹⁰ byla následně představena problematika péče o umírající a trpící v pečovatelských a zdravotnických zařízeních v jejím komplexním teoretickém a historickém rámci, s cílem poukázat na její úzké provázání s péčí duchovní a křesťanskými principy obecně a zároveň tak otevřít prostor pro teologickou reflexi nejen nově vzniklých forem moderní paliativní péče, ale i tématu života, smrti a umírání jako takového, ve smyslu tázání se po relevanci a autenticitě eschatologické naděje, nabízející existenciální východisko ve vztahu k vlastnímu horizontu transcendence.

Výzkumná otázka a cíle

Ve světle uvedeného je intencí disertační práce snaha akademicky relevantně explikovat fakticitu a přítomnou podobu struktur života a smrti v rámci širšího interdisciplinárního rámce, za současné analýzy eschatologické výpovědní hodnoty biblického textu, ústředních tezí a momentů existenciálně a dialogicky laděných aspektů filosofických a teologických, se zvláštním zřetelem a citlivostí k jejich personalistickým východiskům a vyústěním, aplikovatelným následně do sféry praktické poimenické explikace, uplatnitelné jak v situacích pastoračních, tak v osobní reflexi jednotlivce.

S vědomím značné šíře a komplexity zvoleného tématu, které vzhledem ke stanovenému rozsahu práce nelze vyčerpát, se předkládaná práce snaží z křesťansko-teologické perspektivy metodicky odpovědně analyzovat a zodpovědět otázku, co zakládá onu možnost participace člověka na bytí, vzdorování možnosti nebytí, a v jakém poměru k bytí vůbec stojí pojmy život a smrt, co je jejich bytostnou charakteristikou a obsahem.

Úvodní otázka a cíl práce je dospět k poznání, jakým způsobem je reflektována otázka smrti, života a možné přípravy na smrt, potažmo život v eschatologické perspektivě ve společenskovědním a filosofickém rámci, v textech Písma a u vybraných systematických a personalistických teologů, s korelátem středověkých textů ars moriendi, a tím také implicitně definovat, kterými ústředními aspekty může být určena posmrtná

¹⁰ KUBÍČKOVÁ, Ruth. *Vývoj hospicové paliativní péče se zaměřením na Německo a Českou republiku*. Diplomová práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova. Vedoucí diplomové práce doc. ThDr. Jiří Vogel, ThD. Praha, 2011. 95 s.

naděje člověka současnosti. Zodpovězena bude otázka po možné aktuální podobě, základních hodnotách a centrálních aspektech poimenického přístupu, vedoucího k autentické realizaci osobní ontologické odpovědnosti.

Hypotézou práce je předpoklad, že ústředním momentem života, zakládajícím jeho bytnost, je osobní vztah s Bohem, jež je zároveň jedinečnou možností jeho eschatologického vyústění. Smrt je současně situací přesahující rozměr fyzického bytí, jejíž fakticitu je člověku možno nahlédnout a překonat ve smyslu existenciální volby *ars moriendi* – *ars vivendi*.

Výzkumná metoda

Předkládaná disertační práce má povahu informativně-analytickou, vycházející ze zásad jasnosti, přehlednosti a objektivní práce s fakty formou kritické analýzy, komparace, exegetické interpretace a praktické aplikace zjištěných výsledků. Primární prameny práce tvoří odborná česká a zahraniční literatura, v odůvodněných případech je vycházeno z materiálů dostupných online. Review uvedených fenoménů je podpořeno prací s biblickými, teologickými, etymologickými slovníky, encyklopedickými příručkami a pojednáními.¹¹

Kladení otázky po podstatě a smyslu bytí je v korespondenci s výše poznamenaným člověku vlastní, ať tak již činí prostřednictvím mýtu, poesie, či skrze samu strukturu slovního bohatství kteréhokoli jazyka. Jak dodává Tillich, čím hlubší jsou přítom roviny, na které vstupujeme, tím méně je možné nazírat je odděleně od všech ostatních a od celku skutečnosti.¹² Uvedená teze je podnětem a zdůvodněním výchozí interdisciplinarity práce.

Vzhledem k charakteru výzkumného záměru zohledňuje předkládaná práce v souladu s pojetím Jana Štefana,¹³ s odvoláním na Tilliche¹⁴ či Rahnera,¹⁵ výkladové

¹¹ Srov. MAUCH, James, et al. *Guide to the Successful Thesis and Dissertation*. New York: Marcel Dekker, 1998. 455 s.

¹² TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. s. 10-13.

¹³ ŠTEFAN, Jan. *Deficity Lutherovy reformace, nebo luterské deficity českého evangelictví?* [online]. 2017. Dostupné z: <<http://www.nase-reformace.cz/deficity-lutherovy-reformace-nebo-luterske-deficity-ceskeho-evangelictvi/>>. [cit. 12.4.2018]. Charakteristika evangelického biblismu.

porozumění biblickému textu jako celku, jež je nutným předpokladem uchopení komplexního smyslu zvěsti, se zachováním úcty k transcendentnímu tajemství rozměru v Bohu skrytého absolutního dovršení.

Dílčí metodou práce s odbornými texty je ontologická analýza, řečeno rovněž s Tillichem, ve smyslu cíle úsilí o moudrost, které se projevuje díváním se člověka „na věci, jak jsou dané, chce-li objevit principy, struktury a povahu bytí, jak se projevuje ve všem, co jest.“¹⁶ Práce je v tomto významu zaměřena na hledání a odhalování fundamentu výpovědi o životě a smrti, o možnostech přípravy na smrt, za současného zohlednění personalistických hledisek.

Vlastní metodu zkoumání v rámci disertační práce tak představuje noematika, jako analýza smyslu, snaha o zachycení významu, jádra komplexní výpovědi k uvedené tématice, nazírané v rámci níže uvedených perspektiv. Dochází-li vzhledem k stanovené metodě a zaměření na dílčích místech předkládaného textu k dojmu určitého opakování či opětovné interpretace zjištěných poznatků, budiž to ve shodě s přáním Trtíkovým¹⁷ nahlíženo nikoli jako znak nedopatření, nýbrž znak metody výkladu, zkoumající v rámci díla jednotlivých autorů či směrů shodné aspekty, odpovídající tématu disertace.

Bibliografické citace dokumentů jsou zpracovány dle normy ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2,¹⁸ citace českého ekumenického překladu Bible¹⁹ jsou na základě teologických pravidel citování uvedeny přímo v textu.

Hebrejské a řecké pojmy jsou vedle částečného užití originálních jazyků zaznamenány převážně metodou transkripce. Vzhledem k míře interdisciplinarity je v textu

¹⁴ TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. s. 25. K biblické teologii slova.

¹⁵ O posledních věcech je možno vědět pouze tolik, kolik je zjeveno o lidském vykoupení a přijetí Kristem. RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*. 2. upr. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 643 s. s. 572.

¹⁶ TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. s. 9.

¹⁷ TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství. (Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*. Praha: Blahoslav, 1948. 206 s. s. 6.

¹⁸ BOLDIŠ, Petr. *Bibliografické citace dokumentů podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2 (01 0197): Část 1 – Citace: metodika a obecná pravidla*. Verze 3.3. 1999–2004, poslední aktualizace 11.11.2004. [online]. Dostupné z: <<http://www.boldis.cz/citace/citace1.pdf>>. [cit. 3.8.2016].

¹⁹ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Praha: Česká biblická společnost, 1992.

přistoupeno k překladu vybraných latinských formulací, případně k stručné etymologické explikaci pojmů v intenci disertace.²⁰

Volbou svého námětu a oborově přesahujícího zpracování, sloužícího jako referenční rámec teologické interpretace, je předkládaná práce inovativní; v uvedené formě a intenci nebyla její tematika dosud zpracována. Vzhledem k uvedené interdisciplinaritě je oborově relevantní odborná literatura uvedena a doložena v rámci příslušných dílčích kapitol disertace.

Koncepce disertační práce

Disertační práce je členěna celkem do šesti hlavních oddílů. První z nich je věnován terminologickému, etymologickému a širšímu kontextuálnímu rámci, perspektivě sociálně antropologické, psychologické, medicínské a paliativní, doplněné o exkurz k fenoménu prožitků blízké smrti, včetně reflexe vyrovnávání se s blížící se smrtí a umíráním.

Následující kapitola přibližuje vlastní tematiku ars moriendi jakožto literárního a společenského fenoménu pozdního středověku, určujícího evropský kontext vnímání smrti, umírání a možné přípravy na život věčný, ve světle díla a odkazu Honorie Autunského, Anselma z Canterbury, Ignáce z Loyoly a zejména dobových textů ars moriendi. Uvedená východiska následně podrobněji precizuje oddíl třetí, reflektující život a smrt v horizontu biblické teologie Starého a Nového zákona se zaměřením na dialogický charakter zjevení a centrální roli eschatologické naděje.

Oddíl čtvrtý, věnovaný filosofické reflexi smrti a umírání, představuje, vedle uvedení skrze filosofii antickou, tematiku vnímání smrti, časovosti a personalistické vztažnosti ve filosofii existence a dialogu, zejména v díle M. Heideggera, M. Bubera a G. Marcela.

²⁰ KÁBRT, Jan. *Latinsko-český slovník*. 3. vyd. Praha: SPN, 1991. 483 s.

LEPAŘ, František. *Slovník řeckočeský: nehomérovský slovník řeckočeský*. Praha: Rezek, 2008. 1181 s.

NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt, TICHÝ, Ladislav. *Řecko-český Nový zákon. Slovník novozákonní řečtiny*. 27. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011. 1758 s.

Kapitola pátá explikuje stanoviska teologického personalismu a eschatologické vyústění v rámci systematicko-teologické recepce K. Rahnera, E. Brunnera a v ohlasu teologie Církve československé (husitské).

Závěrečný šestý oddíl se vztahuje na celkových pět předcházejících kapitol, přičemž představuje shrnující vyústění disertace – horizont teologické explikace s ohledem na aplikaci nosných idejí do oblasti praktické poimeniky, využitelné ať již ve sféře pastorační, či jako podnět osobní reflexe otázek individuálně eschatologických a imanentně transcendentních.

1. Terminologická a kontextuální specifika

Otázka specifikace významu smrti, potažmo života jakožto její antiteze i esenciálního předpokladu, je jádrem předkládané práce a prolíná se tak napříč souhrnným obsahem jednotlivých kapitol. Následující oddíl je věnován terminologickému a etymologickému rozboru ústředních pojmů v perspektivě širšího kontextu společenskovedních disciplín. Pojednává budou hlediska sociálně antropologická, psychologická a medicínská, doplněná exkursem k fenoménu prožitků blízké smrti a stádiím procesu vyrovnávání se se smrtí a umíráním dle modelu Elisabeth Kübler-Rossové.

1.1. Etymologie pojmů život a smrt

Jazykový obraz světa, zrcadlící zkušenost a porozumění vnímaným kontextům lidského bytí,²¹ dává nahlédnout hlouběji do pojetí smrti a života v dané kultuře. Jak konstatuje Němec, pojmy život a smrt jsou v oblasti řeči asociovány jako protikladné, částečně se navzájem prostupující, přičemž život je pro smrt vnímán jako pojem zdrojový. Smrt je vzhledem k životu konceptualizována jako jeho konec, završení, naplnění nebo proměna.²²

V českém jazykovém obzoru odhaluje etymologie pojmu *smrt* návaznost na kořen *mer* ve významu mřít, z něhož je odvozen jak praslovanský tvar smrt, tak například německé Mord. Předpona *s-* pochází z indoevropského *su* s významem dobro. Smrt ve svém původním významu tak znamená dobré, tj. přirozené, nenásilné, úmrtí.²³ Haas

²¹ *Encyklopedický slovník češtiny*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2002. 604 s. s. 246.

²² NĚMEC, Igor. Odraz předkřesťanského a křesťanského modelu světa v jazyce. In *Slovo a slovesnost. Časopis pro otázky teorie a kultury jazyka*. Roč. 55, č. 4. 1994. s. 263-269.

²³ MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 866 s. REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: LEDA, 2001. 752 s. In PATOČKOVÁ, Dorothea. *Obraz života a smrti v českém jazykovém obrazu světa*. Diplomová práce. Filosofická fakulta UK. Ústav českého jazyka a teorie komunikace. Vedoucí diplomové práce doc. Irena Vaňková. Praha, 2006. 67 s. s. 12.

poznává, že etymologický původ latinského *mors* se pojí s výrazem *morsus* ve významu kousnutí, vztaženého k biblickému pádu člověka do hříchu.²⁴

Etymologie pojmu *život*, *žít*, vycházející z praslovanského základu *živ*, poukazuje vedle významu *být naživu* také přeneseně na střed těla a význam uzdravení, zotavení se z nemoci.²⁵ Analýzou útvarů lidových rčení a slovesnosti Patočková shrnuje, že vedle významů antropomorfních, personifikovaných, jsou pro vnímání smrti charakteristické atributy: dole, spánek, neštěstí, noc, zima, tma; pro život naopak: nahoře, bdění, den, léto, štěstí, zdroj světla. Život i smrt jsou pojímány rovněž jako formy prostoru, do kterých je možno vstoupit (například zrozením, úmrtím), jejichž pojmové hranice však mohou být vzájemně difúzní (viz lexémy vzkříšení, posmrtný život).^{26 27}

Konceptuální šíři výrazového pojetí života a smrti dokresluje, jak uvádí Buber, i sám pojem Boha, přijímatelný v nesčetných významových variacích a přesto zároveň povznesen nad lidské chápání a rozumění, ba toto povznesení přímo ztělesňující. Ač vydán napospas lidské kritice či náboženské rozervanosti, zůstává pojmem stěžejním, zachycujícím živý horizont a cíl bytí, kterého se nelze zřít.²⁸ České slovo *bůh* vychází ze slovanského pojmu *bog*, odvozeného ze staroindického *bhaga* ve smyslu udílející, dávající. Podobně slovo bohatý původně neznameno majetný, nýbrž po vzoru božím štedře dávající.²⁹

Pro potřeby předkládané práce je pojmu Bůh rozuměno v biblickém smyslu přítomnosti toho, jenž sám sebe nazývá Jsoucím, Bohem živých, Stvořitelem veškeré skutečnosti, kterému lze společně s Martinem Buberem říkat Ty.

²⁴ HAAS, Alois, M. Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters. In JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegfeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. s. 69.

²⁵ PATOČKOVÁ, Dorothea. *Obraz života a smrti v českém jazykovém obrazu světa*. s. 41.

²⁶ Ibidem. s. 60-61.

²⁷ Uvedené atributy korelují rovněž s mytologií řeckou a římskou. Viz např. Thanatos a Hypnos, synové bohyně noci Nyx, či bůh slunečního svitu Apollón, syn bohyně plodnosti Létó.

²⁸ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. 176 s. s. 11-15.

²⁹ MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 3. vyd. Praha: Academia, 1971. 868 s. Bůh. s. 75.

1.2. Kontextuální vnímání smrti a umírání

1.2.1. Sociálně antropologické a psychologické hledisko

Tradiční encyklopedické pojetí představuje smrt společně se zrozením jako ohraničující momenty života organismu, přičemž člověk si je jako jediný tvor této skutečnosti vědom a podrobuje ji reflexi.³⁰

Možné přístupy k tématice smrti v dějinách představuje ve svém díle o ideologiích a mentalitách francouzský historik Michel Vovelle,³¹ přičemž charakterizuje tři základní oblasti: 1) smrt fyzická, odrážející statisticky definovatelnou úmrtnost v dějinách; 2) zkušenost se smrtí, vyjádřená jak vnějšně, v rituálech doprovázejících přechod od nemoci, přes smrt až k záhrobí, tak vnitřně, citovým vnímáním smrti, které prochází dějinnou proměnou, ovlivněnou zejména vzrůstajícím či naopak klesajícím strachem ze smrti. 3) Všeobecný diskurs o smrti, zahrnující smrt v porozumění náboženském, literárním či filosofickém. Specifickou podobu dobového diskursu o smrti pak představují naučné texty ars moriendi věnující se přípravě na dobrou smrt.^{32 33}

Obecný postoj člověka ke smrti má podle Vágnerové tři základní psychologické složky:

1. Citový vztah ke smrti, obvykle spojený s negativními pocity úzkosti a strachu. Smrt není vnímána jako přirozená, přijatelná ani žádoucí, ačkoli pro osoby v terminálním stádiu může být její nástup jistým úlevným vysvobozením.
2. Postoj kognitivní, zahrnující vědomosti konkrétního jedince o umírání a jeho vlastní zkušenost se smrtí, která bývá obvykle minimální především z důvodu, že o tento druh zkušeností nejeví většina lidí zájem a zpravidla k jejich učinění nemá ani mnoho příležitostí. Zejména mladší lidé nepovažují rozhovor o smrti za důležitý a její tematiku vnímají jako pojící se ke stáří. Převažující strategií a formou obrany

³⁰ *Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích*. Praha: Diderot, 1999. 7. svazek. Smrt. s. 191. 8. svazek. Život. s. 488.

³¹ VOVELLE, Michel. *Ideologies and Mentalities*. University Of Chicago Press, 1990. 272 s.

³² *Ibidem*. s. 65-70.

³³ Blíže viz kapitola 2. Ars moriendi – literární a společenský fenomén pozdního středověku.

vůči neznámému je únik od problematiky, vedoucí v konečném důsledku k převaze hodnocení emotivního nad racionálním.

3. Chování, ovlivněné emočním prožíváním jedince. V souladu s výše uvedeným se lidé v setkání se smrtí, umíráním či umírajícími chovají tak, aby se ať již fyzicky či fakticky vyhnuli přímé konfrontaci s touto složkou reality.³⁴

Herzog doplňuje, že vedle výše uvedené biologické *mors naturalis* ve smyslu *carnalis* či *corporalis* je samostatným tématem pojetí smrti jako socio-lokálního fenoménu, určujícího hranici mezi bytím a nebytím, životem a smrtí, na základě širších kontextuálních linií vztahů, ve významu přerušení či zrušení osobních kontaktů, sociálních vazeb a komunikace. Smrt jako kategorie sociální se tak týká především stavu společenské izolace, ztráty podstatných sociálních vztahů, konstituujících bytí člověka a jeho osobní identitu.

Řečeno s Herzogem, kdo je vyloučen z nosných životních souvislostí, zemřel, bez ohledu na svou biologickou vitalitu. Současně s *mors civilis*, jako povětšinou nedobrovolným vyloučením z horizontu občanské společnosti, je možno hovořit o takzvané *mors secularis*, dobrovolném stažení se světskému životu například vstupem do církevních řádů, a v neposlední řadě rovněž o *mors spiritualis*, duchovní smrti v kontextu teologickém.³⁵

1.2.2. Přírodní vědy, medicínské hledisko

Na rozdíl od uvedených společenskovedních charakteristik pojmů život a smrt je v pojetí přírodovědném, určujícím kontext medicínský či právní, jejich hranice vymezena výrazněji.

Z lékařského a biologického hlediska je smrt, úmrtí, skon neboli exitus,³⁶ zastavením životních funkcí organismu (tj. zejména zánik krevního oběhu a dýchání), spojeným s nezvratnými změnami znemožňujícími jejich obnovu. Smrt je tak spíše než

³⁴ VÁGNEROVÁ, Marie. *Vývojová psychologie II.: Dospělost a stáří*. Praha: Karolinum, 2007. 461 s. s. 429-436.

³⁵ HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* s. 9-13.

³⁶ ex-ire [vyjít]

jako okamžik vnímána jako stav organismu, nastalý po ukončení jeho života. Je spojena se ztrátou objektivně měřitelného vědomí. Umírání je oproti tomu pojímáno jako součást, jedna z fází života organismu.³⁷

Blumenthal-Barby definuje začátek umírání trojím možným způsobem: 1) biologicky, jakožto ustávání životních funkcí organismu, 2) rozhodnutím lékaře o nezvratnosti stavu pacienta, 3) osobním uvědoměním si vlastní blížící se smrti a postupným vyrovnáváním se s tímto faktem.³⁸

Specializace medicíny a progresivní rozvoj možností zvrácení či zpomalení procesu umírání přispívá ke vzniku upřesňujících charakteristik smrti. Definovány jsou tři základní kategorie smrti: a) smrt klinická, ve významu zástavy dechové i srdeční činnosti (trvající zpravidla pět až deset minut), kterou je však možno včasnou resuscitací v některých případech obnovit; b) smrt mozková, nevratné vymizení veškerých mozkových funkcí, včetně funkcí mozkového kmene, odumření gangliových buněk centrální nervové soustavy; c) smrt sociální, jako stav poškození vyšších mozkových funkcí, při zachování nižších funkcí dechových a srdečních.³⁹ Klinicky diagnostikovaná smrt bývá v lékařské terminologii označována rovněž jako exspirace,⁴⁰ ve významu posledního vydechnutí.⁴¹ Přirozená smrt je spojena se stárnutím organismu. Haškovcová v této souvislosti poznamenává, že člověk tak v jistém smyslu umírá prakticky od narození.⁴²

Kašáková konstatuje, že ačkoli v běžné mluvě je pojem smrt chápán převážně ve vztahu k organismu jako celku, v přírodních vědách včetně lékařství se lze setkat rovněž s významy dílčími či přenesenými, poukazujícími na určitou formu zániku (například smrt buněčná).⁴³

³⁷ ROSYPAL, Stanislav (ed.). *Nový přehled biologie*. 1. vyd. Praha: Scientia, 2003. 797 s. s. 458.

³⁸ BLUMENTHAL-BARBY, Kay, et al. *Kapitoly z thanatologie*. Praha: Avicenum, 1987. 152 s. s. 40–42.

³⁹ VOKURKA, Martin; HUGO, Jan, et al. *Velký lékařský slovník*. 9. vyd. Praha: Maxdorf, 2009. 1160 s. s. 962-963.

⁴⁰ ex-spiratio [vydechnutí], opakem in-spiratio [vdechnutí]

⁴¹ KAŠÁKOVÁ, Eva, et al. *Výkladový slovník pro zdravotní sestry*. 1. vyd. Praha: Maxdorf, 2015. 430 s. s. 357.

⁴² HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. 2. vyd. Praha: Galén, 2007. s. 89.

⁴³ KAŠÁKOVÁ, Eva, et al. *Výkladový slovník pro zdravotní sestry*. s. 357.

Medicínskou definici přebírá rovněž úprava právně-normativní, z jejíhož hlediska je smrt definována v souladu s uvedenou charakteristikou smrti mozkové, či nevratnou zástavou krevního oběhu.^{44 45}

1.2.3. Paliativní péče

S Konstantinovým uznáním křesťanství za oficiální náboženství Římské říše se na evropském území začala kontinuálně rozvíjet péče o umírající a trpící. V průběhu 6. století vznikají první církevní špitály sdružující péči o potřebné s výukou medicíny.⁴⁶ Řádové kláštery zůstávají středisky zdravotní i duchovní útěšné péče až do počátku 14. století, kdy šíření medicínských znalostí postupně přebírají univerzity, ačkoli majoritu ošetrovatelského personálu tvoří příslušníci a příslušnice křesťanských řádů ještě v 19. století.⁴⁷ S rozvojem anesteziologie a zavedením antiseptických a hygienických opatření se v 19. a 20. století otevírá cesta k postupné optimalizaci a specializaci zdravotní péče,⁴⁸ vedoucí do situace, kdy, jak konstatuje Porter, roli rodiny a kněze do značné míry střídá autorita lékaře, provázející člověka od okamžiku narození až k úmrtí.⁴⁹ Medikalizace umírání vytěsnila smrt z běžného společenského obzoru⁵⁰ a společně s prohloubením

⁴⁴ HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* 1. vyd. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. 191 s. s. 9.

⁴⁵ V českém legislativním prostředí smrt definuje např. *Zákon č. 285/2002 Sb., o darování, odběrech a transplantacích tkání a orgánů*. Praha, 2002. [online] Dostupné z: <<https://portal.gov.cz/app/zakony/zakonPar.jsp?idBiblio=53599&nr=285~2F2002&rpp=15#local-content>> [cit. 16.7.2016]. § 2e.

⁴⁶ PORTER, Roy. *Největší dobrodiní lidstva: Historie medicíny od starověku po současnost*. 1. vyd. Praha: PROSTOR, 2001. 807 s. s. 109-110.

⁴⁷ Ibidem. s. 134-136; 419.

⁴⁸ PAYNEOVÁ, Sheila, SEYMOUROVÁ, Jane, INGLETONOVÁ, Christine (eds.). *Principy a praxe paliativní péče*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu, o. s., 2007. s. 47-48.

⁴⁹ PORTER, Roy. *Největší dobrodiní lidstva: Historie medicíny od starověku po současnost*. s. 723.

⁵⁰ HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. s. 23-25.

specializace dalších vědních oborů podpořila rozvětvení současných pohledů na význam a obsah smrti, potažmo života, nastolila nová dilemata a kontexty.⁵¹

Jak dodává Milchert, v důsledku uvedených postupných společenských změn, spojených s dehonestací stáří a odsunem smrti na okraj zájmu, došlo zejména v západní společnosti k ustanovení nové *conditio humana*, prudkému rozvoji ideologie „kultu krásy, zdraví, mládí a úspěchu,“ implicitně poukazujícího na niternou touhu člověka po věčném, prosperujícím životě, spojeném však s latentním potlačením vědomí lidské konečnosti.⁵² Panující *kult těla* ve svém díle podrobněji pojednává například tübingská teoložka Ammicht-Quinn, snažící se poukázat na absenci jeho přímého rozporu s tradiční teologií a zbožností akcentující péči o duši, za současného zdůraznění nutnosti překonání dualistického přístupu.⁵³

Rovněž na půdě liberální teologie se v tomto ohledu, zejména hlasem Hanse Künga,⁵⁴ ozývá apel na liberalizaci eutanazie, ve smyslu dobrovolného rozhodnutí pro smrt jako legitimního činu Bohem darované lidské svobody. Z výzkumu provedeného roku 2001 Paulem Zulehnerem vyplývá, že s eutanazií by z důvodu neléčitelné bolesti souhlasilo 56%, z důvodu strachu z „bytí na obtíž,“ ať již po stránce pečovatelské či finanční pak 27% respondentů. Ačkoli si 81% dotázaných přeje zemřít doma mezi blízkými, sám fakt společenské diskuse o možnosti aktivního ukončení života za určitých okolností vytváří na umírající tlak, nastolující implicitně atmosféru nesvobody.⁵⁵

Zajímavé srovnání ke Küngovu postoji k eutanazii nabízí Marcelovo východisko, ztotožňující jakoukoli formu sebevraždy s vědomým zřeknutím se disponibility bytí pro druhé, bytostným odmítnutím vlastního, tímto činem předmětně

⁵¹ Srov. KUBÍČKOVÁ, Ruth. *Vývoj hospicové paliativní péče se zaměřením na Německo a Českou Republiku*.

⁵² MILCHERT, Thorsten. *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit*. Marburg: Tectum Verlag, 2012. 224 s. s. 44-45.

⁵³ AMMICHT-QUINN, Regina. Jung, schön, fit – und glücklich? In LEDERHILGER, Severin (Hrsg.): *Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben. - 6. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2004 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge.)* Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2005. 178 s. s. 72-88.

⁵⁴ KÜNG, Hans. *Dobrá smrt?* Praha: Vyšehrad, 2015. 119 s.

⁵⁵ ZULEHNER, Paul, M. Svoboda umírání. In *Universum*. 2002. roč. 11. č. 43. s. 21-23.

nahlíženého života a v posledku tak i sama sebe. Ať již člověk ve věčný život věří či nikoli, aktem sebevraždy koná dle Marcela tak, jako by nevěřil.⁵⁶

Výzkumy agentury StemMark a hospicového občanského sdružení Cesta domů k tématice smrti, umírání a péče o nevléčitelně nemocné, provedené v letech 2011, 2013 a 2015 na vzorku 1088 osob dokládají, že téměř tři čtvrtiny dotazovaných jsou přesvědčeny, že se o konci života a umírání v České republice nemluví dostatečně. 66% se přitom domnívá, že důvodem tabuizace je strach ze smrti. Ačkoli 70% dotazovaných o svém vlastním umírání přemýšlelo či přemýšlí, 64% z nich se se svými představami či přáními nikomu nesvěřilo. 79% laické veřejnosti nezná význam pojmu paliativní péče.⁵⁷

Z výzkumů z let 2011 a 2013 vyplývá, že dominující element strachu ve vztahu ke smrti a umírání je spoluurčován obavou z bolesti, trápení, samoty a nedůstojnosti. Tématika vlastní smrti je vnímána jako záležitost soukromá, ve svém individuálním rozměru společenským diskursem obtížně postižitelná. Absence tématu smrti a umírání je obdobně zaznamatelná rovněž na rovině výchovy, rodinného či obecného vzdělávání, jak dokládají uvedené výzkumy.⁵⁸

Odpovědí na společenskou krizi umírání se vedle rozvoje hospicové a paliativní péče společně s institutem nemocničního kaplanství,⁵⁹ upraveným roku 2006 dohodou o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v ČR,⁶⁰ stávají v posledních letech rovněž iniciativy vládní, snažící se reagovat na

⁵⁶ MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1998. 138 s. s. 29.

⁵⁷ STEM/MARK, a.s. *Dříve vyslovená přání. Závěrečná zpráva*. 2015. [online] Dostupné z: <<http://www.umirani.cz/sites/default/files/custom-files/cesta-domu-zprava-umirani-a-pece-o-nevylecitelne-nemocne-2015.pdf>> [cit. 3.8.2016].

⁵⁸ STEM/MARK, a.s. *Smrt a péče o umírající. Pohled laické i zdravotnické veřejnosti*. 2011. [online]. Dostupné z: <<http://www.umirani.cz/sites/default/files/custom-files/cesta-domu-zprava-umirani-a-pece-o-nevylecitelne-nemocne-2011.pdf>> [cit. 17. 3. 2018].

STEM/MARK, a.s. *Umírání a péče o nevléčitelně nemocné II*. 2013: [online]. Dostupné z: <<http://www.umirani.cz/sites/default/files/custom-files/cesta-domu-zprava-umirani-a-pece-o-nevylecitelne-nemocne-2013.pdf>>. [cit. 17. 3. 2018].

⁵⁹ Asociace nemocničních kaplanů ČR byla založena roku 2011. ASOCIACE NEMOCNIČNÍCH KAPLANŮ. *Kdo jsme?* 2011. [online] Dostupné z: <<http://www.nemocnicnikaplan.cz/rubrika/2-Kdo-jsme/index.htm>> [cit. 14.9.2016].

⁶⁰ Nemocniční kaplani jsou vysíláni jednotlivými církvemi s cílem prospět trpícím bez ohledu na jejich vyznání. Ke kvalifikačním podmínkám patří ukončené teologické vzdělání na magisterském

potřeby společnosti, vyplnit informační a poradenské vakuum, týkající se zejména základní právní, procesní a psychologické podpory umírajících a pozůstalých. V návaznosti na Národní program přípravy na stárnutí na období let 2008 až 2012⁶¹ došlo roku 2012 z návrhu pracovní skupiny Ministerstva pro místní rozvoj^{62 63} ke schválení standardů nové profesní kvalifikace poradce pro pozůstalé, řídicí se principy úcty k rozmanitosti, otevřenosti duchovnímu rozměru smrti a snahy o podporu klientova osobního hledání smyslu života.⁶⁴ Roku 2015 přibývá certifikovaná kvalifikace doprovázení umírajících a pozůstalých.^{65 66} Garantka uvedené kvalifikace, psycholožka Naděžda Špatenková,

stupni, dle etického kodexu služby je však poslání nemocničního duchovního chápáno jako „primárně neevangelizační,“ ve prospěch sdíleně doprovázejícího rozměru služby.

Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice. 2006. [online] Dostupné z: <<http://www.cirkev.cz/Media/CirkevOld/001107.pdf>> [cit. 15.9.2016].

⁶¹ *Národní program přípravy na stárnutí na období let 2008 až 2012. Kvalita života ve stáří.* Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí, 2008. [online] Dostupné z: <http://www.mpsv.cz/files/clanky/5045/starnuti_cz_web.pdf> [cit. 14.9.2016].

⁶² MINISTERSTVO PRO MÍSTNÍ ROZVOJ. *Péče o pozůstalé v ČR.* 2010. [online] Dostupné z: <<http://www.mmr.cz/cs/Regionalni-politika-a-cestovni-ruch/Pohrebnictvi/Koncepce-Strategie/Pece-o-pozustale-v-CR>> [cit. 14.9.2016].

⁶³ Výstupem pracovní skupiny ministerstva je rovněž materiál: MINISTERSTVO PRO MÍSTNÍ ROZVOJ. *Příručka pro pozůstalé. Pohřeb a jeho organizace.* 2010. [online] Dostupné z: <http://www.mmr.cz/getmedia/710929ea-2184-42e9-b011-9b93d3a42986/letak_POZUSTALI_PRESS> [cit.14.9.2016].

⁶⁴ *Poradce pro pozůstalé.* 2012. [online] Dostupné z: <http://narodnikvalifikace.cz/kvalifikace-475-Poradce_pro_pozustale/revize-477> [cit. 14.9.2016].

⁶⁵ *Doprovázení umírajících a pozůstalých.* [online] Dostupné z: <https://www.narodnikvalifikace.cz/kvalifikace-817-Doprovazeni_umirajicich_a_pozustalych> [cit. 14.9.2016].

⁶⁶ Doporučeným předpokladem pro získání kvalifikace poradce pro pozůstalé i kvalifikace pro doprovázení umírajících a pozůstalých je ukončené středoškolské vzdělání. Těžiště přípravy ke zkoušce vedoucí k získání osvědčení tkví převážně v samostudiu, zaměřeném na empatické doprovázení, vyrovnání se se smutkem a ztrátou, orientaci ve zprostředkování souvisejících služeb (včetně návštěvy duchovního) a praktické právní a procesní záležitosti (poslední vůle, pohřeb, či péče o tělo zesnulého). Ibidem.

sdužuje ve své související monografii o posledních věcech člověka,⁶⁷ pohledy psychologické, sociologické, kulturně antropologické, medicínské, témata z oblasti ošetrovatelství či pohřebnictví. Teologickou, duchovní dimenzi smrti a umírání reflektuje pouze okrajově, ve vztahu ke křesťanské pohřební praxi.⁶⁸ Špatenková dospívá k tvrzení, že o smrti se musí opět začít veřejně hovořit a „společnost se musí naučit umírat.“⁶⁹

Obdobně zakladatelka hospicového hnutí na českém území Marie Opatrná⁷⁰ hovoří ve shodě s Helenou Haškovcovou o přibližně od padesátých let dvacátého století přetrvávajícím fenoménu tabuizace smrti, jako doprovodném jevu vyspělé západní ekonomiky, úspěchů vítězné medicíny a s nimi spojené samozřejmosti života.⁷¹ Ačkoli může proces umírání mít různou formu a je nanejvýš vhodné podpořit probíhající rozvoj paliativní péče, prostupující péči zdravotnickou, hospicovou i domácí péči o umírající ve snaze zajistit či zprostředkovat maximální komfort po stránce bio-psycho-sociální i spirituální,⁷² zdůrazňují obě autorky opomíjenou rovinu osobní akceptace smrti, vědomé přípravy na smrt, umožňující tváří v tvář faktu konečnosti vyvodit závěry pro vlastní konkrétní život, limitovaný v čase.⁷³

⁶⁷ ŠPATENKOVÁ, Naděžda, et al. *O posledních věcech člověka. Vybrané kapitoly z thanatologie*. 1. vyd. Praha: Galén, 2014. 315 s.

⁶⁸ Autorka zdůrazňuje především vhodnost psychologické či psychoterapeutické pomoci v procesu vyrovnání se se ztrátou blízké osoby, či případné využití zmíněného poradenství pro pozůstalé, které se v současnosti konstituuje jako součást sociálních služeb a formalizované psychosociální péče. Ibidem. s. 121, 155.

⁶⁹ Ibidem. s. 29.

⁷⁰ SVATOŠOVÁ, Marie. *Hospice a umění doprovázet*. 6. doplněné vyd. APHPP. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. 151 s. s. 16-17.

⁷¹ HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. s. 22-23.

⁷² Srov. PAYNEOVÁ, Sheila, SEYMOUROVÁ, Jane, INGLETNOVÁ, Christine (eds.). *Principy a praxe paliativní péče*. s. 490.

⁷³ HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie*. s. 23.

1.2.4. Exkurz: Fenomén prožitků blízké smrti⁷⁴

Byla to právě medicína, která ve 20. století nově otevřela otázku smrti, potažmo možné posmrtné existence člověka⁷⁵ v rámci společenské reflexe a diskursu, kterého se souběžně účastnily i představitelé moderní teologie včele s Hansem Küngem, jenž formou akademické diskuse uvedl Elisabeth Kübler-Rossovou na půdu univerzity v Tübingen, či společnou účastí v televizních debatách roku 1982 přispěl k popularizaci tématu.⁷⁶ V českém prostoru to byl následně zejména husitský teolog Zdeněk Trtík, jenž reagoval na Raymonda Moodyho a ujal se samizdatového překladu jeho díla *Life after life* do češtiny.

Původem švýcarská americká lékařka, psychiatricka Elisabeth Kübler-Rossová se dostala do povědomí veřejnosti roku 1969 vydáním své monografie *On Death and Dying*,⁷⁷ kterým započala éra detabuizace tématu smrti a umírání.⁷⁸ Vedle Angličanky Cicely Saundersové měla Kübler-Rossová podíl na rozvoji ideje hospicové a útěsné péče 20. století⁷⁹ a svým dílem přispěla rovněž ke konsolidaci moderní thanatologie, interdisciplinární vědy o umírání a smrti, jejíž význačnou představitelkou v soudobém českém akademickém diskursu je profesorka lékařské etiky Helena Haškovcová.⁸⁰

⁷⁴ NDE – Near Death Experience

⁷⁵ Průkopníkem výzkumu NDE byl již v 19. století Albert Heim, švýcarský profesor geologie, proslulý výzkumem Alp, jenž ve své studii z roku 1892, zpracované na základě výpovědí horolezců přeživších pád ze skály, dochází k obdobným závěrům ve smyslu schématického prožívání NDE jako následně Moody či Kübler-Rossová. GROF, Stanislav. *Lidské vědomí a tajemství lidské smrti*. Praha: Argo, 2009. 373 s. s. 162.

Další studie na poli NDE přinesli např. američtí psychiatři David Rosen (1975) a Russel Noyes (1971), v českém prostředí pak vedle S. Groffa např. M. Vojtěchovský (1980). KUPKA, Martin. *Zkušenost blízkosti smrti – Near death experience*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2011. [online]. Dostupné z: <<http://pfyziolmysl.upol.cz/?p=517>>. [cit. 20. 3. 2018].

⁷⁶ KÜNG, Hans. *Dobrá smrt?* Praha: Vyšehrad, 2015. 119 s. s. 47-48.

⁷⁷ KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth. *O smrti a umírání. Co by se lidé měli naučit od umírajících*. 2. vyd. Praha: Portál, 2015. 320 s.

⁷⁸ STUDENT, Johann-Christoph. *Das Hospiz-Buch*. 4. erw. Aufl. Freiburg im Breisgau: Lambertus, 1991. s. 22.

⁷⁹ BUCKINGHAM, Robert. *Hospiz – Sterbende menschlich begleiten*. Freiburg: Herder, 1993. s. 29-30.

⁸⁰ HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Fenomén stáří*. Praha: Panorama, 1991. 407 s. HAŠKOVCOVÁ, Helena: *Thanatologie: nauka o umírání a smrti*. Ad.

Inovativní výzkum Kübler-Rossové zaměřený na zkušenosti a potřeby umírajících vyústil do schematického modelu pětistupňové systematizace vnitřního vyrovnávání se s blížící se smrtí, s cílem pomoci rodině i doprovázejícím profesionálům k hlubšímu porozumění, umožňujícím navázat či zachovat s terminálně nemocným ohleduplný partnerský vztah. Popsané potenciálně prožívané fáze, které se mohou vzájemně prolínat, opakovat, či naopak absentovat, zahrnují zpravidla stadia popírání, zlosti, smlouvání, deprese a akceptace. Jak zdůrazňuje Kübler-Rossová, akceptace zde přitom není vždy pouze pokojným smířením, mnohdy se spíše vyznačuje pocitůproským očekáváním konce, pasivitou.⁸¹ Je to však právě stadium akceptace, v jejímž rámci je umírající schopen stávající situaci reflektovat, stává se otevřeným rozhovoru a možné přípravě na vlastní smrt.⁸²

Z autorčina výzkumu a zaznamenaných interview vyplývá, že výjimku v tomto případě tvoří umírající, kteří jsou navzdory své situaci přesvědčeni o své spáse a naději v Kristu.⁸³ Naděje ve smyslu touhy po uzdravení, východisku, podkresluje, ač mnohdy implicitně, dle Kübler-Rossové téměř všechny výše uvedené formy mechanismů zvládnání situace blížící se smrti. O povaze této naděje však vypovídá konstatování, že pokud tuto umírající již více nevykazuje, bývá to znakem pro jeho bezprostředně nadcházející skon.⁸⁴

Na základě rozhovorů s umírajícími a resuscitovanými pacienty dochází Kübler-Rossová k závěru, že smrtí existence člověka nekončí, nýbrž je pouze přechodem do jiného prostoru a stavu bytí.⁸⁵ Výsledky výzkumu mimotělních zkušeností umírajících a prožitků blízké smrti řadí autorka do několika momentů, udávajících ve svém celku obraz zakoušených prožitků umírajících a klinicky mrtvých pacientů. Komplexní zkušenost sumarizovaných prožitků je možno shrnout následovně: 1) umírající či klinicky mrtvý⁸⁶ si je plně vědom svého já, své identity osvobozené od strachu a bolesti, vnímá své

⁸¹ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Interviews mit Sterbenden*. 8. Aufl. Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 1980. 159 s. s. 78-79.

⁸² KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth. *O smrti a umírání. Co by se lidé měli naučit od umírajících*. s. 16.

⁸³ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Interviews mit Sterbenden*. s. 80-93.

⁸⁴ Ibidem. s. 94-96.

⁸⁵ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Über den Tod und das Leben danach*. 27. Aufl. Güllersheim: Verlag Die Silberschnur, 2000. 89 s. s. 5.

⁸⁶ Výzkum probíhal u osob, které prodělaly mozkovou smrt, zástavu dechu i krevního oběhu Ibidem. s. 58.

k dokonalosti přivedené duchovní tělo, včetně rozvinutých smyslů,⁸⁷ do pozorovaného děje (např. aktivit týkajících se vlastního mrtvého těla) nemůže ovšem zasáhnout. Fyzicky přítomní lidé jeho slova či aktivitu nevnímají. 2) Může dojít k setkání s duchovními bytostmi (převážně ochrannými anděly) a milovanými zemřelými, kteří ho přicházejí pozdravit. 3) Nachází se mimo čas a prostor, komunikuje a pohybuje se kamkoli rychlostí myšlenky. 4) Průchod branou či tunelem směrem k živému, personálnímu zdroji dokonalého světla, lásky, porozumění a přijetí. 5) Rekapitulace a reflexe vlastního života za účasti světelné bytosti, včetně prožití dopadu vlastních slov a jednání na druhé, spojeného s poznáním, zda či jak člověk naplnil své dané určení a jak by býval jeho život mohl vypadat, kdyby do tohoto určení vstoupil.⁸⁸

Navzdory své původní skepsi a vědoma si faktu, že se nejedná o pravou smrt, nýbrž pouze o prožitky blízké smrti, zakončuje Kübler-Rossová své zkoumání tezí, že „život v pozemském těle je pouze velmi malou částí naší individuální celkové stvořené existence,“ přičemž apeluje na přehodnocení dosavadní přírodovědecké definice smrti, reflektující pouze její stránku fyzickou.^{89 90}

V reakci na zveřejněný výzkum Kübler-Rossové zaznívají jak hlasy kritické, reprezentované například profesorem klinické psychologie Kolumbijské univerzity, Georgem Bonanno,⁹¹ či německým sociologem Michaellem Golekem,⁹² poukazující na

⁸⁷ Kübler-Rossová uvádí, že i nevidomí byli po prožitku schopni podat detailní popis vybavení místnosti či oblečení přítomných. Ibidem. s. 60.

⁸⁸ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Über den Tod und das Leben danach*. s. 55-77.

⁸⁹ Ibidem. s. 6, 47-49.

⁹⁰ Ačkoli se Kübler-Rossová ve svém díle místy odvolává na Bibli (např. ibidem s. 50) a s ní související pojetí identity zdroje světla a lásky jako Boha, Krista (ibidem s. 74-76), ve své osobní spiritualitě dochází na základě vlastní laboratorně vedené mimotělní zkušenosti a následného setkání s transpersonální psychologií k víře v reinkarnaci (ibidem. s. 77-88). Dle závěrů Moodyho naopak žádný ze studovaných prožitků blízké smrti na možnost převtělování nepoukazuje, ačkoli ji zároveň explicitně nevyklučuje. MOODY, Raimond, A. *1 Život po životě, 2 Úvahy o životě po životě, 3 Světlo po životě*. Praha: Odeon, 1991. 323 s. Život po životě. s. 79.

⁹¹ BONANNO, George. *The Other Side of Sadness: What the New Science of Bereavement Tells Us About Life After a Loss*. New York, Perseus Books Group, 2009. 231 s. s. 21-22, s. 40-41. Vedle výše uvedeného, zdůrazňuje Bonanno aspekt vzrůstající psychické odolnosti jako převládající reakce na prožívanou traumatickou událost.

přílišnou zobecňující subjektivitu výzkumu a podtrhující individuální prožívání zármutku, traumatu i umírání; tak převládající ohlasy pozitivní, v českém prostoru zastoupené například dílem socioložky Jiřiny Šiklové k tématu stáří,⁹³ či řadou uvedených odborných publikací Heleny Haškovcové, zabývajících se fenoménem stáří, smrti a umírání. Haškovcová se ovšem rovněž k některým osobním závěrům Kübler-Rossové, týkajících se formy posmrtné existence, reinkarnace, či přesvědčení o faktické neexistenci smrti,⁹⁴ vyjadřuje skepticky.⁹⁵

Podobně jako Kübler-Rossová vznáší podnět k přehodnocení paradigmatu materiální definice smrti směrem k charakteristice smrti jako „oddělení vědomí od těla“ i promovaný filosof, psycholog, doktor medicíny a univerzitní profesor Raymond A. Moody, od 70. let 20. století průkopník na poli zkoumání zážitků blízké smrti. Ve svém celoživotním výzkumu dochází Moody k obdobným výsledkům jako Kübler-Rossová. V komprimovaném vzorovém modelu nejčastěji se opakující posloupnosti prožitků, zachycuje navíc popisovanou „bariéru,“ prožívajícími vnímanou jako mez, zpoza které by návrat do pozemského již nebyl možný. Autor se věnuje rovněž obsáhleji zkušenosti individuálního posouzení dosavadního života prožívajícího a trvalému transformativnímu efektu setkání se světelnou bytostí, „Pánem milosti a pravdy,“ v jehož milující přítomnosti je odhaleno vše a od něhož ti, kteří se s ním setkali, již nechtějí být nikdy oddělení.⁹⁶ Na rozdíl od Kübler-Rossové zmiňuje Moody i prožitky negativní, popisované mimo jiné například sebevrahy, zahrnující vědomí viny, trestu, přestoupení, vjem bezvýhodného ocitnutí se na „hrozném místě,“ beznadějí a prvky varování jak se tomuto údělu vyhnout ve smyslu motivace k správnému jednání, charakterizovanému životem pro druhé. Menší četnost výslovně negativních prožitků si Moody vysvětluje domněnkou, že zkušenosti tohoto charakteru dotyční nejsou ve větší míře ochotni veřejně sdílet.⁹⁷ Četnost negativně

⁹² GOLEK, Michael. *Standort und Zukunft der ambulanten Hospizarbeit in Deutschland*. Münster: Waxmann Verlag, 2001. 216 s. s. 48-49.

⁹³ ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Matky po e-mailu*. Praha: Kalich, 2009. 160 s. ŠIKLOVÁ, Jiřina: *Vyhoštěná smrt*: Praha, Kalich, 2013. 128 s.

⁹⁴ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Über den Tod und das Leben danach*. s. 10.

⁹⁵ HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie: nauka o umírání a smrti*. s. 92-93.

⁹⁶ MOODY, Raimond, A. *1 Život po životě, 2 Úvahy o životě po životě, 3 Světlo po životě*. Život po životě. s. 16-50.

⁹⁷ MOODY, Raimond, A. *1 Život po životě, 2 Úvahy o životě po životě, 3 Světlo po životě*. Život po životě. s. 78-80; *Úvahy o životě po životě*. s. 115-117.

prožívaných NDE, popsaných at' již lidmi, kteří je přímo zažili, či osobami, které prožili pozitivní NDE, avšak s přítomným svědectvím o existenci těchto negativních jevů, stanovuje Klusáček na přibližně 15% případů.⁹⁸ Existenci těchto zkušeností dokládá rovněž Soudková⁹⁹ či Groff.¹⁰⁰

Zkušenost životního soudu, posouzení za přítomnosti láskyplné světelné bytosti v sobě zpravidla obsahuje prožitek bolesti a studu ze skutků motivovaných vlastním sobectvím, a naopak radost, motivaci a důraz na jednání z pozice lásky, dobroty k druhým, a na ochotu svůj charakter tímto směrem dále rozvíjet, kultivovat. Řada navrátilivších se v této souvislosti dosvědčuje proměnu smýšlení, vedoucí k touze po změně jejich dosavadního životního paradigmatu.¹⁰¹ Prožitky blízké smrti se přitom vyskytují přibližně u jedné třetiny lidí, ocitnuvších se v život ohrožující situaci,¹⁰² u dětí je pak jejich četnost více než 75%.¹⁰³ Ačkoli přetrvává diskuse o objektivní či subjektivní podstatě NDE, považuje současná věda jejich existenci na nesporný fakt, včetně skutečnosti, že se uvedené prožitky týkají psychicky zcela zdravých jedinců.¹⁰⁴

Na Moodyho dílo navazují v současnosti v zájmu dlouhodobého sledování uvedeného fenoménu mezinárodní organizace IANDS (International Asociation for Near Death Studies) a NDERF (Near Death Experience Research Foundation). Výstupem a interpretací získaných dat je pak souhrnné dílo lékaře Jeffreyho Longa, figurujícího v obou zmíněných společnostech, zabývajícího se důkazy posmrtné existence, založenými na analýze obecného vzorce výskytu společných prvků v rámci prožitků blízké smrti.¹⁰⁵ Jak uvádí Rozhoň, hovoří-li se však v souvislosti s NDE o smrti jako takové, pak pouze v

⁹⁸ KLUSÁČEK, Dalibor. *Explanační teorie oddělení mysli a těla, posmrtný život, spiritualita*. 2007. [online]. Dostupné z: <www: <http://www.nde.cz/view.php?cislocclanku=2007120014>>. [cit. 1.11.2012].

⁹⁹ SOUDKOVÁ, Miluše. *Světlo a naděje - prožitky blízkosti smrti z americké perspektivy*. Praha: FAUN, 1999. 154 s. s. 85.

¹⁰⁰ GROF, Stanislav. *Lidské vědomí a tajemství lidské smrti*. Praha: Argo, 2009. 373 s. s. 183.

¹⁰¹ MOODY, Raimond, A. *1 Život po životě, 2 Úvahy o životě po životě, 3 Světlo po životě*. Život po životě. s. 58. Úvahy o životě po životě. s. 122-124.

¹⁰² GROF, Stanislav. *Lidské vědomí a tajemství lidské smrti*. s. 183.

¹⁰³ SOUDKOVÁ, Miluše. *Světlo a naděje - prožitky blízkosti smrti z americké perspektivy*. s. 74.

¹⁰⁴ Ibidem. s. 70.

¹⁰⁵ LONG, Jeffrey, PERRY, Paul. *Posmrtný život existuje. Věda o zážitcích blízké smrti*. Praha: Knižní klub, 2014. 200 s.

souvislosti s „hledáním hranice mezi životem a smrtí,“ přičemž spojování uvedených zážitků se smrtí samotnou či událostmi přicházejícími po ní, se vědecky nutně jeví jako spekulativní.¹⁰⁶ Ač je tedy otázka, zda NDE mohou vypovídat i o smrti jako takové, vědecky oprávněná, věda zde současně naráží na vlastní meze chybějících objektivních nástrojů a metod k prokázání řečených faktů.¹⁰⁷ Rozhoň tak v této souvislosti zdůrazňuje tezi, že věda sama o sobě nemá ke smrti přístup, protože jí její podstata, obsah a dopad na individualitu jedince i lidstva jako celku vždy o krok uniká.¹⁰⁸

1.3. Shrnutí

Jak vyplývá z výše uvedeného, ve vědních oborech, odborném diskursu přírodovědného i společenskovedního zaměření, je téma smrti a umírání reflektovaně přítomné, na rozdíl od sféry osobní, veřejné, kde přetrvává její tabuizace, motivovaná strachem.

Etymologický a jazykový obraz pojmů život a smrt představuje uvedené fenomény jako jisté formy prostoru, do kterých člověk vstupuje zrozením či úmrtím, mající navzájem protikladné charakteristiky. Jejich obsahy však zároveň mohou být ve svých pojmových hranicích částečně vzájemně se prostupující (viz pojmy vzkříšení, posmrtný život, aj.)

Jak konstatuje Vovelle, člověk si je skutečnosti své smrti vědom a touto skutečností je ovlivňován. Je schopen podrobit reflexi jak fyzickou fakticitu vlastní či všeobecně platné smrti, tak citovou zkušenost s tímto faktem, zrcadlíci se převážně ve formě a míře strachu ze smrti, či v související podobě vnějších smrt provázejících rituálů. Všeobecně lidské, dobové porozumění smrti pak nalézá svůj výraz v souhrnném diskursu náboženském, filosofickém, literárním, jehož komplexním vyjádřením jsou texty *ars moriendi*, zabývající se možnou přípravou na dobrou smrt. Respektive v souladu s výše

¹⁰⁶ Srov. KÜNG, Hans. *Dobrá smrt?* s. 47., či HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie – nauka o umírání a smrti.* s.93-94.

¹⁰⁷ ROZHONĚ, Michal. Vědecké výzkumy smrti. In *Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University.* Issue 4, Vol. XII, 2015. ISSN 1214-8725. [online]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/el/1423/jaro2017/SPR220/um/rozhon_smrt.pdf>. [cit. 16.3.2018]. s. 5-6.

¹⁰⁸ *Ibidem* s. 1, 15.

uvedeným, nikoli na dobrý, příjemný okamžik skonu, nýbrž na tento skon přesahující vstup do prostoru smrti, jehož forma a obsah budou charakterizovány jako dobré.

Fakticitu smrti, řečeno společně s Vágnerovou, člověk vnímá jako nepřirozenou a nežádoucí. Strach ze smrti a neznáma s ní spojeného, je pak v současnosti sublimován převážně do mechanismu úniku a vyhýbání se přímé konfrontaci s problematikou.

Podstatu smrti jakožto prostorového fenoménu lze dále vysledovat na Hercogem definovaném příkladu socio-lokální smrti, určující hranici mezi bytím či nebytím na základě přerušení, zrušení kontextuálních linií vztahů, vazeb a komunikace, zakládajících identitu člověka. Smrt formou vyloučení z dosavadních vztažností pak může být buď vnější nedobrovolná či vnitřní dobrovolná, založená na osobním rozhodnutí člověka.

Medicínské hledisko reflektuje smrt jednak jako okamžik zastavení tělesných životních funkcí, jednak jako stav organismu nastalý po ukončení jeho života; výsledek procesu umírání. Smrt se v přírodovědném porozumění nemusí vždy týkat organismu jako celku, ale rovněž jeho dílčích částí.

Jak uvádí Porter ve shodě s Haškovcovou, těžiště paliativní péče vycházející z křesťanského základu a řádového života se v průběhu 20. století přesouvá do oblasti medicíny; v důsledku medikalizace umírání je smrt vytěsněna z veřejného prostoru, přičemž role lékaře tak do jisté míry nahrazuje roli kněze i rodiny. Kult těla jako nová *conditio humana*, spojený s potlačením vědomí vlastní konečnosti, podněcuje jak diskusi o liberalizaci eutanazie, tak snahu o opětovné překonání dualistických tendencí. Společenská krize umírání je navzdory rozvoji multidisciplinární paliativní péče spojena s deficitem v oblasti osobní reflexe smrti.

Byla to právě moderní medicína a rozvíjející se thanatologie, která v 70. letech 20. století znovuotevřela téma smrti a posmrtné existence celospolečenské diskusi, přičemž ústřední roli sehrály zejména výzkumy R. Moodyho a E. Kübler-Rossových. Při popisu fází doprovázejících vyrovnávání se člověka s blížící se smrtí, zdůrazňuje Kübler-Rossová význam přijetí fakticity vlastní smrti pro možnost osobní reflexe.

Oba uvedení autoři se v sumarizovaném popisu prožívaných zkušeností blízké smrti podstatně shodují: identita člověka, jeho schopnost myšlení i paměti zůstává zachována, dochází k setkání s živou personální bytostí zářící jasným světlem, laskavou, milující, projevující smysl pro humor, ztělesňující pravdu a spravedlnost, v jejíž přítomnosti probíhá posouzení dosavadního života člověka, měřeného motivy jeho jednání k druhým lidem ve smyslu lásky či sobectví. Na základě provedeného výzkumu vznášejí autoři podnět na přehodnocení paradigmatu materiální definice smrti směrem k její charakteristice jako

„oddělení vědomí od těla,“ přičemž Moody rovněž zdůrazňuje trvalý hodnotově-transformativní efekt setkání se zářící bytostí, vyplývající z řady svědectví.

Provedené výzkumy NDE i vědecky akceptovaná fakticita prožitků blízké smrti nesporně přispívají k mapování hranice mezi životem a smrtí. Jak uvádí Rozhoň, při snaze o vyvození závěrů pro definici obsahu lidské smrti jako takové však věda naráží na vlastní meze empiricky měřitelné objektivitě.

Závěrem je možno poznamenat, že k Vovellem popisovanému společenskému diskursu, zachycujícímu dobové porozumění smrti, náleží v současnosti výraznou měrou diskurs exaktně přírodovědecký, ze své podstaty vylučující obsahy empiricky neprokazatelné, přičemž novodobým vnějším rituálem smrti se stává potlačení svébytnosti jejího obsahu a příklon k materiální definici světa.

Následující kapitola je věnována Vovellem rovněž zmíněné tematice ars moriendi, komplexní formě dobového diskursu o smrti a umírání ve smyslu přípravy na dobrou smrt, poskytující prostor k dějinné i aktuální reflexi tématu.

2. Ars moriendi – literární a společenský fenomén pozdního středověku

Jak vyplývá ze závěrů první kapitoly disertace, je v současné době možno konstatovat, velkou měrou právě přispěním uvedených lékařských výzkumů, opětovný zájem o fenomén smrti a možnost osobní, na tělu nezávislé následné existence. Středověké i další historické formy ars moriendi slouží jako doklad faktu, s jakou vážností bylo během staletí k otázkám smrti a zásvětí přistupováno a podněcují i dnes k zamyšlení nad možnou relevancí jejich aspektů, pokorně nahlízejících *mysterium mortis* jako bránu k proměněnému bytí.

2.1. Středověké pojetí smrti

Řeč o smrti bez automatické implikace tematiky zásvětí, onoho světa, věčnosti, byla v období středověku nemyslitelná, jak vyplývá rovněž ze základního textu teologického vzdělávání, tzv. spisu *Elucidarium*,¹⁰⁹ irského benediktýnského mnicha Honoria Augustodunensia (1080-1150),¹¹⁰ působícího v Německu, který si od doby svého vzniku kolem roku 1100 až do 16. století zachoval v celoevropském prostoru rozhodující vliv.¹¹¹ Dogmatická příručka *Elucidarium* ve své původní formě sestávala ze tří knih, tematizujících 1) Boha, stvoření andělů, člověka, pád do hříchu, inkarnaci Logu a spasení, 2) člověka mezi dobrem a zlem a svátosti církve, 3) eschatologii. Honorius Augustodunensis zde navazuje na Augustinovo učení o predestinaci, ke kterému připojuje

¹⁰⁹ Český lucidář neboli vysvětlovatel. Dílo se následně v řadě upravených modifikací stalo vyhledávanou, hojně překládanou encyklopedickou příručkou, poskytující lidovým vrstvám základní shrnutí dostupného vědění o světě. Českého vydání se lucidář dočkal roku 1498. *Masarykův slovník naučný: lidová encyklopedie všeobecných vědomostí*. 1. vyd. 4. díl. Praha: Československý kompas, 1929. 1109 s. s. 578.

¹¹⁰ nazýván rovněž Honorius Autunský

¹¹¹ HAAS, Alois, M. Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters. In JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegfeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. 2. vyd. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. s. 69.

sociální aspekt spásy, související s příslušností k jednotlivým společenským vrstvám. Spis zdůrazňuje dualistické chápání světa osudově podřízeného Kristu soudci a apeluje na nutnost pokání.¹¹²

V křesťanském myšlení středověku, úzce provázaném s běžným životem společnosti, to byla, vedle pojetí lidského života jako dočasné pouti, směřující na základě učiněných rozhodnutí buď k věčnému životu, nebo věčné smrti; právě koncepce hříchu, motivující ke kajícímu životu a pokání jako předpokladu a prostředku zajištění spásy vlastní duše.¹¹³ Poté co Honorius v druhé knize *Elucidaria* uvozuje téma smrti jako důsledku hříchu a vyhnání z ráje, rozpracovává rovněž otázku nesmrtnosti, pojatou jako existenci nebeskou či pekelnou. K oddělení spasených a nespasených zde dochází bezprostředně po smrti v rámci individuálního soudu, jenž předchází a předjímá poslední celkový soud lidstva, nastávající na sklonku času po příchodu antikrista.¹¹⁴

Středověkému člověku byla, i vzhledem k průměrně očekávané délce dožití 35 let ještě na počátku 14. století, smrt a umírání stále aktuální zkušeností; tabuizace mu byla cizí, všudypřítomným se naopak stávalo zdůraznění její neodvratné naléhavosti. Patetické zpodobňování smrti jako nejvlastnějšího partnera života se prolíná s jejím charakterem znamení, poukazujícím na spásu na onom světě, která je skrze vykoupení Ježíšem Kristem jedinou zárukou skutečného života, osvobozením od hříchu a viny pozemského bytí. Pravý život tak není ztotožňován s pomíjivostí, nouzí, strachem a smrtelností života pozemského, ale s životem věčným.¹¹⁵

Středověké umírání není dějem probíhajícím ve skrytosti, okrajovým fenoménem, nýbrž odehrává se veřejně, v tiché reprezentaci významu a vážnosti svého okamžiku. Smrt se tak stává určitou ratifikací života zemřelého, dosvědčenou přítomným publikem. Umírající si je své blížící se smrti vědom a ujímá se režie svého umírání. Ve sledu doporučených modliteb proslovuje vyznání víry a hříchů, prosí své blízké o odpuštění, seznamuje je se svou poslední vůlí, závětí. Události následně vrcholí ve vlastní předávací modlitbě (*commendatio animae*) a pokojném očekávání smrti. Samozřejmostí je následné

¹¹² GUREVIČ, Aron. *Nebe, peklo, svět*. 1. vyd. Jinočany: H&H, 1996. 524 s. s. 316.

¹¹³ LE GOFF, Jacques. *Středověký člověk a jeho svět*. 1. vyd.. Praha: Vyšehrad, 1999. 320 s. s. 14-15.

¹¹⁴ HAAS, Alois, M. *Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters*. s. 69.

¹¹⁵ *Ibidem*.

oplakávání mrtvého a opětovné zpřítomnění kvalit a odkazu jeho života. Umírající i zemřelí tak v jistém smyslu nadále zůstávají příslušníky dosavadního společenství.¹¹⁶

Poslední věci člověka nabývají v pozdním středověku dále na významu a stávají se jedním z hlavních témat náboženského rozjímání i lidové kultury, zprostředkovaných širší veřejnosti skrze kázání, traktáty, exempla, divadelní dramatizace, spisy *ars moriendi* a *contemptus mundi* [pohrdání světem], či ve formě výjevů *danse macabre* [tanec smrti], propojujících vyjádření slovní se zobrazením výtvarným.¹¹⁷

Oblíbená vyobrazení tance smrti, šířící se počátkem 15. století přes Paříž a Basilej do německy hovořícího prostoru,¹¹⁸ představující personifikovanou smrt ve spojení s různými sociálními skupinami, obvykle tančící ať již v jejich průvodu, s jednotlivcem, či na pohřebištích, mající za cíl příznačně familiárním způsobem podtrhnout neodvratnou fatalitu smrti, jsou jednou z cest, kudy nezaměnitelně akcentovaná *hora mortis*, proniká do výtvarného umění a doplňuje tak pestrou paletu ve středověku zlidovělých alegorických forem *memento mori*. K vzpomínce na smrt úderem každé celé hodiny vybízely mimo jiné modlitební hodinky, či dodatečně připojené přímluvy za odpuštění hříchů a podporu v hodině smrti, doplňované k modlitbám na sklonku 15. století.¹¹⁹ Rozšířeno bylo rovněž uctívání svatých jako patronů umírání (sv. Josef, Šebestián, Veronika, Barbora, Dismas), či užívání různých kultických předmětů (často figurky smrtek, lebky, či prsteny) upomínajících na pomíjivost pozemského žití.¹²⁰

¹¹⁶ Ibidem. s. 72-73.

¹¹⁷ Ibidem. s. 74.

¹¹⁸ Téma tance smrti se následně stalo opět populární v době baroka. Viz např. cyklus padesáti nástěnných maleb v českém hospítálu Kuks vzniklých před rokem 1729. Odkrytí a zrestaurování fresek bylo dokončeno roku 2015. Blíže k tématu tanců smrti viz: SMRČKOVÁ, Barbora. *Tanec smrti v českém baroku*. Diplomová práce. Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity v Brně. Vedoucí diplomové práce Mgr. Vladimír Maňas, PhD. 2010. 67 s., či CORVISIER, André. *Tance smrti*. 1. vyd.. Praha: Volvox Globator, 2002. 127 s.

¹¹⁹ Například doplněná přímluva k Ave Maria „pros za nás hříšné nyní i v hodině smrti naší“ se poprvé vyskytla v textu Girolama Savonaroly *Esposizione sopra l'Ave Maria* [Výklad Ave Maria] z roku 1495. Po svém rozšíření byla oficiálně schválena Tridentským koncilem roku 1566.

¹²⁰ LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben*. s. 20-23.

2.2. Koncept světa, spásy a zatracení

Obraz světa vystupující ze stránek širšího encyklopedicky pojatého staročeského Lucidáře,¹²¹ dává nahlédnout do obvyklého myšlenkového obzoru člověka patnáctého století. Vedle pojednání o přírodních, zeměpisných, fyzikálních a astrologických jevech přibližuje autor Lucidáře svým současníkům rovněž výklady teologické zaměřující se na Boží trojici, nauku o stvoření, antropologii, eschatologii a otázky liturgické.

Trojediný Bůh je zde přirovnáván ke Slunci, sjednocujícím v sobě světlo, krásu a teplo. Kde je jeden z těchto atributů, jsou přítomny i ostatní dva. V obraze o stvoření světa dochází k propojení nauky knihy Genesis s antickou představou *arché*, vzniku světa z počátečních živlů, pralátek. Bůh se ve stvoření odhaluje jako mocný, moudrý a milostivý. Neviditelná skutečnost duchovního světa je pro člověka reálnou veličinou, na zemi se tak ocitá v bezprostředním společenství ochranných Božích andělů a zlostných ďáblů, usilujících o jeho zkázu. Určením člověka je zachovávat Boží řády, tím Bohu sloužit a velebit ho. Zdánlivý nepoměr mezi časným hříchem a věčnou odplatou vysvětluje italský františkánský kazatel Bernardin Sienský (1380-1444), proslulý šířením úcty k Ježíšovu jménu, autor erbu IHS, následovně: „Ten, kdo spáchá smrtelný hřích, dává přednost něčemu pomíjejícímu před věčným, definitivním dobrem. Opovrhne tedy tímto dobrem, a tak jej uráží. Ovšem urážka je však funkcí toho, kdo je uražen. Ten je nekonečný, a proto urážka musí být považována také za nekonečnou. A vzhledem k tomu, že trest musí být úměrný urážce, je za smrtelný hřích vyměřen nekonečný trest.“¹²²

Barvitě popisy pekelných muk těla i duše, často propojené s antickými motivy, líčí stav člověka v pekle za pomoci atributů: tonutí, spalující ohnivé jezero, temnota, bolest, viditelná přítomnost démonů, slyšitelný nárek, výčitky, výsměch, hlad a žízeň, nesnesitelné horko a chlad, místo zapomenuté Bohem. Honorius navíc rozlišuje peklo horní, ztotožněné s pozemským utrpením, a vlastní peklo spodní, místo pobytu odsouzených.¹²³

¹²¹ ZÍBRT, Čeněk. *Staročeský Lucidář. Text rukopisu fürstenberského a prvotisku z roku 1498.* Praha: Nakl. České Akademie Císaře Františka Josefa pro Vědy, Slovesnost a Umění, 1903. 84 s.

¹²² DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století.* 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 1998. 722 s. s. 413.

¹²³ GUREVIČ, Aron. *Nebe, peklo, svět.* s. 326-329.

Švýcarský kunsthistorik Peter Jezler představuje ve svém unikátním monografickém katalogu¹²⁴ středověké porozumění spáse a zatracení v kontextu dobových literárních a uměleckých památek, přičemž uvádí, že přes určitou nejednotnost, nedůslednost systému zásvětních představ, se tyto shodují v obrazu soudu a ústředním sdělení, že Kristus odmění dobré a zlé naopak potrestá. Většina středověkých vyobrazení posledního soudu odpovídá popisu Mt 25,31-46 v souladu s Jan 5,24-29.¹²⁵

Vedle víry v nebe a peklo bylo rozšířeno rovněž povědomí o *limbus patrum*,¹²⁶ takzvaném předpekli starozákonních spravedlivých, patriarchů neboli také podsvětním ráji (Lk 23,43), Abrahamově klíně (Lk 16,19-31), odkud Ježíš, když sestoupil po své smrti na kříži do pekel, vyvedl duše zde prodlévající do Boží nebeské přítomnosti.¹²⁷

Biblická nauka o posledním soudu na konci věků podněcovala otázku po bezprostředním osudu duší zemřelých a nastolovala tak tematiku soudu partikulárního, osvětlujícího pobyt duší očekávajících verdikt posledního soudu, spojený s předcházejícím vzkříšením těl. Tento dílčí, individuální soud lidské duše, předjímající definitivní úděl celého člověka po posledním soudu, byl následně ve vrcholném středověku propojen s naukou o *purgatoriu*, určenému spaseným duším, které jsou zde před definitivním vstupem do blaženosti po jistou dobu očišťovány.

Laager konstatuje, že učení o očištcích, založené na interpretaci 1. Kor 3,15, 1. Pt 1,7 a 2. Mak 12,42-45, bylo ovlivněno antickými představami o posmrtném očišťování,¹²⁸ které našly svůj odraz v křesťanské apokryfní literatuře a v důsledku teologických spekulací zejména od doby papeže Řehoře I. Velikého (540-604) byly doplněny o představu očištného ohně, která byla následně teologicky zafixována v průběhu 12. a 13. století.¹²⁹ Církevně systematické a juristické zavedení učení o čistci mělo dalekosáhlé

¹²⁴ JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*.

¹²⁵ Ibidem. s. 13-15.

¹²⁶ limbus [hranice, okraj, lem]

¹²⁷ Ježíšův sestup do pekel je vylíčen rovněž v apokryfním evangeliu Nikodémově. JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. s. 16. Blíže k biblickému pojetí viz kapitola 3. Smrt a život v horizontu biblické teologie.

¹²⁸ Srov. PLATÓN. *Faidón*. Přel. Frant. Novotný. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1941. 122 s. s. 99-100. Podrobněji k Platonově pojetí viz oddíl 4.1. Poznámky k antické filosofii.

¹²⁹ Nauka o očištcích byla oficiálně formulována na I. Lyonském koncili v listu z roku 1254, usilujícím o jednotné pojetí purgatoria v rámci západní a východní církve; tematizována na concilu II. Lyonském (1274), Florentském (1439-1445) a posléze Tridentském (1545-1563), který roku

důsledky. Došlo ke zřízení oficiální správy církvi svěřené milosti s možností regulace kajícího času stráveného v purgatoriu na základě získání církevních odpustků, či skrze úkony posmrtného zaopatření duše. Rozmáhající se zneužívání institutu odpustků podnítilo reformační kritiku Husovu a vedlo následně i Luthera k vzepření se této praxi, stvrzenému dne 31. října 1517 zveřejněním 95 wittenberských tezí k akademické diskusi.¹³⁰

Roku 1336 podává papež Benedikt XII. v konstituci *Benedictus Deus* výčet těch, kteří mají dosáhnout spásy. Jedná se o duše starozákonních svatých, dále svatých apoštolů, mučedníků, vyznavačů, panen, pokřtěných věřících; pokřtěných dětí, které zemřely před tím, než se mohly rozhodnout pro zlo.¹³¹ Benedikt XII. zdůrazňuje, že takto spasené duše mohou již před svým sjednocením s vzkříšeným tělem v plnosti prožívat *visio beatifica*.¹³²

Zpřítomnění eschatologické tematiky posledních věcí člověka vedlo ve středověku k všeobecnému povědomí o možnosti spásy či zatracení, o záhodnosti činění dobra a zanechání zlých skutků, v souladu s výzvou Matoušova evangelia k ukládání pokladů v nebi (Mt 6,19). Náboženská praxe zdůrazňující skutky milosrdenství,¹³³ podobně jako ochotu k zřeknutí se a odpoutání od světského majetku (dle Mt 19,16-24), docházela v dobovém porozumění svého častého naplnění ve formě almužny chudým, v jejímž obrazu byl Kristus vnímán jako spoludědic jmění majetných. Ukládání pokladu v nebi,

1563 přijal krátký *Dekret o očistci*, potvrzující jeho existenci, roli modliteb a oltářní oběti jako formy pomoci duším zde drženým. MACHAN, Richard. Posmrtná očista. *Mezinárodní katolická revue Communio*. 2002, roč. 6., č. 2. Život věčný. s. 138-154.

Rahner uvádí, že k přesné struktuře očistce není k dispozici biblický výklad ani podrobnější rozhodnutí učitelského úřadu. RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996. 426 s. Očistec. s. 227.

¹³⁰ Ve středověkém ars moriendi se tematika odpustků v podstatě neobjevuje, což je dle Laagera možno přičíst faktu, že tato díla často vznikala z pera reformě smýšlejících teologů. Akcent byl však tím více kladen na *communio sanctorum* zahrnující rovněž anděly, od nichž byla očekávána pomoc. LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben*. s. 21-22.

¹³¹ Nepokřtěné děti se v souladu s touto naukovou koncepcí ocitají po smrti na neutrálním zásvětním místě (*limbus infantium* či *limbus puerorum*), kde netrpí, avšak ani nedochází plně nebeské blaženosti.

¹³² HAAS, Alois, M. Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1989. 299 s. ISBN 3-534-06719-3. s. 94. In JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. s. 18.

¹³³ Srov. Mt 25,35-40 (péče o hladové, žíznivé, bez přístřeší, nahé, nemocné, uvězněné).

zmíněná „výbava či zaopatření duše“,¹³⁴ byla stále častěji vztahována, vedle přímé péče o potřebné, také na podporu kléru a budování okázalých církevních staveb, což se stávalo předmětem vzrůstající kritiky. Podpora sakrálního umění byla zdůvodňována jako způsob povznášení ducha chudých vrstev, přivádějící je ke zbožnému životu, a stávala se tak rovna praktické almužně.¹³⁵ Do péče o zbožných činů, čítajících se k výbavě duše, chránící člověka před plameny purgatoria, či alespoň zmírňující dobu zde strávenou, tak bylo možno zařadit například budování oltářů, odkázání majetku církvi či sociálnímu zařízení, zajištění živobytí chudých studentů či zbožných vdov, pravidelné příspěvky klášteru, financování chrámové výzdoby, jednorázové věcné dary nebo zádušní mše. Pokyny pro tento účel zpravidla zaznamenané v předem sepsané závěti měly pokrývat jak dobu před smrtí, tak i po smrti donátora. Jezler podotýká, že výše částky určené na zaopatření duše, nezřídka řádově přesahující majetek odkázaný rodině umírajícího, úměrně svědčila o rozsahu obav spojených se smrtí a vlastním posmrtným osudem.¹³⁶

2.3. Umění umírání

Výraz *ars moriendi* se ustálil jako označení pozdně středověkého literárního žánru povznášející literatury, vyučující o křesťanské přípravě na dobrou smrt. Původní pojem *ars moriendi* přitom mohl znamenat jak bezprostřední situaci umírání, tak také předchozí vědomé osvojení si způsobu dobrého umírání. Konkrétní texty a jejich názorné ilustrace, zaměřené na rozhodující otázky svědomí, života a smrti, sloužily přímo umírajícím a při nich stojícím doprovázejícím.¹³⁷

Pojetí pozemského života a jeho poslední hodiny jako rozhodujícího času pro spásu duše, je jádrem duchovní literatury středověku, promlouvá v modlitebních a rozjímavých knížkách, hodinkách i knihách dobrých mravů, jako například v *Livre des*

¹³⁴ Ve středověké němčině označováno pojmem *Seelgerät* (Gerät v archaickém významu Ausrüstung, Vorrat, Fürsorge). KLUGE, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Heslo Gerät. 7. Aufl. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner: 1910. 519 s. s. 168.

¹³⁵ JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. s. 22.

¹³⁶ Ibidem. s. 22-26.

¹³⁷ KRAUSE, Gerhard, et al. (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. Band 4. Berlin: De Gruyter, 1979, 813 s. *Ars moriendi*. s. 143-156.

bonnes moeurs (1404)¹³⁸ Jacquese Legranda či rozsáhlém díle Jana Gersona (1363-1429),¹³⁹ teologa kostnického koncilu a rektora pařížské univerzity.¹⁴⁰ Příkladem rozšířených textů umění umírání jsou vedle vlastních příruček *ars moriendi* rovněž takzvané Anselmské otázky, připisované arcibiskupu Anselmu z Canterbury.

2.4. Anselmské otázky

Původem italskému benediktýnskému mnichu, následně opatu normandského kláštera Le Bec a od roku 1093 arcibiskupu Anselmu z Canterbury (1033-1109), zvanému otec scholastiky, je připisován soubor otázek, vycházejících z tradice klášterního prostředí, které má kněz u smrtelného lože pokládat umírajícímu. Charakteristickým rysem anselmských otázek je jejich výrazná christocentričnost. Umírající má veškerou svou důvěru vložit do spásné Kristovy smrti a cele se jí obklopit. Jedině bohočlověk Ježíš Kristus představuje plnou satisfakci vůči Bohu a pouze skrze něj tak člověk může být spasen, uzavírá Anselm.

Jedná se o soubor několika otázek (ve formě jak pro duchovní, tak pro laiky), které je možno shrnout do následujících celků:

- 1) Těšíš se, že můžeš zemřít ve víře jako křesťan?
- 2) Přiznáváš, že jsi žil jako hříšník, urážející svým životem Boha a zasluhující věčný trest; lituješ svých hříchů a chceš se polepšit, bude-li ti ještě věnován čas?
- 3) Věříš a jsi vděčný, že za tebe Ježíš Kristus zemřel; a uvědomuješ si, že není jiný způsob, než skrze jeho smrt, jak můžeš být spasen?

¹³⁸ [Kniha dobrých mravů]

¹³⁹ Např. spis *La médecine de l'âme ou la science de bien mourir* [Lék pro duši a vědění o dobrém umírání].

¹⁴⁰ PLOTZEK, Joachim, M, KÖNIG, Renate, et al. *Ars vivendi, ars moriendi, Die Kunst zu leben, die Kunst zu sterben. Die Handschriftensammlung Renate König; 34 der schönsten Andachtsbücher des Mittelalters aus der wohl bedeutendsten Sammlung in deutschem Privatbesitz.* München: Hirmer, 2001. 575 s. s. 16.

Zde obsažená satisfakční nauka nabádá dále umírajícího, aby v bezprostřední chvíli soudu, mezi sebe jako hříšníka a Boha jako rozhněvaného soudce (či kohokoli, kdo by tato nařčení vznesl) položil Kristovu smrt a usmířil tak Boží spravedlivý hněv.

Rukopis je zakončen upomínkou spojenou s tradiční diskusí o posledních čtyřech věcech - smrti, soudu, nebeské spáse a pekelném zatracení. „Zapamatuj si: ty, který chceš vejít do života věčného, myslí každý den svého života na následující, tak se vůči Bohu neproviníš: Nejprve na krátkost života. Poté na jeho nejistotu. Za třetí na neznalost hodiny smrti. Za čtvrté na odměnu spravedlivých. Za páté na potrestání bezbožných.“¹⁴¹

Anselmské otázky docházejí následně uplatnění jak v zmíněném díle Jana Gersona, tak v řadě dalších teologických spisů týkajících se praxe dobrého umírání. Text je obvykle členěn do čtyř oddílů, z nichž první obsahuje čtyři nabádání: 1) podřízení se pod Boží svrchovanou moc; uznání smrtelnosti a faktu, že člověk přichází do tohoto pomíjivého světa, aby skrze záslužný život získal věčnou slávu v nebesích; 2) vděčné uznání Bohem prokázaných dober; 3) trpělivé snášení utrpení umírání jako formy pokání za hříchy; 4) odevzdání sebe sama a všeho nám náležejícího Bohu.

Druhý oddíl jmenuje šest anselmských otázek: 1) zda chce nemocný zemřít jako věrný a poslušný křesťan, syn církve; 2) zda touží po Božím odpuštění svých hříchů; 3) zda je v případě uzdravení rozhodnut žít lépe než dosud; 4) zda si je vědom nevyznaných těžkých hříchů a chce je vyznat; 5) zda se chce majetkově vypořádat; 6) zda touží odpustit všem, kdo se proti němu provinili.

Třetí část předkládá modlitby k Bohu, Marii, andělům a svatým. V závěrečném čtvrtém díle uvádí Gerson doporučení ohledně svátostí, předcítání zbožných legend, desatera, či dalších modliteb.¹⁴²

2.5. Ars moriendi – literární fenomén 15. století

Ve středověkém ars moriendi sensu stricto se jedná o dva související latinské texty, jejichž vznik je datován okolo roku 1415 a 1450. Texty byly psány v historickém kontextu hrůz epidemie černé smrti v polovině 14. století a následných sociálních otřesů

¹⁴¹ LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben.* s. 137-146, 450.

¹⁴² HAAS, Alois, M. *Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters.* s. 75-76.

století patnáctého. V západní literární tradici se jednalo o vůbec první manuály tohoto typu, původně určené duchovním, které však záhy došly zájmu a rychlého rozšíření mezi laiky, o čemž svědčí jejich četné překlady do západoevropských jazyků.¹⁴³

Nebývalé rozšíření těchto drobných knížeček o umírání mělo rovněž praktický důvod. Kněžím bylo často nemožné navštěvovat osobně všechny nemocné a připravit je na umírání, přešli proto k praxi vybavení lidí potřebnými znalostmi ještě za jejich aktivního života. O smrti se nejprve začalo výpravně kázat, následně došlo k sepsání přímých pokynů pro zacházení s umírajícími.¹⁴⁴ Původně existovala takzvaná dlouhá verze textu, ze které se následně vyvinula varianta krátká, obsahující jedenáct dřevořezů – instruktážních obrazů, které umožňovaly srozumitelné vysvětlení a zapamatování.¹⁴⁵

2.5.1. Tractatus artis bene moriendi

Dlouhá textová verze označovaná jako *Tractatus artis bene moriendi* byla sepsána blíže neznámým dominikánským mnichem roku 1415, pravděpodobně na žádost Kostnického koncilu. Vedle západní Evropy byla populární rovněž v Anglii, kde její tradice vytrvala až do 17. století.¹⁴⁶ Před rokem 1500 bylo zejména na území Německa

¹⁴³ PLOTZEK, Joachim, M, KÖNIG, Renate, et al. *Ars vivendi, ars moriendi, Die Kunst zu leben, die Kunst zu sterben.* s. 15.

¹⁴⁴ HAAS, Alois, M. Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters. In JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter.* s. 74-75.

¹⁴⁵ STRAYER, Joseph Reese (ed.). *Ars Moriendi.* In *Dictionary of the Middle Ages.* 1.vyd. New York: Scriber, 1982. 661 s. s. 547-548.

¹⁴⁶ Díla dobrého umírání obsahují v anglické tradici zejména spisy „*The Way of Dying Well*“ a „*The Sick Mannes Salve*“ a následně vrcholí dvousvazkovým dílem Jeremy Taylora „*Holy Living and Holy Dying*“ z roku 1650, ceněným pro svůj duchovní i literární rozměr mimo jiné i teologem a zakladatelem metodistického hnutí Johnem Wesleyem. Viz TAYLOR, Jeremy. *Holy Living, Holy Dying.* 1650. [online]. Christian Classics Ethereal Library. Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/taylor/holy_dying.i.html> [cit: 18.7.2016].

Blíže k anglické větvi ars moriendi viz: BEATY, Nancy Lee. *The Craft of Dying: A Study of the Literary Traditions of the Ars Moriendi in England.* 1. vyd. Yale University Press, 1970. 299 s.

rozšířeno téměř sto různých vydání ars moriendi, zachováno je přibližně tři sta manuskriptů, pouze jeden z nich s ilustracemi.¹⁴⁷

Náplní delší verze ars moriendi je v základu šest kapitol s pevně daným obsahem:

1. První kapitola slouží k útěše umírajícího, objevuje se zde zdůraznění, že smrt má i svou dobrou stránku a není se čeho bát.
2. Navazuje nástin pěti pokušení, kterým umírající čelí, následovaný podrobným popisem, jak tyto nástrahy překonat. Jedná se o nedostatek víry, zoufalství, netrpělivost, duchovní pýchu a chamtivost.
3. Třetí kapitola uvádí sedm otázek pokládaných umírajícímu, doprovázených útěšným poukázáním na spásnou odpouštějící moc Kristovy lásky.
4. Ve čtvrté kapitole je zdůrazněn apel na nutnost nápodoby Kristova života.
5. Pátá kapitola, adresovaná přátelům a rodině umírajícího, předkládá obecná pravidla chování u smrtelného lože.
6. Závěrečná kapitola obsahuje modlitby určené umírajícímu.¹⁴⁸

2.5.2. Krátká verze ars moriendi

Výskyt stručnější verze ars moriendi krátce předchází rozšíření tzv. blokových knih, na západě tištěných kolem roku 1460. Blokované knihy, vnímané jako přechodové stadium mezi iluminovaným rukopisem a prvotiskem tištěným již novou metodou pohyblivých liter, vznikaly v relativně omezeném časovém období, téměř souběžně s Gutenbergovým vynálezem knihtisku. Každá stránka byla původně samostatně vyřezána do dřevěné desky (bloku), čímž mohlo být zhotoveno více vydání.¹⁴⁹

První známé krátké ars moriendi pochází přibližně z roku 1450 z území Nizozemska. Pověštinou se jedná o adaptaci druhé kapitoly dlouhé verze, obsahující jedenáct dřevorytových obrazů. Prvních deset obrazů je rozděleno do dvojic, zobrazujících vždy nejprve obraz ďábla, útočícího na umírajícího jedním z pěti stěžejních pokušení,

¹⁴⁷ STRAYER, Joseph Reese (ed.). *Ars Moriendi*. In *Dictionary of the Middle Ages*. s. 547-548.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Einführung*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/uebung.htm>> [cit. 1.7.2016].

druhý obraz z páru následně přibližuje, jak tomuto útoku vzdorovat. Závěrečný dřevoryt představuje umírajícího úspěšně zvítězivšího v boji ďábových nástrah, pokojně očekávajícího spásu své duše, zatímco poražení démoni se navrací zpět do pekel.

Uvedená krátká verze byla stejně populární jako původní verze dlouhá. Dochovalo se šest manuskriptů, většinou bez ilustrací a přibližně dvacet ilustrovaných blokových vydání, používajících třináct různých sad (verzí) tiskových bloků.¹⁵⁰

Charakteristickým prvkem všech blokových ars moriendi je závazný sled dřevorytových ilustrací, zůstávající po zbytek 15. století v nezměněné podobě. Jako původní vzor vyobrazení, co do jejich pořadí i podoby, byly identifikovány mědirytiny Mistra E. S.,¹⁵¹ významného německého rytce, zlatníka a grafika pozdně gotické éry, pocházející přibližně z roku 1450.¹⁵²

2.5.3. Ars moriendi - Vydání č. XII., krátká verze. Německo, 1470

Institut knižní vědy univerzity v Mainzu inicioval v průběhu roku 2015 projekt faksimilizace výjimečně zachovalé blokové knížky umění spásného umírání, jejíž původ je datován do roku 1470. Exemplář je unikátní tím, že se jedná o první doložený text ars moriendi v němčině a zároveň světově jediný kompletně zachovaný originál, což dosvědčuje takřka spotřební charakter těchto příruček. Originál ve svém malém příručním formátu (142mm x 100mm) a nenáročné vazbě bez pevných desek, přetrval staletí vložený v jiné knize v rámci fondu německé Fürstenberské dvorní knihovny;¹⁵³ dnes je zpřístupněn ve sbírce Gutenbergova muzea v Mainzu.¹⁵⁴ O autorovi ani okolnostech vzniku nejsou známy podrobnosti, spis je připisován prostředí dominikánského řádu. Z celkem třinácti blokových verzí ars moriendi, nese předložený exemplář, řazený k pozdním vydáním, označení Vydání č. XII. Je prvním ze tří v originálu německy psaných děl tohoto žánru a

¹⁵⁰ STRAYER, Joseph Reese (ed.). *Ars Moriendi*. In *Dictionary of the Middle Ages*. s. 547-548.

¹⁵¹ Monogram E. S. nese osmnáct význačných tisků z období 1450 – 1467.

¹⁵² HIND, Arthur M. *A History of Engraving and Etching From the 15th Century to the Year 1914*. Dover Publications, 1963. 487 s. s. 25-28.

¹⁵³ Fürstlich Fürstenbergische Hofbibliothek Donaueschingen

¹⁵⁴ Gutenberg-Museum. Museum für Buch-, Druck- und Schriftgeschichte. Mainz.

jediným známým německým vydáním obsahujícím xylografický text.¹⁵⁵ Dostupné jsou rovněž dvě faksimile uvedeného vydání z roku 1874 a 1991.^{156 157}

Příloha 1. obsahuje kompletní autorský překlad *ars moriendi* Vydání č. XII. do češtiny, včetně reprodukce originálních dřevorytových ilustrací.¹⁵⁸

2.6. Proměny 16. a 17. století

Středověký vývoj vnímání života a smrti přisuzoval skutečnosti smrti stále větší důraz a významnější pozici. Proměna vztahu mezi smrtí a individualitou započatá ve 12. století a vrcholící ve století patnáctém přinesla posun v přirozeném vnímání smrti jako šance k uvědomění si a rekapitulaci dosavadního života, ke smrti, která je uvědoměním si života tváří v tvář neutuchající touze po něm.¹⁵⁹ Sílicí myšlenkový proud ovlivněný mnišskou zbožností a úsilím vzdělanců své doby vyústil vedle eschatologických apelů a

¹⁵⁵ MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Einführung*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/uebung.htm>> [cit. 1.7.2016].

¹⁵⁶ 1) Faximile ve fondu univerzitní knihovny Humboldt Universität Berlin: BUTSCH, Albert, Fidelis. *Ars moriendi: Lithographisches Facsimile der in der Fürstl. Fürstenberg'schen Hofbibliothek zu Donaueschingen verwahrten und im einzigen Exemplare bekannten deutschen Ausgabe der Ars moriendi mit xylographischem Text*. Augsburg: A. F. Butsch, 1874.

2) TENSCHERT, Heribert. *Ars Moriendi: die Kunst des heilsamen Sterbens, Faksimile des Donaueschinger Exemplars*. Bibermühle: Heribert Tenschert, 1995.

¹⁵⁷ Blíže k blokovým knihám středověku viz: MERTENS, Sabine (ed.). *Blockbücher des Mittelalters. Bilderfolgen als Lektüre*. Gutenberg-Gesellschaft. Mainz am Rhein: Von Zabern, 1991. 454 s. (Vydáno rovněž jako katalog stejnojmenné výstavy Gutenbergova Muzea v Mainzu, 22. června až 1. září 1991.)

¹⁵⁸ V překladu autorka vychází z transkripce originálního textu přizpůsobeného současné němčině ve spolupráci s Institutem knižní vědy v Mainzu – Ateliérem Leonhardt a Heribertem Tenschertem, autorem výše uvedené faksimile. Pro lepší orientaci je doplněno číslování stran dle pořadí listů originálu. Text transkripce viz MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Transkription*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/transkription.htm>> [cit. 1.7.2016]. Reprodukce ilustrací převzaty z: MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Farbvorlagen für's Kolorieren*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/farbvorlagen.htm>> [cit. 1.7.2016].

¹⁵⁹ ARIES, Philippe. *Dějiny smrti*. Praha: Argo, 2000. 358 s. s. 175-176.

proniknutí morbidní umrlčí tematiky do umění, rovněž do soustředění myšlenek a pocitů na samu chvíli biologické smrti, podtrženou zápasem mocností o duši umírajícího. S dosažením tohoto momentu začal uvedený proud opět slábnout a ustupovat do pozadí, aby během raného novověku uvolnil místo širší formě vnímání života a smrti, ve kterém role smrti jako výstrahy a varování postupně téměř vymizí.¹⁶⁰

V průběhu 16. a 17. století se důraz předpokladů dobré smrti opětovně přesouval ze samého konce lidského života na dobrý průběh života jako celku; v posledních okamžicích pak šlo o pouhé potvrzení již dříve učiněných rozhodnutí. Za představitele této tendence je zpravidla pokládán holandský augustinián a renesanční humanista Erasmus Rotterdamský, kritizující zejména objevující se praxi spoléhání na „záchranu na poslední chvíli“ formou dodržení předepsaných obřadů a rozpomenutí se na Boha na smrtelné posteli.¹⁶¹

Myšlenka na osobní spásu přeložená do rozhodujícího dramatu agónie, zatímco vlastní křesťanský život byl nazírán v základu pesimisticky, jako vydaný pudům, čistě pozemským, nezrotným a neovladatelným, byla podpořena i samým faktem zveřejnění příruček umírání ze strany kléru, čímž nezáměrně došlo k určitému zprofanování nosných idejí křesťanského bytí, neboť byl-li otázkám onoho světa a dostání jeho požadavkům rezervován výlučně akt umírání, nabízela se otázka, proč a zda vůbec by měl být i předchozí život člověka křesťansky určován a strukturován.¹⁶²

2.7. Ignaciánská spiritualita

Naučit živé přemýšlet o smrti a přibližovat se očišťováním ducha v rozjímání Bohu bylo rovněž předmětem duchovních cvičení *Exercitia spiritualia* španělského mystika a spoluzakladatele Tovaryšstva Ježíšova Ignáce z Loyoly. Ignácovy dodnes praktikované exercicie, složené původně z poznámek k jeho vlastním prožitkům na

¹⁶⁰ ARIES, Philippe. *Dějiny smrti II*. Praha: Argo, 2000. 410 s. s. 13-14.

¹⁶¹ KRÁL, Pavel. Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století. In HOLÝ, Martin, MIKULEC, Jiří (ed.). *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*. Praha: Historický ústav, 2007. 301 s. s. 7-20.

¹⁶² DÖRING-HIRSCH, Erna. *Tod und Jenseits im Spätmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*. Berlin: K. Curtius, 1927. 115 s. s. 66-68.

duchovní cestě k Bohu, jsou rozčleněny na čtyři týdenní etapy, ve kterých učedník prochází přes 1) očištění (poznání sebe sama ve světle Božího slova, uvědomění si svého hříchu, pokání a přijetí odpuštění); 2) poznání Ježíše Krista (touha po setkání s ním a rozhodnutí ho následovat, posvěcení plností Ježíšova božství), svobodné naslouchání Boží výzvě k životnímu povolání; 3) vnitřní zakoušení Ježíšova utrpení (vědomí, že díky jeho sebeobětování a smrti je člověku možno vstoupit do věčného života v plnosti; připravenost snášet příkoří); až k 4) nazírání živého, zmrtvýchvstalého Ježíše Krista (sjednocení v pokoji a radosti), završené kontemplací k nabytí lásky, vytvářející most mezi intenzivním časem modlitby, hledáním Boží přítomnosti a obdobím všedního života; vrcholící v sebeodevzdávající modlitbě: „Vezmi si, Pane, a přijmi celou mou svobodu, mou paměť, můj rozum a celou mou vůli, všechn můj majetek a moje vlastnictví. Tys mi to dal, Tobě, Pane, to vracím zpět. Všechno je Tvoje, nalož s tím zcela podle své vůle. Dej mi jen svou lásku a milost, to mi stačí.“¹⁶³

Radikální životní rozhodnutí pro Krista je jednoznačným účelem ignaciánských meditačních exercicií. Vědomí vlastního hříchu ústícího do ztracení a o to větší radost z možnosti přijetí nabídky spásy a milosti, sehrává při tomto kroku z hlediska Ignáce zásadní roli, jak je patrné i z patého cvičení prvního týdne, zaměřeného na meditaci pekla ve všech jeho smyslových utrpeních.¹⁶⁴ V pekle samém se v Ignácově popisu¹⁶⁵ nachází 1) ti, kteří neuvěřili, a 2) ti, kteří sice věřili, ale nejednali podle Božího příkladu a jeho nařízení. Rozsah ztracení líčí Ignác příměrem, že před příchodem Ježíšovým do pekel sestupovali prakticky všichni lidé, všechny duše. Záchrana lidstva se proto stala ústředním motivem inkarnace druhé božské osoby.¹⁶⁶ Meditace pekla je zakončena vděčností za Ježíšovo přátelství, jeho trpělivost a slitování.¹⁶⁷

¹⁶³ IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*. 3. vyd. Olomouc: Refugium, 2017. 287 s. Odst. 234. s. 155-157.

¹⁶⁴ Srov. Honorius Augustodunensis, oddíl 2.2.

¹⁶⁵ VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1978. 333 s. s. 43-45.

¹⁶⁶ Ibidem. s. 54.

¹⁶⁷ Vize pekla, propojující utrpení tělesné s duševním utrpením vědomí definitivní ztráty Ježíšovy lásky, hrála rozhodující roli také v obrácení a prohloubení řádového života španělské mystičky Terezie z Avily. VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. 2., verb. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. 472 s. s. 229-231.

2.8. České země

Zejména díky rozvoji překladů textů renomovaných evropských autorů, ale i díky šíření původních českých prací, je v 16. a 17. století možno sledovat pronikání literatury dobrého umírání rovněž do českých zemí.¹⁶⁸

Vedle textů Erasmových se zde objevují vlivy luterské v překladech děl Lutherových stoupenců Urbana Rhegia (*Lékařství duše a připravení mysli člověči k smrti* (1539)) či Martina Mollera, dále vliv francouzského kalvinisty Philippa de Mornay v podobě jeho spisu *Rozjímání o životě a smrti* (1613) a v neposlední řadě texty katolické, reprezentované zejména dílem jezuitských teologů, protireformačně smýšlejícího Roberta Bellarmina (*Umění křesťanské aneb příprava k dobré smrti* (1630)), či Jeremiáše Drexela. Známý jsou rovněž vlastní práce českých evangelických autorů Matěje Cyra, biskupa Jednoty bratrské (Pohřební kázání nad Petrem Vokem z Rožmberka (1612)),¹⁶⁹ či utrakvisty Mikuláše Krupěhorského (*Knížka o smrti. Kterak se křesťané k smrti strojiti mají a co je k takovému přihotování vzbuditi má* (1594)), který ve svém spise akcentuje zejména fakt, že člověk má být na skon připraven neustále, protože umírá pouze jednou a smrt zlou či bezbožnou již nebude mít možnost napravit.^{170 171}

Bohatství středověku jako doby niterné křesťanské mystiky směřující ke spirituální zkušenosti setkání s živým Bohem, či období vzniku proslulé *Legendy Aurey* z pera italského dominikánského mnicha Jakuba de Voragine (1260), přibližující životy svatých a význam liturgických slavností, se v 16. století prolínalo se vzrůstajícím světským znevažováním *horae mortis*. Stávající neutěšená situace přivedla zmíněného Roberta

¹⁶⁸ KRÁL, Pavel. *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*. 1. vyd. České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity, 2004. Monographia historica; sv. 4. 319 s. s. 250.

¹⁶⁹ *Atrium Universarum Excellentissima ars bene beateque moriendi aneb Kázání o tom, kterak by člověk křesťanský dobře, šťastně a blahoslaveně život svůj v snu dokonati a umřítí mohl...*

¹⁷⁰ KRÁL, Pavel. *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*. s. 9-12.

¹⁷¹ Blíže k českému středověkému ars moriendi viz např.: MAREK, Jindřich. Dej Pane Bože jasný večer, když náš život zachází. K recepci artis moriendi ve staročeských rukopisných textech pozdního středověku. In RADIMSKÁ, Jitka (ed.). *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven*. 487 s. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006. s. 109-126., či KRÁL, Pavel. *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*.

Bellarmina k rezignovanému podivu nad tím, kolik času lidé věnují soudním přím, jmění a obchodním záležitostem a jak málo naopak vlastní spáse, když „starost o svůj posmrtný život odkládají na dobu, kdy již nebudou pány sama sebe, budou nemohoucí a téměř zbaveni smyslů.“¹⁷²

Přebujele naturalistické zobrazování smrti vedlo postupně k opaku původně zamýšleného. Veřejnost se začala od této smrti odvracet a z kazatelen tak zaznívala slova, mimo jiné ústy Kalvínovými, zdůrazňující pojetí konce života v metafyzické perspektivě. Umění zemřít i zápas u lůžka umírajícího ustupují do pozadí, nahrazuje je umění žít, motivované však stále vědomím rozhodného momentu konečnosti, jak reflektují verše Philippa de Mornay:

„Bys v blaženosti zemřel, žítí se musíš naučiti.

Bys v blaženosti žil, smrti se musíš naučiti.“

„Kdo osud svůj do rukou Božích vkládá,

pozemskou svoji pout' ve víře prožívá,

toho smrt Boží milostí již za života naplniti ráčí.“¹⁷³

Středověké *ars moriendi* tak dospívá ke svému vlastnímu imanentnímu cíli, podnitit v člověku svým centrálním zaměřením na smrt a konec života pokorné rozjímání o smyslu, spáse, a s pohledem upřeným ke Stvořiteli zve k rozhodnutí nastoupit na cestu *artis bene vivendi*, umění dobrého života.

2.9. Shrnutí

Středověký evropský horizont porozumění smrti a umírání byl bytostně určován křesťanskou teologií a očekáváním věčného údělu duše člověka. Celospolečenský vliv měla od začátku 12. do 16. století zejména dogmatická encyklopedická příručka *Elucidarium* neboli *Lucidář* Honoria Autunského, zdůrazňující v otázce smrti a posmrtné existence koncept bezprostředního individuálního soudu nadcházejícího v okamžiku úmrtí, předjímajícího svým rozsudkem spásy či zatracení soud poslední na konci dějin. I vzhledem k velmi nízké průměrné délce dožití byl pravý život spíše než s životem pozemským ztotožňován s životem věčným.

¹⁷² ARIES, Philippe. *Dějiny smrti II.* s. 15.

¹⁷³ *Ibidem.* s. 16-17.

Jak poznamenává Jezler, přes částečnou nejednotnost systému zásvětních představ se tyto shodují ve své ústřední tezi soudu a následného dvojího možného údělu lidské duše. K fixaci teologické nauky o purgatoriu přitom dochází až následně ve 12. a 13. století. Jádrem duchovní literatury středověku se stává pojetí pozemského života a jeho poslední hodiny jako rozhodujícího času spásy.

Umírání probíhalo veřejně, přičemž umírajícímu byl znám doporučený sled modliteb vyznání víry a hříchů, smíření s blízkými a dalších úkonů, vrcholících v sebedávající modlitbě a pokojném očekávání smrti. *Memento mori* je všudypřítomným fenoménem rovněž v lidové kultuře a umění.

Hojně rozšířené návodné příručky ars moriendi, věnované křesťanské přípravě na dobrou smrt, zaměřené na rozhodující otázky svědomí člověka, sloužily jak přímo umírajícím, tak jejich doprovázejícím. Populárním byl rovněž christocentricky zaměřený soubor otázek připisovaný Anselmu z Canterbury, určený původně kněžím jako model rozhovoru s umírajícím, vedoucí k jeho spáse, rozšířený následně i mezi laickou veřejnost. Otázky a nabádání tematizují především uznání Boží svrchovanosti a vlastní hříšnosti vedoucí k pokání, odpuštění bližním, vděčnosti Bohu a radosti z jeho díla spásy, ústící do bezvýhradného odevzdání sama sebe Bohu.

V případě vlastních manuálů ars moriendi 15. století se v užším slova smyslu jedná o dva související latinské texty (delší a kratší variantu) s pevně daným obsahem, přeložené do řady západoevropských jazyků.

Obsahem delší verze je šest kapitol věnovaných 1) útěše umírajícího, 2) překonání pěti základních pokušení (nedostatek víry, zoufalství, netrpělivost, duchovní pýcha a chamtivost), 3) otázkám poukazujícím na spásné dílo Ježíše Krista, 4) apelu na nutnost nápodoby Kristova života, 5) doporučením pro přátele a rodinu umírajícího, 6) modlitbám k dispozici umírajícímu.

Krátká varianta ars moriendi obsahuje adaptaci druhé kapitoly dlouhé verze, líčící pokušení útočící na umírajícího, společně s cestou jak v tomto duchovním boji zvítězit a pokojně vstoupit do Boží spásy. Vedle stručných oddílů textu obsahuje tisk jedenáct instruktážních ilustrací, umožňujících snadné vysvětlení a zapamatování. Autorský překlad krátké verze ars moriendi Vydání č. XII. z roku 1470 včetně reprodukce ilustrací je součástí přílohy disertační práce.

V období raného novověku zaznívá v souvislosti s uměním dobrého umírání zejména v díle Erasma Rotterdamského kritika objevující se praxe spoléhání na záchranu

na poslední chvíli. Pozornost se postupně obrací od posledních hodin před smrtí k dobrému průběhu lidského života jako celku.

Ignác z Loyoly zdůrazňuje v tomto ohledu ve svých exerciciích touhu po poznání Ježíše Krista, setkání s ním a rozhodnutí ho následovat, vrcholící v sebeodevzdávající modlitbě. Radikální životní rozhodnutí pro Krista se tak stává centrem i cílem ignaciánských duchovních cvičení a spirituality, jejíž součástí je rovněž vědomí a meditace rozměru ztracení, umožňující následné hlubší prožití vděčnosti Bohu.

Zejména v 16. a 17. století proniká literatura ars moriendi i do českých zemí. Vedle zahraničních překladů jsou známy rovněž práce českých evangelických či utrakvistických autorů, zdůrazňujících ustavičnou připravenost člověka na možnost smrti.

Jak vyplývá z výše uvedeného, společenský diskurs týkající se smrti a umírání byl v rámci uvedených více než pětistiletí určován převážně diskursem křesťanským, teologickým, zdůrazňujícím eschatologický koncept posmrtného soudu, ústícího do stavu věčné spásy či věčného ztracení. Důraz na dočasnost a relativitu pozemského bytí tváří v tvář údělu věčnému, absolutní Boží svrchovanosti, byl určujícím elementem středověkého myšlení.

Biblické perspektivě smrti, života, ars moriendi a eschatologické naděje je podrobněji věnován následující oddíl disertace.

3. Smrt a život v horizontu biblické teologie

Jak vyplývá rovněž z předcházející kapitoly věnované středověkému ars moriendi, na rozdíl od pojetí přírodovědného, od antické či moderní filosofie, vnáší křesťanství do porozumění životu a smrti nový prvek osobní spásy člověka, nezávisající již na finalitě jeho tělesnosti, objektivních přírodních zákonitostech, či subjektivním filosofickým zájmu a jemu odpovídajícímu životnímu uspořádání, ale na dějinném činu záchrany, vykoupení skrze Krista, Otcovo Slovo, Logos, který se stal tělem.

Smrt v hebrejském pojmu *mávet*, řecky *thanatos*, zpravidla označuje obecný konec fyzického pozemského života *bios*, stejně jako i rozklad všeho živého.¹⁷⁴ V biblickém pojetí, sahajícím za hranice běžně nitrosvětsky vnímaného, pracujícím rovněž s pojmem života *zóé*, případně *zóé aiónios*, označujícím život nezrušitelný, věčný, je podstatou smrti oddělení od Boha, ať již časné či věčné. Jen život, který je nezničitelný, je životem ve vlastním smyslu slova.^{175 176}

Smrt se již více nejeví jako událost neměnně empiricky podmíněná, naopak je kladena do souvislosti s Adamovou neposlušností, přičemž zároveň skrze smrt Ježíše Krista jakožto druhého Adama platí za překonanou, a to až do té míry, že dovoluje položit implikující otázku: „Smrti, kde je tvé vítězství?“ (1. Kor 15,15). Aniž by se tak smrt jako událost uzavírající vše pozemské spontánně vytratila, přece však je, řečeno s Pavlem, nazvána „mzdou hříchu“ (Řím 6,23), a tím ztotožněna s důsledkem Adamovy neposlušnosti.

Nebyla to pouhá víra prvních křesťanských obcí v brzký návrat Krista, která podněcovala touhu po nebeském království. Toto zacílení patřilo spíše k jistotě (1. Jan 4,17) onoho období, že Ježíšovi následovníci byli sice „ve světě, ne však z tohoto světa“ (Jan 15,18-19; 17,14-16) a svoji odměnu očekávali v nebi (Mk 6,23). Výpovědi epištoly Židům: „nemáme zde trvalý domov“ (Žd 13,14), či prvního listu Petrova: „v tomto světě jste cizinci bez domovského práva“ (1. Pt 2,11), vyjadřují tento základní předpoklad, vztah

¹⁷⁴ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992. 1399 s. s. 925. s. 1354-1355.

¹⁷⁵ BULTMANN, Rudolf. Pojem života v NZ. In KITTEL, Gerhard. *Teologický slovník k Novej zmluve I-II*. Přel. Ján Grešo. Bratislava: Tranoscius, 1986. 299 s. s. 279-280.

¹⁷⁶ Srov. MÁNEK, Jindřich. *Ze smrti do života*. Praha: Blahoslav, 1998. 167 s. s. 54-56.

trvalého napětí mezi světem a nebem jako vlastním místem určení věřících, majících občanství nebeské (2. Kor 5,6). Pozemské bytí je tak životem v cizině (*peregrinatio*), exilem, ve kterém se křesťan celoživotně nachází.¹⁷⁷

Mučedníkům jako svědkům víry tak fyzická smrt sama o sobě není již více zlem, ale z pohledu vykoupených je vnímána jako šťastná.¹⁷⁸ Jak dosvědčuje také Pavel ve svém listu Filipským, psaným v době jeho věznění: „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk. Mám-li žít v tomto těle, získám tím možnost další práce. (...) Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší; ale zůstat v tomto těle je zase potřebnější pro vás. Proto pevně spoléhám, že zůstanu a budu se všemi vámi k vašemu prospěchu a k radosti vaší víry“ (Fp 1,21-25). Neboť „věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, pak také víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu“ (1. Tes 4,14). V této naději a jistotě tak již nyní „pronikáme až do nitra nebeské svatyně, kam jako první za nás vstoupil Ježíš, kněz na věky podle řádu Melchisedechova“ (Žd 6,19-20). Slovy Janovými: „V tom jeho láska k nám dosáhla cíle, že máme plnou jistotu pro den soudu“ (1. Jan 4,17).

Živou touhu po blažené nebeské vlasti očekávající svaté, věrně dosvědčuje rozhovor Augustina s jeho matkou Monikou, několik dní před její smrtí v římském přístavním městě Ostii, který Augustin ve svých Vyznáních zaznamenává takto: „Když pak naše rozmluva vyzněla v ten smysl, že jakákoli rozkoš tělesných smyslů v jakékoli tělesné kráse nejen se vůbec nedá přirovnati k blaženosti onoho života, nýbrž ani nezasluhuje zmínky, povznesli jsme se horoucnějším zápallem lásky k úvaze o ní (...) a víc a víc jsme se prohlubovali, rozjímající, rozmlouvající a obdivující Tvá díla; pak jsme vešli do svých duší, vystoupili nad ně, abychom dospěli do krajiny nehynoucí plnosti, kde paseš Israele na věky pastvou pravdy.“¹⁷⁹

Adamovo sejití z Boží cesty nepoznamenalo pouze lidstvo jako takové. Marnosti a „otroctví zániku“ bylo spolu s ním vydáno i celé tvorstvo (Řím 8,20-21), které Stvořitel, společně s vládou nad celou zemí, již před pádem vydal do rukou člověka (Gn 1,26-28). Právě tato marnost pozemského zániku se, vedle svého odrazu napříč Písmem (viz zejm. Žalmy a Kazatel), stává námětem a součástí pozdějších filosofických a teologických spisů *ars moriendi* a útěšné literatury jako takové.

¹⁷⁷ LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben.* s. 12-15.

¹⁷⁸ AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání.* Praha: Ladislav Kuncíř, 1926. 525 s. s. 291.

¹⁷⁹ *Ibidem.* s. 286-287.

Následující oddíly jsou věnovány analýze biblických textů a v součinnosti s poznatky staro- a novozákonní vědy představují zde obsažené pojetí smrti, života a možné přípravy na život věčný ve světle zaslíbení eschatologické naděje.

3.1. Perspektiva smrti v teologii Starého zákona

3.1.1. Poznámky k starozákonní eschatologii

Významnou platformu starozákonního výzkumu konce dvacátého století tvoří díla E. Reusse, K. H. Grafa, či J. Wellhausena, jednotící linií je pak důraz na hlásání soudu u předexilních proroků a budoucí naději spásy, objevující se následně především v textech exilových a poexilních se zdůvodněním, že jejich zvěst mohla být v plnosti rozuměna právě skrze prožitý soud exilu.¹⁸⁰

Wellhausen vyjadřuje domněnku, že vzhledem k tomu, že celek eschatologické výpovědi vychází z nenaplněných prorockví, přesouvaje jejich uskutečnění do horizontu budoucího, je třeba je odmítnout nejen historicko-kriticky, ale i teologicky. Proti tomuto stanovisku se již roku 1913 vyslovuje W. Baumgartner, či následně H. Gunkel a H. Greßmann, zástupci tzv. nábožensko-historické školy, snažící se prokázat, že schéma spásy a naděje Izraele bylo prezentní a pro národ určující ve všech časech, nejen v době poexilní.¹⁸¹

Jak uvádí Preuss, v současném vědecko-teologickém bádání, ani na poli samotné starozákonní vědy, nelze tvář v tvář mnohohlasému teologickému chóru pojem eschatologie normativně pevně ukotvit. Ve svých závěrech, vycházejících z přehledu stanovisek předních biblistů v rozpětí od 20. do 80. let dvacátého století, upozorňuje pak především na fakt, že ačkoli je nutno nadále jak z hlediska dějinného, tak redakčního zkoumat otázku a pojmové určení soudu a spásy jednotlivých prorockých spisů, je

¹⁸⁰ PREUSS, Horst Dietrich (Hrsg.). *Eschatologie im Alten Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. 513 s. s. 2.

¹⁸¹ Ibidem. s. 2-3.

starozákonní eschatologie navzájem propojena a její reflexe tak vedle jednotlivých oblastí specifického výzkumu¹⁸² vychází z nutnosti celkového porozumění.¹⁸³

3.1.2. Hřích

Touhu po věčném životě, zdraví a prosperitě reflektuje Písmo ústy Kazatele jako člověku vlastní, když deklaruje, že touhu po věčnosti vložil do srdce člověka sám Bůh. Člověk však svou rozumností není schopen začátek ani konec díla, jež Bůh koná, plně vystihnout (Kaz 3,11).

Ačkoli se Novotný v polemice k výše uvedenému interpretamentu Gn 1 a 2 či Řím 5,12 domnívá, že časná smrt a její nevyhnutelnost byla známa člověku již před pádem a Boží hrozba v Gn 2,17 spočívala pouze v dojmu její bezprostřednosti ihned po činu,¹⁸⁴ přičemž ideu původní lidské nesmrtnosti vnímá jako protibožskou a tělesnou smrt jako přírodní zákon, kterému podléhá všechno stvoření, dodává však současně, že „hříchem přišel člověk právě o ten život, který je z Boha,“ život zóe nezávislý na smrti tělesné. Trestem, který člověka za toto svévolné odloučení od Stvořitele může postihnout, je věčná smrt. Jak zároveň závěrem shrnuje Novotný, smrt jako taková je ovšem „Boží podstatě cizí, v pojetí proroků nebyla v původním stvořitelském plánu Božím a dostavila se jako Boží soud, ačkoli Bůh sám ve smrti hříšníka zalíbení nemá“^{185 186} a nepřestává vyzývat k jeho nápravě a obrácení.¹⁸⁷

¹⁸² literární kritika, kritika redakce, hlubší odhalování vrstev a zpracování textu, dějiny náboženství Izraele

¹⁸³ PREUSS, Horst Dietrich (Hrsg.). *Eschatologie im Alten Testament*. s. 1-19.

¹⁸⁴ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. s. 925.

¹⁸⁵ Ibidem. s. 926, s. 1354-1355.

¹⁸⁶ Ez 33,11: „Jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, nechci, aby svévolník zemřel, ale aby se odvrátil od své cesty a byl živ. Odvráťte se, odvráťte se od svých zlých cest! Proč byste měli zemřít, dome izraelský?“

¹⁸⁷ Ez 18,23-32; 33,8; či Deut 30,15-18: „Hleď, předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo; když ti dnes přikazuji, abys miloval Pána, svého Boha, chodil po jeho cestách a dbal na jeho přikázání (...), pak budeš žít a (...) Bůh ti bude žehnat. (...) Jestliže se však tvé srdce odvrátí a nebudeš poslouchat, ale dáš se svést a budeš se klanět jiným bohům a sloužit jim, oznamuji vám dnes, že úplně zaniknete.“

Jak uvádí Gerhard von Rad, mít život znamená ve starozákonním porozumění hodnotou, kterou nelze ničím relativizovat. Sám pojem života označuje rovněž štěstí, přičemž už prodloužení fyzického života je pokládáno za milost. Duch či dech života, zakládající lidskou životní sílu, pochází od Stvořitele. Ačkoli G. von Rad nepovažuje smrt za důsledek prvotního hříchu, konstatuje zároveň, že po stvoření se život stal obětí bytostné destrukce, přičemž čím více se člověk od stvořitelského východiska, pramene života, vzdaluje, tím hlubší je jeho úpadek. O zachování nebo ztrátě života rozhoduje postoj k Božímu slovu, které staví před rozhodnutí volby. Poslušnost a život, či neposlušnost a smrt. Ve smrti se člověk ocitá odloučený od Boží ruky (Ž 88,6), zatímco spravedlivý má život skrze své obecenství se Stvořitelem. Právě spravedlnost v absolutní vázanosti vlastní existence na Boha je dle von Rada starozákonní cestou k životu.¹⁸⁸

Dle Oehlera byla naopak, podobně jako nevinnost, spontánní vztah důvěry k Bohu a harmonický přístup k přírodě, člověku v jeho původním stvořeném „prastavu“ vlastní rovněž potenciální nesmrtelnost, jednak jako důsledek neporušeného vztahu a společenství s Bohem a zároveň vyplývající také z volného přístupu ke stromu života, zaručujícímu věčný život, v souladu s Gn 3,22: „I řekl Hospodin Bůh: „Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromu života, jedl a byl živ navěky.“¹⁸⁹ Jak uvádí Oehler, právě z hlediska původní možné nesmrtelnosti člověka, se zřetelně odhaluje souvislost následné nutnosti smrti s uskutečněným hříchem. Vyústění Bohem vyřčeného trestu smrti za lidskou neposlušnost do její fyzické manifestace přitom dokládají slova Gn 3,17-19 o prokletí země a životu v trápení až do nástupu fyzické smrti – obrácení v prach. Hříchem tak člověk nastoupil cestu smrti. Oehler konstatuje, že starozákonní výroky o smrti jsou prodchnuty její souvislostí s hříchem. Hovoří-li pak hojně rovněž o pomíjivosti a marnosti lidského bytí (Ž 89, Ž 103 ad.), týká se tato perspektiva zkušenosti pomíjivosti aktuální, nikoli původně stvořené.¹⁹⁰ Momentem fyzické smrti se tělo navrácí zemi, oživující duch (Gn 7,22) se navrácí Bohu (Ž 104,29, Kaz 12,7, aj.). Jak uvádí Oehler, z celé souvislosti starozákonní nauky vyplývá, že ačkoli je fyzická smrt momentem rozdělení svazku těla a jeho oživujícího principu ducha, lidská duševní identita

¹⁸⁸ VON RAD, Gerhard. Život a smrt' v SZ. In KITTEL, Gerhard. *Teologický slovník k Novej zmluve I-II*. s. 278-279.

¹⁸⁹ OEHLER, Gustav, Friedrich. *Theologie des Alten Testaments. Erster Band: Einleitung und Mosaismus*. Tübingen: J. J. Heckenhauer Verlag, 1873. 555 s. s. 238-239.

¹⁹⁰ Ibidem. s. 253-254.

a osobnost člověka (*nefeš*) zůstává i po jeho fyzické smrti zachována a v podobě určité oslabené existence putuje do říše mrtvých (Ž 49,20; 16,10, ad.).¹⁹¹

V dějinách spásy a zjevení neustále vzrůstající reflexivní vhléd do podstaty vztahu mezi Bohem a člověkem, do samotné povahy podmínek možnosti takového vztahu, i do hloubky existenciální situace viny, umožňuje porozumění výrokům Písma v širším rozměru a komplexitě jejich universalit. Ačkoli tak dle hermeneutického přístupu K. Rahnera nelze biblické líčení pádu a hříchu prvního člověka bezesbytku nahlížet jako historickou reportáž, jedná se v celku jejího vyjádření o závěr etiologický, implikující obecnou situaci člověka v dějinách spásy. Vnímání biblické výpovědi jako formy mýtu – legitimního prostředku k vylíčení nejhlubších zkušeností člověka, proto žádným způsobem nesnižuje její závažnost, vyložitelnou dnes z pozice teologicko-filosofické reflexe i pojmového aparátu.¹⁹²

3.1.3. Smrt a posmrtná existence

Izraelité, podobně jako jiné orientální národy, neviděli ve smrti naprostý zánik existence. Jak shrnuje Novotný, Stará smlouva hovoří v souvislosti se smrtí převážně o „připojení ke svému lidu“ (Gn 25,8 ad.) ve významu odchodu na místo, kde žijí, přebývají zemřelí, tj. do *šeolu*.¹⁹³

Schilling vidí v existenci na onom světě jedinou možnou formu vyrovnání s nesnázemi zbožných spravedlivých ve světě tomto, přičemž dochází ke konstatování, že Boží zaslíbení jeho věrným aktuální realitu pozemského života svým obsahem přesahuje.¹⁹⁴

Komparativním východiskem Schillingova pojednání o představách smrti a onoho světa ve starém zákoně, jsou na první pohled různorodé až protichůdně znějící biblické pasáže a interpretace. Nejprve pracuje s pojetím, které v souladu s Mt 22,23 ještě za

¹⁹¹ Ibidem. s. 257-258.

¹⁹² RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*. 2. upr. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 643 s. s. 177-178.

¹⁹³ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. s. 925.

¹⁹⁴ SCHILLING, Othmar. *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament. Seine Entfaltung und deren Triebkräfte. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*. Mainz: Rheingold-Verlag, 1951. 135 s. s. 2.

Ježíšova života zastávali Saduceové, že život jedince smrtí navždy končí. Uvedenou představu Schilling hodnotí jako možnou vzhledem k míře dobového starozákonního zjevení, jedním dechem však dodává, že ve Starém zákoně je možno nalézt rovněž místa s takzvaným dvojitým konečným cílem vzkříšení mrtvých – jedněch k věčnému životu, druhých k věčné pohaně a hrůze (Dan 12,2).¹⁹⁵

Jako příklad rozporuplně interpretovatelného textu uvádí Schilling citace z Izajáše: „Mrtví neobživnou, stíny nepovstanou.“ (Iz 26, 14)¹⁹⁶ v protikladu k výroku následujícímu „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou!“ (Iz 26,19).¹⁹⁷ ¹⁹⁸ Dokladem mapujícím další nejednoznačnost textu a tím i nejistotu výkladu se stává rovněž verš žalmu (Ž 49,16): „Avšak mne Bůh ze spárů podsvětí vykoupí, on mě přijme!“ ve kterém někteří spatřují doklad o vytržení do nebes bez předchozí smrti, jiní zprávu o přijetí lidské duše Bohem po smrti, další zde vidí záruku ochrany před smrtí v hodině nebezpečí, či přesvědčivý argument pro osobní nesmrtelnost jedince, a sice jedince trpícího.¹⁹⁹ Deussen ve svém nihilismus akcentujícím pojetí dodává, že ačkoli jsou Zákon a Proroci tak bohatí na hrozby zločincům a zároveň na zaslíbení pro zbožné, nikde u nich nenalézá poukaz na odplatu v jakémisi zásvětním životě.²⁰⁰

Schilling obě tyto zobecňující, k nejistotě směřující tendence překračuje a ve svém výzkumu dochází ke stanovisku, že v období patriarchů panovala myšlenka o nezničitelnosti lidské osobnosti a život po smrti byl očekáván, ačkoli v nejednoznačně definované formě. Původní představu Boha považuje k těmto zásvětním očekáváním nejprve za indiferentní, po periodě mojžíšské je to však právě ona myšlenka na Boží moc nad životem a smrtí, která společně s religiózně mravním hodnocením osudů člověka konsoliduje starozákonní porozumění zásvětí, onomu světu, přičemž vedle samotné

¹⁹⁵ Da 12,2: „kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.“

¹⁹⁶ Iz 26,14: „Mrtví neobživnou, stíny nepovstanou, neboť jsi je ztrestal, zahladils je, každou památku na ně jsi zničil.“

¹⁹⁷ Iz 26,19: „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou! Probud'te se, plesejte, kdo přebýváte v prachu! Vždyť tvá rosa je rosou světél, porazíš i zemi stínů.“

¹⁹⁸ Výroky lze současně vnímat jako proroctví věcí budoucích. Pasáž Iz 26,14 jako výrok o druhé smrti odsouzených viz Zj 21,8, výrok Iz 26,19 pak jako předpověď spásy Božích věrných.

¹⁹⁹ SCHILLING, Othmar. *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*. s. 2.

²⁰⁰ DEUSSEN, Paul. *Die Philosophie der Bibel*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1913. 304 s. s. 119. In: *Ibidem*.

myšlenky Boha zde spolupůsobí dva další faktory: 1) víra ve vyvolení a konečnou spásu národa a 2) přesvědčení o Boží spravedlnosti a individuální odplatě.²⁰¹

Wächter souhlasně konstatuje, že další existence po smrti těla je ve starozákonních textech bohatě doložena.²⁰² V protikladu k antické či germánské kulturní oblasti, kde hlavní starostí jednotlivce bylo obecně správné životní jednání, stojí u Izraelitů v popředí téma postoje a zachování života tváří v tvář Bohu, přičemž jejich převažujícím stanoviskem ke smrti byla dle Wächtera bázeň.²⁰³ Od vlastní smrti neočekává Izraelita příliš. Myslí na spočinutí u svých otců²⁰⁴ a obává se sestupu do podsvětí, odkud již není návratu.²⁰⁵

3.1.4. Obraz podsvětí

Šeol byl pro Izrael reálnou skutečností. Jeho popis názorně přibližuje například Izajáš 5,14-17 (místo ponížení zpupných, zároveň však klidu pro spravedlivé)²⁰⁶ či Ezechiel 26,19-21 (propastná tůň, sestup do jámy, nejhlubší útrob země). Říši mrtvých přibližuje rovněž Kazatel 9,10 jako místo, kde není díla, myšlenky, poznání ani moudrosti. Obraz úzkostného chvění stínů zemřelých, propastné tůně a bran šeré smrti podává Job 26,5 a 38,17. Brány smrti, ze kterých může vysvobodit jen Hospodin, jsou zmiňovány i na řadě míst žalmů (Ž 9,14, Ž 107,18. ad.). Objevuje se rovněž pojetí smrti jako naplnění dnů stáří, odejde-li spravedlivý v dobrém a sytý dnů. Uvedené platí jmenovitě například pro Joba (Job 42,17), ale také pro Abrahama (Gn 25,8), Izáka (Gn 35,29) či Davida (1. Par 29,28). Spravedlivým či bohatýrům je následně v podsvětí určeno zvláštní místo, stejně jako naopak neobřezaným a skoleným mečem (Ez 32,17-32), kteří také zpravidla nebyli

²⁰¹ SCHILLING, Othmar. *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*. s. 102.

²⁰² WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 1967. 234 s. s. 182.

²⁰³ Ibidem. s. 9.

²⁰⁴ Viz tzv. Abrahamův klín (Lk 16,19-31)

²⁰⁵ WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. s. 188.

²⁰⁶ Iz 5,14-17: „Podsvětí roztáhne svůj chřtán a dokořán rozevře svou tlamu. Do něho sestoupí jeho důstojnost (...) Sehnut bude člověk a ponížen muž, oči zpupné budou poníženy. Hospodin zástupů se však vyvýší soudem a svatý Bůh se prokáže svatým spravedlností. Jako na své pastvině se tam budou pást beránci.“ Srov. Ž 73,16-20.

běžným způsobem pohřbívání, nýbrž ponechání k rozsápání, jak dokládají archeologické nálezy. Řádně pohřbívána byla v Izraeli pouze neporušená těla.²⁰⁷ Rozdíl smrti spravedlivého a smrti hříšnickovy zdůrazňuje rovněž Nu 23,10.

O konkrétním stavu duše po smrti hovoří především poetická část starozákonních spisů. Kazatel 9,4-6 popisuje nevědomí mrtvých, spojené s nemožností jejich účasti na pozemském životě, zároveň počítá s jistou formou jejich tlumené, zredukované existence, když hovoří o „dnech temnoty, kterých bude mnoho“ (Kaz 9,10; 11,8) a popisuje stav po smrti jako „návrat do věčného domu“ (Kaz 12,5-7). Kniha Jobova líčí stav smrti jako určitý způsob spánku, odpočinku, v němž člověk disponuje jen tlumeným pocitem vlastního stavu, přičemž zároveň zmiňuje myšlenku plné rovnosti lidí ve smrti (Job 3,11-19).

Wächter shrnuje, že v celém Starém zákoně převládá pohled, že člověk po smrti žije v určité oslabené, utlumené existenci. Na první pohled se může zdát, že této představě odporuje příležitostné dotazování se zemřelých, které je v rámci kultu Boha Izraele odmítáno a potíráno. V podstatě se však počítá s tím, že duch zemřelého nejedná sám od sebe, ale případně pouze je-li vyvoláván; poté se opět ztrácí.²⁰⁸

Hroby zemřelých byly vybavovány různými předměty, jako například džbány, šperky, lampami, či zbraněmi, což dle Wächtera svědčí o víře Izraelitů v přebývání ducha zemřelého při mrtvém těle. K této představě přispívá i zvyk poskytovat zemřelým vodu a potraviny, které byly obvykle kladeny na vrch hrobů. Toto zaopatřování mrtvých může být chápáno buď jako obětina mrtvým, založená na kultu zemřelých, (v tomto případě by zemřelí byli vnímáni jako mocné bytosti), či opačně, dle Wächtera pravděpodobněji, jako výraz podpory duchů zemřelých, kteří sami o sobě jsou spíše slabí a potřební. V každém případě měla tato praxe konkrétní konsekvence ve formě zanedbávání a celkově negativního dopadu na religiózní vztah k jedinému Bohu a je proto v Písmu zakázána. Podobně pak vše, co se smrtí souvisí, platí v Izraeli za nečisté a znečišťující.²⁰⁹

²⁰⁷ WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. s. 183.

²⁰⁸ Ibidem. s. 193.

²⁰⁹ Ibidem. s. 187.

Teologické interpretace, zaznívající například v díle Ch. Bartha²¹⁰ či J. Pedersena,²¹¹ směřující k překročení biblického pohledu na šeol jako na konkrétní prostor ve prospěch představy, že peklo, podsvětí, se nachází všude tam, kde je utrpení a bída, zmar či ohrožení a jedná se tedy spíše o sféru, ve které se lidé již za svého života aktuálně nacházejí, Wächter odmítá jako příliš filosofující a neshodující se s izraelským myšlením.²¹²

3.1.5. Naděje a soud

Vedle výše uvedeného obvyklého izraelského obrazu o smrti a posmrtném stavu se v rozmanité starozákonní látce objevuje rovněž téma vytržení – tělesného přechodu člověka z tohoto života do světa jiného, onoho, bez zásahu fyzické smrti (viz Henoch či Eliáš), týkající se těch, kteří žijí v dokonalé zbožnosti a Boží věrnosti; a obdobně rovněž víra ve vzkříšení, zdokumentovatelná zejména v prorockých textech Izajáše 26,19: „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou! Probudte se, plesejte, kdo přebýváte v prachu! Vždyť tvá rosa je rosou světél, porazíš i zemi stínů;“ a Daniela 12,1-3: „V oné době bude vyproštěn tvůj lid, každý, kdo je zapsán v Knize. Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze. Prozíraví budou zářit jako záře oblohy, a ti, kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti, jako hvězdy (...) navěky a navždy.“²¹³ Zmínku je možno nalézt rovněž u Kazatele: všichni, kdo žijí, mají naději, že budou vyvoleni (Kaz 9,4-5); Bůh vyhledá, co zašlo (Kaz 3,15).

Knihy Kazatel se nadto s tematikou smrti a zániku, nevyhnutelné konečnosti všeho pozemského (Kaz 2,14-16), vyrovnává svým opětovným důrazem na pomíjivost (Kaz 1,2). Rození i umírání, vše má svůj čas (Kaz 3,1). V knize se objevují vedle výše uvedených prvků naděje i prvky zaslíbení (Kaz 7,16-18: kdo se bojí Boha, bude ochráněn před zničením i předčasnou smrtí) a nevyhnutelného Božího soudu nad lidmi i nad světem (Kaz

²¹⁰ BARTH, Christoph. *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Zürich: Zollikon, 1947. In WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. s. 49.

²¹¹ PEDERSEN, Johannes. *Israel. Its Life and Culture*, I-II. Kopenhagen, 1926. In *Ibidem*.

²¹² WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. s. 49.

²¹³ *Ibidem*. s. 193.

3,17; 5,6). Vše závisí na bázni Boží a zachování jeho přikázání, Boží soud je jistý (Kaz 13-14). Svého ducha nemá nikdo v moci a nemůže jej zadržet (Kaz 8,8).

Tematika naděje navzdory smrti vrcholí důrazem proroků na vztah smlouvy mezi Bohem a jeho lidem: „Hle, mě patří všechny duše. Zemře ta duše, která hřeší. Je-li někdo spravedlivý (...) jistě bude žít, je výrok Panovníka Hospodina“ (Ez 18,4-9). „I poznáte, že já jsem Hospodin, až otevřu vaše hroby a vyvedu vás z hrobů, můj lide. Vložím do vás svého ducha a oživnete“ (Ez 37,13-14). Proroci očekávají dobu, kdy Bůh smrt definitivně odstraní a vykoupí svůj lid (Iz 25,8-9, aj.).²¹⁴ Jak dodává i navzdory prožitému utrpení Job 19,25: „Já vím, že můj Vykupitel je živ a jako poslední se postaví nad prachem.“ Ústy Jeremiášovými (Jer 31,31-34) a Ezechielovými (Ez 36,26) pak Bůh zaslibuje budoucí novou smlouvu vepsanou jeho Duchem do srdce člověka, smlouvu v odpuštění hříchů.

3.1.6. Umírání

V souvislosti s výše uvedeným reflektuje Greshake dvě možné linie starozákonního biblického pohledu na umírání, z nichž první je pojímána jako pokojné směřování k hranici naplněného pozemského života, druhá pak nahlížející současně fyzickou smrt jako nežádoucí přerušeni žití.²¹⁵

Sám pojem života neznačí dle Greshaka v Písmu pouhou existenci či bytí, ale jedná se spíše o pojem kvalitativní, charakterizovaný naplněním v oblastech společenství, jistoty, zdraví, míru, štěstí a radosti, jež může být pouze darovaným Božím dobrem, neoddělitelným od jeho dárce, dobrem, jež je obdarovanému člověku zároveň jeho životním úkolem. Život tak ve své bytostné podstatě znamená nacházení se ve vztahu k a s Bohem. Smrt je v této souvislosti stejně jako život pojmem kvalitativním, přesahujícím ve svém rozměru smrt biologickou, jež je, konstatuje Greshake, de facto prokletím, spočívajícím na lidstvu jako celku. Zejména Jahvistický pramen přináší sdělení, které

²¹⁴ Iz 25,8-9: „Panovník Hospodin provždy odstraní smrt a setře slzu z každé tváře, sejme potupu svého lidu z celé země; tak promluvil Hospodin. V onen den se bude říkat: „Hle, to je náš Bůh. V něho jsme skládali naději a on nás spasil. Je to Hospodin, v něhož jsme skládali naději, budeme jásat a radovat se, že nás spasil.“

²¹⁵ GRESHAKE, Gisbert. „Sterben“ in theologischer Perspektive. In HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* 1. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. 191 s. s. 89.

následně v plnosti zaznívá v poselství novozákonním, že totiž smrt a umírání není, jak uvedeno výše, původně Bohem chtěná, přirozená veličina, nýbrž jako taková je důsledkem hříchu, vyústěním lidské svévole a života bez Boha.²¹⁶

3.2. Perspektiva smrti v teologii Nového zákona

3.2.1. Poznámky k metodologii

Navzdory převažující tendenci Tröltsem definované historicko-kritické metody výzkumu,²¹⁷ či demytologizačních existenciálních interpretací Bultmannových,²¹⁸ usilující ve své krajní podobě, například v aktivitách Jesus seminar,²¹⁹ vyloučit skrze axiomaticky rozuměný zákon analogické stejnorodosti z biblických textů a z nich vycházejícího obrazu o historickém Ježíši Kristu vše výjimečné, nadpřirozené a jedinečné, podtrhuje Baarlink nosnou evangelijní shodu ve výpovědi, že působení Ježíše Krista v jeho souhrnném vystupování, činech a kázání mělo eschatologický charakter a bylo určováno tématem naplnění Božího plánu spásy pro svět. Důvodem výše uvedeného teologického počínání je dle Baarlinka skepse spíše duchovního nežli vědeckého rázu, vycházející od svého prvopočátku z kontinuálního přesvědčení, které se následně snaží širším způsobem etablovat, že Ježíš nebyl a nemohl být nikým více než běžným člověkem.²²⁰

²¹⁶ Ibidem. s. 90-92.

²¹⁷ TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften*. Band II. Tübingen: Mohr, 1913. 866 s. s. 729-753. Historická metoda založená na kritice, analogii a korelaci s cílem vyloučit z teologického bádání veškerý dogmatismus, dosahující ovšem, jak uvádí Troeltsch, vzhledem k absentující možnosti empirických ověření, sama pouze pravděpodobných výsledků. Ibidem. s. 732-733.

²¹⁸ Viz např. BULTMANN, Rudolf. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikoymenh, 1995. 72 s.

²¹⁹ Blíže viz WESTAR INSTITUTE. *The Jesus Seminar*. [online]. Dostupné z: <<https://www.westarinstitute.org/projects/the-jesus-seminar/>> [cit. 1.4.2018].

²²⁰ BAARLINK, Heinrich. *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1986. 200 s. s. 1-4.

Škola dějin formy přichází s tvrzením neautenticity Ježíšovy evangelijní zvěsti, jejíž vyjádření připisuje prvotní církvi, definované vírou ve vzkříšení. Jak konstatuje Käsemann, snahy kritického výzkumu o vymanění historického Ježíše z církevně dogmatického rámce se po dvou stech letech své existence ukázaly jako od počátku odsouzené ke ztroskotání, neboť je to právě ona evangelijní a prvokřesťanská novozákonní zvěst, která do dnešních dnů celkový obraz o Ježíši nese a činí reflektovatelnou jak jeho dějinnou historicitu, tak nadčasový rozměr jeho odkazu a poselství, zakládajícího křesťanskou víru. Jedno od druhého zůstává přitom neodlučitelným.²²¹

Jak zaznívá slovy Joachima Gnilky, ústřední tezí křesťanské víry i teologie zůstává výpověď, že Ježíš spásu nikoli pouze zasliboval, nýbrž tuto jako vyvýšený Kristus realizoval. Boží království jako konečně platné určení člověka, cíl jeho spásy, je tak nezaměnitelně a neoddělitelně vázáno na Ježíšovu osobu.²²² Řečeno s Váchou: „Člověk zůstává člověkem, pouze když Bůh zůstává Bohem.“²²³

S vědomím výše uvedeného představuje následující oddíl novozákonní porozumění životu a smrti převážně z pohledu významově exegetického s cílem zachytit jádro jeho kerygmatu.

3.2.2. Cesta obnovy

Podobně jako Starý zákon spatřuje i zákon Nový příčinnou souvislost mezi smrtí a hříchem, vyjádřenou v úvodní tezi, deklarující a upřesňující, že: „Mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Řím 6,23).

Jak uvádí Novotný, skutečnost, že smrt souvisí se vzpourou proti Bohu a odloučením od něho, je důvodem hrůzy z ní plynoucí. Smrt je představována jako

²²¹ KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. 304 s. Das Problem des historischen Jesus. s. 187-190. Článkem Käsemann přispěl ke znovuotevření debaty o historickém Ježíši.

²²² GNILKA, Joachim: *Jesus von Nazaret — Botschaft und Geschichte*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband III. Freiburg: Verlag Herder, 1991. 331 s. s. 87-165.

²²³ VÁCHA, Marek. *Kniha Genesis a dnešní spiritualita*. Přednáška v rámci Katolické charismatické konference, 2011. [online]. Dostupné z: <<http://b5.tv-mis.cz/u06/v340/11-Genesis-a-dnesni-spiritualita-P-Vacha-128kb.mp3>> [cit. 16.3.2016].

vládnoucí moc ve světě (zákon hříchu a smrti); litera zákona sloužícího smrti je nahrazena službou a zákonem Ducha, vedoucího k životu (Řím 7,5-6; 8,2; 2. Kor 3). Pojem smrti v novozákonní perspektivě přesahuje rozměr i horizont konce pozemského života a vyjadřuje stav člověka propadlého Božím soudu a odsouzení.²²⁴ Lidské tělo je tělem smrti, ze které vysvobozuje jedině Bůh (Řím 7,24). Člověk ve stavu hříchu se tak již za svého pozemského života nachází ve stavu přítomné duchovní smrti.^{225 226 227} Smrt je opakem života, života věčného.^{228 229}

Ač Ježíš již za svého života křísil mrtvé a věřícím zvěstoval věčný život, byla to jeho smrt a zmrtvýchvstání, které v nazírání jeho učedníků způsobily převrat. Ježíšovou dokonalou obětí a jeho uvedením do slávy byl přemožen nejen hřích, ale i Boží odpůrce vládnoucí smrti (Žd 2,14-15). Kristovi následovníci jsou tak jeho smrtí zbaveni Božího odsouzení i veškerého strachu ze smrti, který je zotročoval. Zaslíbené vítězství nad smrtí se stává novozákonní realitou. Jako dříve skrze Adama vládl hřích k smrti, tak se nyní skrze Kristův kříž vlády ujímá milost, přinášející život věčný (Řím 5,12-21), možnost nového narození z vody a Ducha.²³⁰ Věřící uvedený křtem do Kristovy smrti i zmrtvýchvstání, zemřel hříchu a stává se společně s Ježíšem účastníkem nového života (Řím 6,1-23). Pavel přirovnává vykupitelský akt Kristův k novému exodu, vyvedení z domu otroctví. Duch dává život, a ačkoli tělo vzhledem k uskutečněnému hříchu smrti ještě podléhá,²³¹ bude i

²²⁴ Řím 5,12: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.“

²²⁵ Ef 2,1-2: I vy jste byli mrtví pro své viny a hříchy, v nichž jste dříve žili podle běhu tohoto světa.“

²²⁶ Jan 5,24: „Amen, amen, pravím vám, kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života.“

²²⁷ Jan 11,25-26: „Ježíš jí řekl: „Já jsem vzkříšení a život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít. A každý, kdo žije a věří ve mne, neumře navěky.“ Poukazuje k zachování vědomé identity.

²²⁸ Jan 6,51: „Já jsem ten chléb živý, který sestoupil z nebe; kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky. A chléb, který já dám, je mé tělo, dané za život světa.“

²²⁹ Biblicou koncepci celosti člověka provazující pojmy *sarx*, *soma*, *psyché*, *kardia* ve vztahu k *ruach*, *pneuma* reflektuje podrobně MÁNEK, Jindřich. *Ze smrti do života*. s. 30-47.

²³⁰ Jan 3,5-6: „Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího. Co se narodilo z těla, je tělo, co se narodilo z Ducha, je duch.“

²³¹ Řím 8,10: „Je-li však ve vás Kristus, pak vaše tělo sice podléhá smrti, protože jste zhřešili, ale Duch dává život, protože jste ospravedlněni.“

ono při Kristově parusii probuzeno k věčnému životu ve slávě.^{232 233} Následně bude jako poslední nepřítel zhlazena i sama smrt (1. Kor 15,26) a tím dokončeno dílo spásy.^{234 235}

3.2.3. Posmrtná existence duše, druhá smrt, vzkříšení

Ve svém díle zabývajícím se budoucností zemřelých vyzdvihuje Kremer Tertuliánův výrok: „Nadějí křesťanů je vzkříšení z mrtvých; vše, co jsme, jsme ve víře ve vzkříšení.“ Ačkoli tato víra provázela křesťanství v celých jeho dějinách a tvořila jeho základ prakticky až do začátku 19. století, dochází následně k její relativizaci ve prospěch vzkříšení zde a nyní, jakožto symbolu přítomné spásy. Kremer v této souvislosti uvádí, že tradiční představa na tělu nezávisle existující, nesmrtelné duše, potažmo pojetí smrti jako oddělení duše od těla, není v Písmu doložena.²³⁶

Úvahy o údělu duše oddělené od těla byly v historii církve podnětem mnoha diskusí, vedly k přijetí konceptu očistce a potažmo tak k rozvoji praxe modliteb za mrtvé a učení o odpustcích, které bylo následně reformací zavrženo, ve prospěch soustředění plně naděje na fakt budoucího vzkříšení mrtvých. Jako zdůvodnění tvrzení, že nauka o nesmrtelnosti duše nemá biblickou oporu, užívá Kremer příměru pojmu *nefeš*, tradičně rozuměného jako živá duše, který má ovšem sám o sobě význam širší (vanutí, dech, žádostivost, živá bytost, život aj.), přičemž uvádí, že *nefeš* se v Písmu jako samostatné označení pro duši bez těla neobjevuje, naopak ve spojení s *mét* [mrtvý] značí člověka mrtvého, zemřelou osobu. Uvedeným Kremer v souhlasu s Oehlerem konstatuje, že podle staroizraelského pojetí umírá celý člověk, přičemž jeho *nefeš* v šeolu existuje dále, ve formě určitého stínového bytí, které ovšem nelze nazývat životem. Katolická církev, dle

²³² Řím 6,11: „Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem, který ve vás přebývá.“

²³³ K vzkříšení těla a vytržení věrných viz 1. Te 4,13-18.

²³⁴ 1. Kor 15,54: „A když pomíjitelné obleče nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost, pak se naplní, co je psáno: ‚Smrt je pohlcena, Bůh zvítězil!‘“

²³⁵ Srov. NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. s. 926-927.

²³⁶ KREMER, Jacob. *Die Zukunft der Toten*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1988. 152 s. s. 11-12.

směrníc Druhého vatikánského koncilu, pojem duše v modlitbách za zemřelé přestala zmiňovat.²³⁷

Řada evangelických teologů, například Tillich, Barth, Althaus, či Küng, se v této souvislosti přiklání k představě celosmrti, totální smrti těla, duše i identity člověka, přestávajícího momentem fyzické smrti existovat. Lidský obraz, identita, je však dále zachycena v Boží vzpomínce, ze které bude na konci dějin opětovně stvořena, vzkříšena, zvěčněna, znovu vyvolána.^{238 239}

Možný model periodizace vývoje zásvětních představ o posmrtném údělu duše v textech Písma nabízí Jeremias, když naopak konstatuje její post-existenci, která se, jak uvedeno výše, pohybuje v rozpětí od neměnné stínové existence, přes časově omezenou dobu pobytu v šeolu pro duše očekávající vzkříšení (nejstarším dokladem je Iz 26,19), rozdílnost údělu zemřelých spravedlivých a bezbožných, k vyzvednutí duší z podsvětního ráje do nebeské blaženosti mezi Ježíšovou smrtí a vzkříšením,²⁴⁰ a následné zachování šeolu pouze pro duše nespasené, očekávající zde finální vzkříšení těl a následný přechod do věčné *gehenny*, eschatologického místa trestu, na rozdíl od duší spravedlivých spasených, které po Ježíšově zmrtvýchvstání odcházejí nyní přímo do blaženosti nebeské a vzkříšení těl očekávají v Boží přítomnosti. Obraz posmrtného spánku duše je dle Jeremiase pouze eufemistickým označením pro smrt jako takovou.²⁴¹

Kremer uvádí, že na rozdíl od teologie evangelické, vnímající čekání na poslední soud převážně jako neexistenci či spánek, se v katolické eschatologii (na základě Mt

²³⁷ Ibidem. s. 16.

²³⁸ KÖRTNER, Ulrich, H. J. *Die letzten Dinge*. Göttingen: Hubert Co., 2014. 289 s. s. 166-190.

²³⁹ Problematice nesmrtnosti a mezistavu duše v současné teologii se obsírně věnuje O. Kolář. KOLÁŘ, Ondřej. *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova. Evangelická teologická fakulta, 2006. Vedoucí disertační práce doc. ThDr. Jan Štefan. 246 s.

²⁴⁰ 1. Pt 4,6: „Proto bylo evangelium zvěstováno i mrtvým, aby byli u Boha živi v Duchu, ačkoli byli za svého života u lidí odsouzeni.“ Mt 27,52-53: „Hroby se otevřely a mnohá těla zesnulých svatých byla vzkříšena; vyšli z hrobů a po jeho vzkříšení vstoupili do svatého města a mnohým se zjeví.“

²⁴¹ JEREMIAS, Joachim. Hades. In KITTEL, Gerhard. *Teologický slovník k Novej zmluve I-II*. s. 27-29.

25,31-46²⁴² a Zj 20,11-15)²⁴³ objevuje zřetelné rozlišení mezi osobním soukromým soudem bezprostředně po smrti (Lk 23,43; Fp 1,21-24)²⁴⁴ ústícím v přechod duše na místo předběžné odplaty do nebe, pekla či očištění; a mezi soudem konečným všeobecným, spojeným s vzkříšením těl – finální spásou celého člověka v Boží přítomnosti, či odsouzením v definitivní zatracenosti odloučení.²⁴⁵

Jak dodává Novotný, Nový zákon neobsahuje jednoznačnou zmínku o věčné smrti jako naprostém zániku existence. Hovoří o uvržení do věčného ohně (Mt 18,8), či odchodu do věčných muk, zatímco spravedliví půjdou do věčného života (Mt 25,46).²⁴⁶

Obdobně jako Kremer se k tématu nesmrtnosti duše v pojetí helénistickém, kriticky vyjadřuje rovněž Oscar Cullmann. Odpověď mnohých křesťanů, že to, co Bible učí o individuálním osudu člověka po smrti, je právě zaslíbení nesmrtnosti duše, považuje za jedno z největších nedorozumění křesťanství a volá po jasném přiznání se k neslučitelnosti novozákonní představy o smrti a vzkříšení s řeckou vírou v nesmrtnost, na úkor zdůraznění jejího spásně-dějinného zaměření. Víra ve vzkříšení je natolik pevnou

²⁴² Mt 25,31-46: „Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůnu své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jedny od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, ovce postaví po pravici a kozy po levici. Tehdy řekne král těm po pravici: ‚Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. (...) Potom řekne těm na levici: ‚Jděte ode mne, prokletí, do věčného ohně, připraveného ďáblu a jeho andělům! (...) A půjdou do věčných muk, ale spravedliví do věčného života.“

²⁴³ Zj 20,11-15: „A viděl jsem veliký bělostný trůn a toho, kdo na něm seděl; před jeho pohledem zmizela země i nebe a už pro ně nebylo místa. Viděl jsem mrtvé, mocné i prosté, jak stojí před trůnem, a byly otevřeny knihy. Ještě jedna kniha byla otevřena, kniha života. A mrtví byli souzeni podle svých činů zapsaných v těch knihách. (...) Pak smrt i její říše byly uvrženy do hořícího jezera. To je druhá smrt: hořící jezero. A kdo nebyl zapsán v knize života, byl uvržen do hořícího jezera.“ Zj 20,10: „Jejich svůdce ďábel byl uvržen do jezera, kde hoří síra a kde je již dravá šelma i falešný prorok. A budou trýzněni dnem i nocí na věky věků.“

²⁴⁴ Lk 23,43: „Ježíš mu odpověděl: „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji.“

Fp 1,21-24: „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk. (...) Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší; ale zůstat v tomto těle je zase potřebnější pro vás.“

²⁴⁵ KREMER, Jacob. *Die Zukunft der Toten*. s. 17-21.

²⁴⁶ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. s. 926-927.

součástí původního křesťanského zvěstování, že jakékoli její přeznačení či zřeknutí se jí, by znamenalo oloupení novozákonního poselství o jeho nosnou substanci.²⁴⁷

Bytostnému přesvědčení učedníků po velikonočních událostech, že smrt již pozbyla všeho děsu, a že Duch Svatý od tohoto okamžiku povolává a probouzí duši věřícího k vzkříšenému životu, je tak, dle Cullmanna, třeba rozumět právě výhradně ve světle Velikonoc, což tento koncept od řeckého pojetí automaticky odděluje. Ranně křesťanské myšlení je orientováno na dějiny spásy a vše, co je řečeno o smrti či věčném životě proto stojí a padá s vírou v reálné dění, události odehrávající se v čase. Prvními křesťany tak duše sama o sobě nebyla vnímána jako nesmrtelná v helénském smyslu slova, nýbrž stala se účastnou života právě jen skrze vzkříšení Krista, prvorozeného z mrtvých. Podobně i ono již uskutečněné vzkříšení duše věřícího, nebylo chápáno jako stav dokonáný, nýbrž jako stav přechodný, přetrvávající do momentu vzkříšení těla v posledních dnech.²⁴⁸

Druhá věčná smrt v gehenně, primárně určená Božimu odpůrci a jeho říši, zůstává v souladu s novozákonní zvěstí potencialitou údělu nespasených (Zj 20,10-15). Avšak kdo zvítězí v tom, který je vzkříšení a život (Jan 11,25), tomu druhá smrt neublíží. (Zj 2,11); nic ho „nedokáže odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Řím 6, 39). „Víme přece, že bude-li stan našeho pozemského života stržen, čeká nás příbytek, (...) věčný dům v nebesích, který nebyl zbudován rukama,“ neboť „ten, kdo nás k tomu připravil a dal nám již svého Ducha jako závdavek, je Bůh“ (2. Kor 5,1-5).

Klíčovým prvkem naděje celkového vzkříšení člověka na konci časů tak zůstává, rovněž ve světle starozákonních eschatologických očekávání Ozeáše, Ezechiela či Izajáše,²⁴⁹ zmrtvýchvstání Ježíšovo.

Kremer dodává, že je to právě blízkost či vzdálenost Bohu, která je charakteristická pro stav života či smrti. Za mrtvého je přítom, v souladu s 2. Král 5,7 aj., považován každý, kdo svou existencí neodpovídá plným požadavkům na život. Říše smrti i smrt sama je rovna vzdálenosti od Boha, kterou proto nelze označovat za život. Definitivní odloučení od Boha (druhá smrt) následuje jako poslední účinek hříchu, přičemž této věčné smrti

²⁴⁷ CULLMANN, Oscar. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments. In BRÜNTRUP, Godehard, RUGEL, Matthias, SCHWARTZ, Maria (Hrsg.). *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010. 272 s. s. 16.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Např. Oz 6,2, Ez 37,13, Iz 25,8.

propadli všichni lidé jakožto hříšníci. Fyzická smrt na tuto skutečnou smrt, spočívající v časném i věčném oddělení od Boha, toliko poukazuje, což je zároveň dle Kremera vysvětlením lidského strachu ze smrti. V souladu s Žd 9,21²⁵⁰ končí fyzickou smrtí čas lidského jednání a rozhodování a následuje vydání počtu. Záchranu může člověk nalézt jen v Bohu, nikoli v sobě samotném.²⁵¹

Skutečnost vzkříšení k životu, zmrtvýchvstání, je tak rovna ukončení stavu smrti, záchraně z věčné smrti, znovuoživení a návratu do života. Kremer i Mánek v této souvislosti zdůrazňují přítomnou povahu věčného života, oživující podstatu uvěření, obrácení a křtu jako přítomné formy vzkříšení (Jan 5,24-25; 1. Jan 3,14; Jan 11, 25-26; Kol 2,12, Ef 2,5-7, Kol 3,1, aj.). Vzkříšení fyzicky ještě žijících uvěřivších znamená oblečení nesmrtelnosti, proměnu spočívající v přechodu z věčné smrti do věčného života již na tomto světě (1. Kor 15,53-55). Nespasení tak současně již zde na zemi platí za mrtvé.²⁵²

Kremer uvádí, že duchovní vzkříšení časné zde jakožto závdavek zároveň nenahrazuje věčné tělesné vzkříšení na konci času (2. Tim 2,18) ve smyslu naplnění Bohem darované účasti na věčném životě, která byla započata již na tomto světě, přičemž upozorňuje na Pavlovo rozlišení pozemského *sóma psychikon* a nebeského, nadpozemského *sóma pneumatikon*, nepomíjejícího ve slávě a moci (1. Kor 15,42-44). V souvislosti se vzkříšením Kremer zdůrazňuje, že je především třeba rozlišovat mezi biblickou zvěstí a různými časově podmíněnými představami. Závěrem své studie shrnuje, že pro křesťana současnosti je i dnes legitimní očekávat vzkříšení mrtvých a věčný život společně s Kristem, který zároveň začíná už zde na zemi, ve fyzické smrti se slavně stává definitivním a své plnosti dochází v tělesném vzkříšení a obnově všeho na konci času.²⁵³

²⁵⁰ Žd 9,21: „Každý jen jednou umírá a potom bude soud.“

²⁵¹ KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých. Biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. Praha: Vyšehrad, 1995. 152 s. s. 18-21.

²⁵² Ibidem. s. 21-30. MÁNEK, Jindřich. *Ze smrti do života*. Praha: Blahoslav, 1998. 167 s. s. 9-11.

²⁵³ KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých*. s. 36-45.

3.2.4. Kříž a spása

Rozpor mezi helénským vnímáním smrti a hlediskem křesťanským je zřejmý na srovnání smrti Ježíšovy se skonem Sókratovým, líčícím smrt jako osvoboditele duše z omezujícího vězení těla, umožňující jí návrat do její věčné vlasti. Sókrates vstupuje do smrti klidně a vyrovnaně, v atmosféře harmonie ji vítá jako přítele duše.²⁵⁴

Ježíš se oproti tomu, v souhlasném popisu synoptických evangelií, tváří v tvář smrti chvěje, je zarmoucený a skleslý na mysli, jeho rozrušení a úzkost jsou tak silné, že se s nimi svěřuje svým učedníkům. Cullmann zdůrazňuje, že se Ježíš neobává jako zbabělec lidí, kteří se ho chystají zabít, či ještě méně pak bolestí, které smrti předcházejí; trýzní ho představa na smrt samotnou, kterou jako Syn Boží musel vnímat jako obzvláště hrůznou, bohapustou. Snahy tento Ježíšův strach z evangelijní zprávy přejít či vytěsnit, nevedou, dle Cullmanna, k cíli. Ježíš nechce být sám, pln skutečné bázně, strachu před tímto velkým nepřítelem předstupuje před Otce s prosbou, aby ho tohoto údělu ušetřil. Ač si je vědom svého úkolu, v rozhovoru s učedníky se netají úzkostí, dokud tento křest nebude dokonán (Lk 12,50).²⁵⁵ Tím, že ve své modlitbě dodává, „ale ne jak já chci, ale jak ty chceš“ (Mk 14,36), se Ježíš se svou nevyhnutelnou smrtí pasivně nesmiřuje, ale s plným vědomím, slovy Cullmanna, říká: „Jestliže mě však toto nanejvýš hrůzné podle tvé vůle musí potkat, pak se této hrůze podřídím.“²⁵⁶

Ježíš ví, že smrt sama o sobě a pro sebe, protože je Božím nepřítelem, znamená největší opuštěnost, bytostnou samotu v odloučení od Boha, od všeho, co Boha charakterizuje, od vši jeho dobroty a lásky. Kdo je v rukou smrti, není již v rukou Božích, nýbrž v rukou jeho nepřítele. Ježíš touží zůstat s Otcem v tak pevném svazku, jako celý svůj dosavadní život, hledá Boží podporu a dokonce i svých učedníků. Opětovně přerušuje modlitbu, schází k nim, stále znovu je budí, když beznadějně bojují se spánkem. Ač zná jejich lidské slabosti, ve stínu nadcházejících událostí touží po jejich bdělé, živé přítomnosti a blízkosti. Epištola Židům 5,7 jde v popisu Ježíšova utrpení a strachu ze smrti

²⁵⁴ PLATÓN. *Faidón*. Přel. František Novotný. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1941. 122 s.

²⁵⁵ Lk 12,50: „Křtem mám být pokřtěn, a jak je mi úzko, dokud se nedokoná!“

²⁵⁶ CULLMANN, Oscar. *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments*. s. 16.

ještě dál, když líčí jeho „bolestné volání, slzy a úpěnlivé prosby,“ které přinesl před toho, který ho mohl před smrtí zachránit.²⁵⁷

S povzneseným klidem upíjí Sókrates pohár jedu. Ježíš však křičí slova žalmu „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mt 27,46). A s jiným výkřikem umírá. (Mk 15,37). Toto není „smrt jako přítel,“ nýbrž vpravdě onen „poslední nepřítel“ Boží, dodává Cullmann. Odloučení od Boha, který je tvůrcem života a život sám; jediný stav, kterého je na místě se obávat. Děs smrti je však poražen: „Smrt je pohlcena, Bůh zvítězil!“ (1. Kor 15,54).²⁵⁸

Ježíšova smrt byla specifická právě tím, že, jako smrt zástupná, vykupitelská, nebyla smrtí ani starozákonního spravedlivého, ani novozákonního věřícího, znovunarozeného z vody a Ducha, nýbrž v souladu s 2. Kor 5,21,²⁵⁹ Gal 3,13,²⁶⁰ Iz 53,11-12,²⁶¹ či 1. Jan 2,2²⁶² aj. byla smrtí hříšníka, prokletého, který, ač bez viny, byl „ztotožněn s hříchem,“ což rovněž vysvětluje úzkost a děs, kterou tato blížící se smrt v Ježíši samotném budila. Svým ukřižováním a zmrtvýchvstáním Ježíš vydobyl vítězství nad smrtí, která pozbyla své moci, a nemůže již člověka od Boha oddělit (Řím 8,38). Vítězství života přístupné každému, kdo se rozhodne vstoupit.

Teprve z perspektivy kříže a vzkříšení se následně otevírá smysl Ježíšových slov, kdy v podobenství o dvou cestách (Mt 7,13-14) nabádá své posluchače: „Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí. Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézají;“ a pokračuje na dalším místě Janova evangelia: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (Jan 14,6). „Já jsem dveře, kdo vejde skrze mě, bude

²⁵⁷ Ibidem. s. 13-18.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ 2. Kor 5,21: „Toho, který nepoznal hřích, kvůli nám ztotožnil s hříchem, abychom v něm dosáhli Boží spravedlnosti.“

²⁶⁰ Gal 3,9-10: „Lidé víry docházejí požehnání spolu s věřícím Abrahamem. Ti však, kteří spoléhají na skutky zákona, jsou pod kletbou, neboť stojí psáno: ‚Proklet je každý, kdo nezůstává věren všemu, co je psáno v zákoně, a nečiní to.‘“ Gal 3,13: „Ale Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe, neboť je psáno: ‚Proklet je každý, kdo visí na dřevě.‘“

²⁶¹ Iz 53,11-12: „(...) ‚Můj spravedlivý služebník získá spravedlnost mnohým; jejich nepravosti on na sebe vezme. (...) Vydal sám sebe na smrt a byl počten mezi nevěrníky.‘“ On nesl hřích mnohých, Bůh jej postihl místo nevěrných.“

²⁶² 1. Jan 2,2: „On je smírnou obětí za naše hříchy, a nejenom za naše, ale za hříchy celého světa.“

zachráněn“ (Jan 10,9). „Já jsem vzkříšení“ (Jan 11,25), „kdo věří ve mně, má život věčný“ (Jan 6,47).²⁶³

Svědectví Písma tak odhaluje totožnost Ježíše Krista jako vzkříšeného Spasitele, svrchovaného soudce a Pána (Fp 2,9-11, 1. Kor 12,3, Sk 10,36-43, ad.),^{264 265} vybízejícího člověka ke kroku víry (Řím 10,9) a k pokání: „Obráťte se a každý z vás ať přijme křest²⁶⁶ ve jménu Ježíše Krista na odpuštění svých hříchů, a dostanete dar Ducha svatého. Neboť to zaslíbení platí vám a vašim dětem i všem daleko široko, které si povolá Pán, náš Bůh“ (Sk 2,38-39).

Chůze po úzké stezce společně s Kristem, spočívající ve smrti starému způsobu existence a vstupu do nového života ve svobodě nehřešit (Řím 6,1-13),²⁶⁷ za současné vytrvalosti v následování Ježíše, vrcholící v proměně všech oblastí života člověka (Př 4,18), se tak ukazuje jako vlastní jádro novozákonní zvěsti – evangelia o otevřené cestě ke smíření člověka s Bohem.

²⁶³ Srov. NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt, TICHÝ, Ladislav. *Řecko-český Nový zákon*.

²⁶⁴ Fp 2,6-11: „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži. Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán.“

1. Kor 12,3: „Proto vám zdůrazňuji, že žádný, kdo mluví z Ducha Božího, neřekne: „Ježíš buď proklet,“ a že nikdo nemůže říci: „Ježíš je Pán,“ leč v Duchu svatém.“

²⁶⁵ Rozměr kérygmatu dosvědčuje apoštol Petr Kornéliovi, jeho rodině a přátelům. Sk 10,36-43: „Bůh obdařil Ježíše z Nazareta Duchem svatým a mocí, Ježíš procházel zemí, všem pomáhal a uzdravoval všechny, kteří byli v moci ďáblů, neboť Bůh byl s ním. A my jsme svědky všeho, co činil v zemi judské i v Jeruzalémě. Ale oni ho pověsili na kříž a zabili. Bůh jej však třetího dne vzkřísil a dal mu zjevit se (...) nám; my jsme s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání. A uložil nám, abychom kázali lidu a dosvědčovali, že je to on, koho Bůh ustanovil za soudce živých i mrtvých. Jemu všichni proroci vydávají svědectví, že pro jeho jméno budou odpuštěny hříchy každému, kdo v něho věří.“

²⁶⁶ βαπτίζω [ponořit; omýt; křtít]

²⁶⁷ Řím 6,4: „Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života.“

3.2.5. Novozákonní rozměr pastorační v explikaci epistol Jakubovy

List Jakubův, ač v souvislosti s poimenickým doprovázením znám především díky zmínce o pomazání nemocných, souhrnně přibližuje možný pastorační model rané církve, zdůrazňující princip Boží milosti.

Stěžejní ve vztahu k Bohu je čistá důvěra bez pochyb (Jk 1,6). Dokonaný hřích plodí smrt (Jk 1,15); byť by někdo zachoval celý zákon a provinil se v jednom přikázání, provinil se ve všech (Jk 2,10). Znovuzrození, kteří přijali slovo pravdy a byli tak očištěni a spaseni (Jk 1,18;21), však budou souzeni zákonem svobody (Jk 2,12). K přijetí milosti ovšem nestačí být pouze posluchačem zvěsti, podle Božího slova je třeba jednat (Jk 1,22); v tom spočívá Boží spravedlnost.²⁶⁸ Věřit znamená věrené a slyšené konat (Jk 2,18-26), neboť víra bez skutků víry, bez poslušnosti, je mrtvá, jako tělo bez ducha (Jk 2,26). Kdo ví, co je činit dobré, a nečiní, má hřích (Jk 4,17). Je třeba vytrvalosti, trpělivosti a rozhodnosti (Jk 5,7-12), neboť je „jeden zákonodárce i soudce, on může zachránit i zahubit“ (Jk 4,12). Kdo přivede hříšníka k pravdě, zachrání jeho duši od smrti (Jk 5,19-20).

V horizontu uvedené premisy zaznívá následně v plnosti výzva Jk 5,14-16: „Je někdo z vás nemocen?²⁶⁹ Ať zavolá starší církve, ti ať se nad ním modlí a potírají ho olejem ve jménu Páně. Modlitba víry zachrání²⁷⁰ nemocného, Pán jej pozdvihne,²⁷¹ a dopustil-li se hříchů, bude mu odpuštěno. Vyznávejte hříchy jeden druhému a modlete se jeden za druhého, abyste byli uzdraveni.²⁷² Velkou moc má vroucí modlitba spravedlivého.“ Jak uvádí Merton, členové prvotního křesťanského společenství byli pastoračně spoluformováni již svou účastí na životě společenství, v jehož rámci probíhala péče presbyterů o duchovní i komplexní potřeby stáde.²⁷³

²⁶⁸ Jk 2,21-23: Abrahamovi byla víra doložená skutkem poslušnosti počítána za spravedlnost.

²⁶⁹ ἀσθενέω [být nemocný, potřebný, slabý, v nouzi]

²⁷⁰ σώζω [zachránit, spasit, zachovat, uzdravit, vysvobodit]

²⁷¹ ἐγείρω [probudit, pozvednout, vzkřísit]

²⁷² ἰάομαι [uzdravit tělesně i duchovně]

²⁷³ MERTON, Thomas. *Duchovní vedení a rozjímání*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. 71 s. s. 7.

3.3. Dialogický charakter biblického zjevení

Napříč Písmem se jako červená nit line kontinuální zvěst o Boží reálné osobní komunikující existenci, jeho plánu a nároku na své stvoření, o významu a smyslu člověka, o lidské svobodě, perspektivě a volbě; deklarující, že tímto smyslem je Boha znát a vstoupit s ním do dialogického vztahu vzájemnosti a lásky skrze poslušnost a následování. Cílem Božího zájmu o člověka i způsobu, jakým k člověku přistupuje, je přitom dle Schrötera jeho celistvé uzdravení, spása ve všech oblastech lidské existence.²⁷⁴

Rozhovor, řeč, komunikace, je dle Váchy konstitutivem stvoření, jádrem staré i nové smlouvy. „Mnohokrát a mnohými způsoby mluvíval Bůh k otcům ústy proroků, v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož stvořil i věky“ (Žd 1,1-2). Ježíš Kristus je Logos, Slovo Boží, Bůh sám (Jan 1,1-18). Zatímco filosofie se snaží o zachycení pravdy jako systému, v pojetí křesťanském nemůže být pravda předmětně držena. Slovy Emanuela Rádla, nikoli my máme pravdu, ale Pravda má nás; neboť pravda není něco, nýbrž někdo, je osobou, a sice absolutní osobou Ježíše Krista (Jan 14,6). Biblická antropologie knihy Genesis zdůrazňuje, že lidský osud leží v osobním rozhodnutí člověka, který se stává tím, čím se rozhoduje a chce stát, čímž realizuje danou ontologickou odpovědnost²⁷⁵ za vlastní bytí.²⁷⁶ Prvotní svobodu rozhodnutí proti Bohu, střídá svoboda rozhodnutí se pro Boha.

V otázce vztahu biblického náboženství a ontologie, ve smyslu hledání nejzazší skutečnosti, konstatuje Tillich, že navzdory nesmírnému vzájemnému napětí mezi nimi panuje niterná shoda a hluboká vzájemná závislost. Zatímco zjevení je pohybem Boha k člověku, náboženství značí pohyb člověka, který toto zjevení přijímá a na něj odpovídá, směrem k Bohu. Jakkoli je Boží nárok univerzální, jeho zjevení se děje vždy jedinečným, konkrétním způsobem, odpovídajícím lidské individualitě i situaci.²⁷⁷

²⁷⁴ SCHRÖTER, Jens. *Predigtreihe Heil und Heilung*. Berlin: Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, 2015. [online] Dostupné z: <<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/exegesen/schroeter/heil-und-heilung.pdf>> [cit. 19.7.2016]. s. 1-9.

²⁷⁵ Srov. angl. responseability ve smyslu schopnosti, způsobilosti odpovědět na Boží nárok.

²⁷⁶ VÁCHA, Marek. *Kniha Genesis a dnešní spiritualita*. Přednáška v rámci Katolické charismatické konference, 2011. [online]. Dostupné z: <<http://b5.tv-mis.cz/u06/v340/11-Genesis-a-dnesni-spiritualita-P-Vacha-128kb.mp3>> [cit. 16.3.2016].

²⁷⁷ TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. s. 5-7.

Střed radikality biblického zjevení, vedoucí k potenciální konfrontaci s ontologií, spočívá dle Tillicha právě v jeho personalismu. Bůh se zjevuje jako osobní Bůh, setkání s ním i pojmy toto setkání popisující jsou veskrze osobní. Osoba jako pojem lidské roviny individuality, charakteristická responsorickou vztažností, racionalitou, svobodou a odpovědností, se ustavuje skrze vztah s jiným já, ve vztahu Já-Ty, ve společenství. Ačkoli určitá forma zosobnění je vlastní každé religiozitě, biblický personalismus se z uvedeného vyčleňuje myšlenkou osobního vztahu, který je naprostý a výlučný, vylučující každou formu zpředmětnění. Je to právě nepodmíněnost biblického Boha, svobodně absolutního ve své moci, nároku a zaslíbení, dotýkající se člověka v centru jeho existence, co činí vztah k němu radikálně osobním, zakládajícím samotný smysl bytí osobou. Ačkoli je to Bůh, kdo primárně dává, zahajuje komunikaci (plánuje, zjevuje svou vůli, zaslubuje, miluje, hrozí, přikazuje), a člověk, který přijímá, reaguje, odpovídá (poslušností či neuposlechnutím, spoluprací či odporem, vírou či nevírou, strachem, arogancí nebo změnou srdce), vztah mezi Bohem a člověkem je založen na živé a dynamické svobodné vzájemnosti,²⁷⁸ přičemž Bůh na rozdílné lidské jednání reaguje rozdílným způsobem, shrnuje Tillich. Člověk je vyzýván, aby naslouchal, ale je mu dána svobodná volba odpovědného rozhodnutí. Biblický vztah je založený na slovu a komunikaci a je to proto právě vtělení Logu, ve kterém biblický personalismus a potencialita vztahu dochází své bytostné výzvy a vyjádření.²⁷⁹

3.4. Shrnutí

Pojem života i smrti není v Písmu omezen rámcem pozemského bytí, nýbrž v kontextu vztahu či naopak oddělenosti od Boha, ať již ve formě časné či věčné, dosahuje až za horizont poznatelného. Biblické porozumění životu a smrti je bytostně spjata s Adamovou neposlušností a naopak Kristovou poslušností až k smrti (Fp 2,8). Jistota (1. Jan 4,17) prvních Ježíšových následovníků, že sice jsou nyní ve světě, ne však z tohoto světa (Jan 17,14-16), nachází své krajní vyjádření v údělu mučedníků víry, nepodléhajících již více obavám z fyzické smrti, kterou je v perspektivě vykoupení i v souladu se slovy

²⁷⁸ Srov. KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých*. s. 38.

²⁷⁹ TILlich, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. s. 18-29.

Pavlovými možno vnímat jako zisk (Fp 1,21), neboť Bůh ty, kteří zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu (1. Tes 4,14).

V kontextu starozákonní eschatologie vyzdvihuje Preuss předpoklad celkového porozumění Písmu. Touha po věčném životě, je přitom bytostnou součástí člověka, vloženou do jeho srdce samotným Bohem (Kaz 3,11). Ačkoli G. von Rad či Novotný nepovažují fakticitu lidské pozemské konečnosti za důsledek hříchu, shodují se v závěru, že vzdálení se a odloučenost od stvořitele je cestou destrukce lidského bytí. Konsekvence svobodné volby lidské svévole, znamená dle Novotného ztrátu zóé, života věčného nezávislého na smrti tělesné. Boží podstatě je smrt jako taková cizí. Skrze hřích nastupuje člověk na cestu smrti, přičemž společně s ním je otroctví marnosti a zániku vydáno celé tvorstvo i sama země. Oehler konstatuje, že hovoří-li starozákonní písma o lidské pomíjivosti, mají na mysli právě tuto pomíjivost časnou, nikoli původní určenost člověka. Momentem smrti se tělo navrácí prachu země, Boží oživující duch se navrácí k Bohu, přičemž osobní identita člověka zůstává zachována (Ž 16,10), shrnuje Oehler. Karel Rahner přitom poukazuje na fakt, že biblické líčení lidského pádu má ráz etiologický, osvětlující výchozí příčinu a současný obecný stav, situaci člověka v dějinách spásy.

Očekávání posmrtné existence a vědomí nepomíjející identity člověka bylo dle Schillinga v období patriarchů rozšířeno nejprve v indiferentní podobě, k jeho konsolidaci následně dochází po periodě mojžíšské. Wächter uvádí, že převažujícím stanoviskem Izraelitů vzhledem ke smrti byla Boží bázeň; touha spočinout v pokoji u svých otců a zároveň obava z nenávratného sestupu do podsvětí.

V popisu šeolu jsou vysledovatelné dvě základní linie: 1) pro spravedlivé je místem klidu a odpočinku, ztotožnitelným s tzv. Abrahamovým klínem (Lk 16,19-31), 2) nespravedliví v něm docházejí odplaty (Iz 5,14-17; Ez 32,17-32). Vlastní stav lidské duše v šeolu je charakterizován pasivitou (Kaz 9,10), určitou formou tlumené, stínové existence (Job 26,5). Ve starozákonním pojetí je podsvětní šeol vnímán jako konkrétní existující prostor, shrnuje Wächter. Dobrá smrt je přitom vždy spojena se spravedlností člověka a jeho věrností Bohu, zaručující naplněný život i stáří, jako v případě Abrahama, Izáka, Joba, či Davida.

Starozákonní písma obsahují rovněž tematiku tělesného vytržení, přechodu žijícího člověka v celku jeho tělesné existence k Bohu (viz Henoch, Eliáš); motiv konečného Božího soudu, určujícího finální spásu či zatracení (Dan 12,1-3, Kaz 5,6); a rovněž perspektivu naděje vzkříšení (Iz 26,19, Ez 37,13-14), spojenou s novou smlouvou Ducha (Jer 31,31-34) a příchodem Mesiáše (Iz 25,8-9 aj.).

Greshake shrnuje, že biblický pojem života je ve své podstatě pojmem kvalitativním, přesahujícím stejně jako pojem smrti dimenzi biologickou. Život je Bohem darovaným dobrem, bytostně od něj neoddělitelným, uskutečňujícím se v plnosti pouze ve vztahu s ním. Život je člověku zároveň darovaným úkolem. Pojmem kvalitativním je současně rovněž smrt, definovaná charakteristikami opačnými, odděleností od Boha spadající mimo oblast Boží chtěné vůle.

Jak konstatuje Baarlink, eschatologický charakter a soteriologické zacílení je nosným tématem novozákonních textů, přičemž ústřední výpověď o Kristu jako vtěleném Logu zůstává platnou i ve světle historicko-kritické metody či demytologizačních tendencí. Käsemann stejně jako Gnllka považují současnou dějinnost i nadčasovost za neodlučitelné prvky zjevení.

Stav hříchu, oddělenosti od Boha, je roven stavu duchovní smrti člověka (Ef 2,1-2). Vstup do stavu nového života, obnoveného vztahu s Bohem, přetrvávajícího fyzickou smrt, je možný skrze víru a následování Ježíše Krista (Jan 11,25-26), umožňující nové narození (Jan 3,5-6), zbavující jeho věrné jak strachu ze smrti, tak reality odsouzení. Ačkoli fyzické tělo na základě uskutečněného hříchu podléhá smrti, i ono bude s druhým příchodem Kristovým proměněno k nepomíjitelosti (Řím 6,11).

Navzdory polemikám o formě existence duše po fyzické smrti člověka, uvádí Kremer ve shodě s Cullmannem i Tertuliánem, že přesvědčení o jistotě vzkříšení je centrální výpovědí určující křesťanskou naději. Oba prvně uvedení se shodují rovněž v názoru, že novozákonnímu textu i Písmu jako celku je cizí helénská představa nesmrtelné, na tělu nezávislé duše, která nenalézá biblickou oporu primárně již v pojmu nefesh, značícím živého stvořeného člověka v celku jeho bytí. Formu existence nefesh v šeolu přitom dle Kremera nelze nazývat životem. Jeremias konstatuje posmrtnou osobnostní post-existenci jak spravedlivých tak bezbožných, prodlévajících, ač navzájem odděleně, v šeolu do Ježíšova zmrtvýchvstání. Šeol následně zůstává přechodným údělem zemřelých nespasených, zatímco spasení se po fyzické smrti ocitají v Boží blaženosti, shodně očekávající eschatologické vzkříšení těl, ať již v případě prvním ústící do oddělenosti existence v gehenně, či v případě druhém do plnosti nepomíjejícího života s Kristem. Kremer v této souvislosti konstatuje poměr mezi bezprostředním posmrtným soudem individuálním a soudem všeobecným na konci věku.

Jak uvádí Novotný, o druhé smrti Písmo nehovoří jako o finálním zániku, nýbrž popisuje ji jako věčně trvajícím odsouzením těch, kteří nejsou zapsáni v knize života (Mt 18,8; Zj 20,10-15).

Cullmann i Kremer se shodují v konečné realitě fyzického vzkříšení těl k věčnému údělu, jehož předzvěst a závdavek člověk může zakoušet již zde ve světě. Stav života či stav smrti je určován blízkostí či vzdáleností člověka Bohu, a to ať již v rámci existence pozemské časné, či nadcházející věčné. Lidstvo jako celek se v současnosti vzhledem k své hřích provázející oddělenosti od Boha nachází ve stavu smrti ústící do smrti věčné. Fyzická smrt je toliko poukazem na tuto potenciální skutečnost, která je rovněž zdrojem obecného lidského strachu a úzkosti se smrtí spojené.

Čas pozemské existence člověka je, rovněž dle Mánka, finálním časem možného zvrácení vlastního přítomného, k věčné smrti spějícího údělu, a sice skrze časné vzkříšení, zmrtvýchvstání k novému životu ústícímu do života věčného, formou obrácení se k Bohu, Kristu. Vstup do přítomné formy vzkříšení (závdavku věčného života) je tak roven ukončení přítomného stavu smrti (předzvěsti smrti věčné).

Paralelně s pozemskou fyzickou existencí je tak člověku možno nacházet se současně buď ve stavu věčné smrti, nebo věčného života, jež své definitivní platnosti nabyde momentem smrti tělesné, ohraničujícím čas volby. Možný pastorační model ranné církve představuje v této souvislosti list Jakubův, zdůrazňující princip Boží milosti.

Ukřižováním a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista byla otevřena brána a cesta vzkříšení; smrti starému způsobu existence a vstupu do života nového ve svobodě a proměně ke spravedlnosti, cesta smíření člověka s Bohem. Dialogický personální vztah Stvořitele s jeho stvořením tak jako konstitutiv biblického zjevení nachází své bytostné vyjádření ve vtělení Logu, vznesené absolutní otázce, vybízející k zaujetí existenciálního stanoviska, realizaci vlastní svobodné a darované ontologické odpovědnosti. Biblický personalismus je tak, řečeno s Tillichem i Váchou, výzvou k setkání, vstupu do živého, dynamického vztahu v obnovené responsorické tvořivé vzájemnosti.

Následující kapitola, věnovaná filosofické reflexi smrti, tvoří navazující bod mezi oddílem biblické a systematické teologie.

4. Filosofická reflexe smrti a umírání

S příchodem renesance, souvisejícím antropocentrickým a empiricko-racionalistickým akcentem a rovněž v souladu s dobovým motem *ad fontes*, příklonem a znovuoživením antické moudrosti a vzdělanosti, je to právě filosofie, která, vedle rozvíjejících se přírodních věd, nadále významnou měrou spoluovlivňuje dobový diskurs o životě, smrti a umírání. Absolutismus je střídán pluralismem, humanismus vznáší důraz na svobodnou individualitu jednotlivce, ve vztahu k okolnímu světu sama sebe určujícího.

Následující kapitola je věnována, vedle stručného exkursu k antické filosofii a novověké fenomenologii, především dílu Martina Heideggera, Gabriela Marcela a Martina Bubera, jejich pohledu na význam a vnímání role smrti, časovosti a existenciální vztáženosti pro lidskou existenci.

4.1. Poznámky k antické filosofii

Ačkoli se filosofie zabývá různými disciplínami od epistemologie po etiku či kosmologii, je o ní přesto možno mluvit jako o *celku*, reflektujícím základní lidskou zkušenost. Klíč k tomuto porozumění představuje již Platónův mýtus o jeskyni, obsažený v 7. knize jeho spisu *Politeia*,²⁸⁰ líčící svobodu plynoucí z poznání pravé skutečnosti, jejíž jas a slovy obtížně zprostředkovatelná podstata však poznávajícího zároveň vyděluje z jeho dosavadního společenství. Vstup do filosofické oblasti tázání se tak implikuje ztrátu dosavadní jistoty. Lidský svět je poznáván jako oddělený od čehosi jiného, určujícího jeho míru. Uvědomění si tohoto rozhraní, Platónem nazývaného *chórismos*, činí člověka člověkem, je vlastním vstupem do filosofie – snahy o poznání tohoto Jiného, a vyzývá k zaujetí existenciálního stanoviska; vydat se na cestu nebo se hledání a tím i sama sebe vzdát.²⁸¹ Filosofie je přitom podle Platóna zároveň vždy také *meditatio mortis* a každé rozjímání, jak dodává Aries, otázku smrti, potažmo života, implicitně nastoluje.²⁸²

²⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenth, 2001. 358 s. s. 213-218.

²⁸¹ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové. 1997. 178 s. s. 11-12.

²⁸² ARIES, Philippe. *Dějiny smrti II*. Praha: Argo, 2000. s. 14.

Svým pojetím na tělu nezávislé posmrtné existence duše ovlivnil Platón staletí jak antického, tak následně křesťanského filosofického myšlení.²⁸³ V díle *Faidón*, pojednávajícím o nesmrtelnosti duše, nechává Platón dialogickou, filosoficko-poetickou formou promlouvat na smrt odsouzeného Sókrata s přáteli, které překvapuje svou absencí strachu ze smrti, založenou ve víře, že i po smrti se člověk nachází pod vládou věčného dobra. Pravá filosofie, jež je ustavičným odlučováním duše od těla, připravuje lidskou duši na její úplné odloučení, osvobození a očištění. Smrt přenáší člověka ze světa smyslů a nabízí vyplnění jeho touhy po čistém poznání, nahlížení jsoucen o sobě samých, neboť ve spojení s tělem, označovaným jako nádoba, vězení, či přímo jako hrob, není ani pravého poznání ani pravé ctnosti. Racionální oporu přesvědčení, že duše si po smrti člověka zachovává určitou vědomou sílu a rozum, nachází Platón nejprve v představě věčného koloběhu reinkarnace duší a následně v myšlence podobnosti duše světu idejí, neproměnným, věčným jsoucnům nadmyslovým. Námitku, zda duše není pouhou funkcí těla, vyvrací Platón poukazem na skutečnost propojenosti duše se samou ideou života, která jí tak znemožňuje být zároveň účastna ideje smrti.^{284 285}

Duším lidí nedobrých, nectnostných, pak v Platónově pojetí jednak není umožněno dokonalé oddělení od vlastní tělesnosti, přičemž za svůj předchozí zlý život jsou trestány jakousi stínovou, přízračnou poloexistencí a následným opětovným upoutáním do

²⁸³ Vliv Platónův je patrný např. v díle Klementa Alexandrijského či jeho žáka Origena, za platonika, ovlivněného rovněž novoplatonismem, je považován také Augustin, jehož prostřednictvím a dílem Dionysa Aeropagity pronikly novoplatonské prvky do učení významných aristoteliků Alberta Velikého a Tomáše Akvinského, aby našly své vyústění ve středověkém sporu o univerzálie a následně v oficiální nauce pozdně středověké scholastiky. Srov. BORRIELLO, Louigi. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. 767 s. FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení I: Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004. 444 s.

²⁸⁴ PLATÓN. *Faidón*. Přel. Frant. Novotný. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1941. 122 s. s. 6-11.

²⁸⁵ Skutečnost, že v *Obraně Sókratově* přičítá Platón Sókratovy domněnku, „že smrt je snad něco jako blažený spánek, ve kterém nemáme snů,“ je možno vnímat jako doklad toho, že ve *Faidónu* jsou vylíčeny převážně názory Platónovy. PLATÓN. *Faidón*. s. 9.

těla, většinou zvířecího, k čemuž je nutí jejich vlastní nepřekonaná žádostivost,²⁸⁶ jednak mohou být pro tíži svých hříchů uvrženi do *Tartaru*, odkud již nikdy nevycházejí.²⁸⁷

Na lepší místa příští existence odcházejí pak naopak duše těch, kteří žili etnostně, řídili se rozumností a spravedlností,²⁸⁸ tyto se případně smějí stát opět lidmi. „Ale do rodu bohů nesmí přijít ten, kdo nebyl filosofem a neodchází úplně čist, nýbrž jenom milovník vědění.“ Takový pak smí být účasten „spolubytí s tím, co je božské a čisté a jednoduché.“ Duše filosofova, řízená svým intelektem, se stále „dívá na to, co je pravdivé a božské a nepřístupno mínění, tím se živí a myslí, že takto má žít po celý svůj život, a až ten život dokoná, že má přijít k tomu, co je s oním sourodé a zbaviti se lidských zel.“ Při takovémto způsobu života pak duše nemusí mít strach, že by při rozluce s tělem byla rozevláta a proměněna v nic;²⁸⁹ ale přichází vzhůru, do krásných příbytků a „usazuje se na oné skutečné zemi.“²⁹⁰

Vedle možnosti převtělení, vstupu do božské přítomnosti, či do věčného odsouzení v tartaru, líčí Platón rovněž možnost posmrtného očišťování: „Jestliže se někdo něčím provinil, očišťující se snášením trestů za svá provinění, zbavuje se vin.“ „O kterých se uzná, že se dopustili sice velkých, ale vyléčitelných hříchů, (...) pro ty je sice nutno, aby byli uvrženi do Tartaru, ale když tam rok pobudou, vlna je vyvrhne (...) a jsouce unášeni, (...) volají, dokud neuprosí ty, kterým ublížili.“ Jestliže je neuprosí, jsou do Tartaru unášeni opětovně. Uvedený koloběh se děje bez přestání, „neboť tento trest jim byl uložen od soudců.“ K utrpení do *Hádu*, ať již trvalému či dočasnému, předcházejícímu reinkarnaci, uvádí člověka přidělený *daimonion*.²⁹¹

Pokud by smrt byla definitivním koncem, shrnuje Platón, byla by to výhoda pro lidi zlé, kteří by se tak spolu s tělem zbavili i své špatnosti. Je-li však duše nesmrtelná, vyžaduje péči, neboť by pro ni bylo nebezpečné, kdyby ji člověk zanedbal. Pro duši tak není jiné záchrany, než aby se stala co nejlepší a nejrozumnější a obstála tak na soudu, kterému se všichni na cestě na onen svět, do *Hádu*, musí podrobit.²⁹²

²⁸⁶ PLATÓN. *Faidón*. s. 51.

²⁸⁷ *Ibidem*. s. 99.

²⁸⁸ Jako takzvané „ozdoby duše,“ související s nabýváním vědění, jmenuje Platón: rozumnost, spravedlnost, statečnost, svobodu a pravdu. *Ibidem*. s. 101.

²⁸⁹ *Ibidem*. s. 52-55.

²⁹⁰ *Ibidem*. s. 100.

²⁹¹ *Ibidem*. s. 91-100.

²⁹² *Ibidem*. s. 91.

Životní postoj filosofie zaměřený, vedle lásky k moudrosti a povznesení se nad tělesnost, také na smrt, jako na vítané osvobození duše vstříc uskutečnění její pravé bytnosti, nazývá Platón *meleté thanatu*, překládané rovněž jako zabývání se, nacvičování či příprava na smrt.²⁹³

Ačkoli se Aristoteles shoduje s Platónem v předpokladu, že imanentním cílem veškerých záměrů a počinání je dobro, potažmo dobro nejvyšší ve smyslu blaženosti,²⁹⁴ smrt jako takovou označuje za nejhorší možné zlo, „neboť jest koncem, a zdá se, že pro zemřelého není již žádného dobra ani zla.“²⁹⁵

Laager konstatuje, že smrt a vědomý či nevědomý strach z ní se staly centrálním tématem řecké filosofie, podněcujícím jak úvahy o smyslu lidského života, tak interpretace fenoménu umírání. Zatímco pythagorejci společně s orfisty a platonskou školou spatřovali ve smrti povětšinou průchod k nové personální existenci, pokoušeli se jiní, zejména atomisté Demokritos a Epikuros, strach ze smrti a následujícího soudu odstranit úvahami o věčném cyklu spojování a rozpojování, přičemž smrt člověka je tak pouhým označením faktu rozpojení atomů jeho duše a těla. Individuální se rozpouští ve všeobecném, aby následně opět nabralo jiné individuální formy. Epikurejská nauka o překonání strachu z božského trestu a ze smrti shrnutá do rčení: „jsme-li tu my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu již my“, našla následně svůj populárně filosofický výraz ve zvolání „*Carpe diem!*“ římského augustovského básníka Horatia.²⁹⁶

Pro Senecu jako zástupce stoicismu stojí v popředí spíše než otázka osobní posmrtné existence, tematika nevyhnutelné smrti jako podnětu ovlivňujícího způsob žití. Smrt sama o sobě nepřináší nic plodného, náleží spíše k obecným zákonům univerza. Stoa ve svých představách o smrti kolísá na pomezí přijetí její osobnostní dimenze, neosobního splynutí s božským a kosmickým prazákladem, či jejím rozplynutím v souladu s učením atomistů.²⁹⁷ Podle Senecova 1. Listu Luciliovi je vzácný čas života schopen smysluplně využít pouze ten, kdo si je vědom, že denně umírá. Minulost patří smrti, žijme proto dnes,

²⁹³ LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben*. Zürich: Manesse Verlag, 1996. 470 s. s. 8.

²⁹⁴ ARISTOTELES. *Nikomachova Etika*. Praha: Jan Laichter, 1937. 305 s. 1-5.

²⁹⁵ Ibidem. s. 60.

²⁹⁶ LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben*. s. 9-10.

²⁹⁷ Ibidem. s. 10-11.

v přítomnosti, nabádá Seneca,²⁹⁸ přičemž za klíčové považuje probuzené svědomí, pokoru, uvědomělé sebeovládání, schopnost žít tak, jako bychom se měli zodpovídat zákonům za denního světla, připravenost vydat počet, jako „kdyby dnes ode mě bohové nesmrtelní žádali súčtování.“²⁹⁹ *Atharaxia* a *apatheia*, vyrovnanost a klid v duši, pramenící z mravní odpovědnosti, rozumného podřízení se přírodnímu řádu a odpoutání se od vášní, jsou tak, dle Senecy, cestou k dosažení životní svobody a naplnění v tomto světě.³⁰⁰

Svůj postoj ke smrti doplňuje Seneca v 61. dopisu Luciliovi, když shrnuje, že k umění dobrého života patří také schopnost, příprava a zájem dobře zemřít, ba přímo zemřít rád, uspokojený životem naplněným sebevýchovou vlastního ducha, která je cennější než dlouhá léta.³⁰¹

4.2. Poznámky k fenomenologii

Zakladatel fenomenologie, prostějovský rodák Edmund Husserl (1859-1938) zdůrazňuje zásadní myšlenku propojenosti člověka a světa, přičemž chce-li člověk svět pochopit, musí se vrátit ne k objektivní vědě, která přichází až poté, ale k tomu, jakým způsobem se svět s člověkem setkává, jak se mu ukazuje. Jednotlivé fenomény,³⁰² ukazující se vždy konkrétní osobě specifickým způsobem, poukazují v lidském vnímání na další související jevy, horizonty, skrze které se zjevuje přirozený svět (*Lebenswelt*), umožňující tak člověku prvotní porozumění. Zatímco v přirozeném světě jde o dimenzi

²⁹⁸ SENECA, Lucius Annaeus. *I. Brief an Lucilius*. Překlad A. Pauly. [online]. 2015. Dostupné z: <<http://www.gottwein.de/Lat/sen/epist.001.php>> [cit. 23.7.2016].

²⁹⁹ SENECA, Lucius Annaeus. *O shovívavosti*. In: *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: Votobia, 1995. 235 s. s. 170.

³⁰⁰ ASMUS, Valentin F. *Antická filozofie*. Praha: Svoboda, 1986. 530 s. s. 474-475.

³⁰¹ SENECA, Lucius Annaeus. *Epistulae Morales – epistula 61 – Übersetzung*. [online]. 2012. Dostupné z: <<http://www.lateinheft.de/seneca/seneca-epistulae-morales-epistula-61-ubersetzung/>> [cit. 23.7.2016].

³⁰² Fenomén ve významu jev; to, co se ukazuje. Dle Kantovy ontologie je bytí věci o sobě člověku nepřístupné, poznáváme však jevy, způsob, jakým jsou nám předměty dány, jak se ukazují; způsob jejich bytí. Absolutní poznání, nezávislé na vnímání jevů, je vlastní pouze Bohu, jež věci tvoří a je tak vůči nim svobodný. PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. s. 18.

vztahu,³⁰³ popisné, proměnlivé paradigma vědy, snažící se skutečnost neutrálním způsobem objektivizovat a kvantifikovat, má za následek vyprázdnění přirozeného světa, kterému tak člověk přestává přirozeným způsobem věřit a paradoxně nabývá přesvědčení, že pravdivá výpověď o světě je rovna výpovědi objektivní vědy. Fenomenologie, jako reakce na tuto odtrženost vědy od běžného lidského života, který neusiluje o pochopení jevů exaktním způsobem, přichází s předpokladem, že přibližné vědění je člověku dostačující, neboť smysl a význam jednotlivých fenoménů se skrze mezilidské sdílení, rozhovor, vztah a dialog neustále zpřesňuje, aniž by ho přitom v jeho hloubce bylo možno vyčerpat.³⁰⁴ Husserlova teze, že exaktní věda sama o sobě neřeší přesvědčivým způsobem otázky poslední, existenciální pravdy, smyslu či hodnot, představená především v díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*,³⁰⁵ rezonuje následně rovněž v myšlenkovém odkazu jeho současníka T. G. Masaryka.³⁰⁶

Ačkoli se člověk pohybuje v určitém výkladovém rámci a sám jazyk je dle Husserla pouze elementem zastupujícím nepřítomnou věc samu, je třeba vrátit se před ony vědecké konstrukce, usilovat o nalezení čisté, původní zkušenosti, o nahlédnutí věci samé. Husserlův apel na návrat „k věcem samým“, tam, kde se nám ony samy dávají poznat, nachází svůj výraz v požadavku zpřístupnění původního pramene smyslu, společnému celému lidstvu, který člověka vede zároveň k zodpovědnosti. Pravdivého vnímání a reflexe fenoménů jako takových, lze přitom dle Husserla dosáhnout provedením *transcendentální epoché*, ve smyslu zdržení se soudu a posuzování, uzávorkování a vyřazením objektivních předpokladů platnosti vnímaného i svého vlastního vědomí. Vnímá-li člověk své vlastní vědomí jako fenomén, neukazuje se toto vědomí, společně s proudem zkušenostních prožitků, již jeho původnímu vědomí psychologickému, nýbrž vědomí absolutnímu, fenomenologickému, transcendentálnímu, které je přístupné každému a jako jediné umožňuje reflektivní nazírání toho, co je podstatné pro danou strukturu prožívání, vnímání fenoménu. Transcendentální vědomí je přitom charakterizováno *intencionalitou a korelací*, jeho vztah k poznávanému předmětu i světu je cosi původního, nacházející se

³⁰³ Například vzdálenost či blízkost není jen měřitelnou jednotkou, nýbrž i kategorií emocionální charakterizující vztahy.

³⁰⁴ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. s. 54-62.

³⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996. 568 s.

³⁰⁶ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998. 222 s.

v nutné vzájemné souvislosti, umožňující tak právě poznávání. Analýza intencionální struktury vnímání dospívá k poznání, že korelátem vjemu je vnímaná věc zároveň společně s jejím kontextuálním horizontem, okolím, souvislostmi, přičemž svět sám je pak onou absolutní souvislostí, „horizontem všech horizontů,“ obemykající veškerou lidskou zkušenost.³⁰⁷

Člověku i dějinám je vlastní idea přesahu toho, nač je člověk odkázán, čímž je objevena individuální zodpovědnost a svoboda. Věda i filosofie usilující o exaktnost a objektivitu, tak dle Husserla ztrácí bytostný rozměr hloubky, hodnoty a smyslu, nacházejícího se v neměřitelném; odhlíží od původního subjektivního charakteru lidského světa. Cílem rozumu i o pravdivost usilující vědy by proto, i přes omezenost lidského poznání, mělo být směřování k „nadindividuálnímu a nekonečnému úkolu“ člověka, uvědomujícího si na základě „evidentních nahlédnutí“ svou „univerzální odpovědnost“. Jak zdůrazňuje Petříček, fenomenologie je tak ve své podstatě rozhodnutím dívat se a poznávat bez prostředníků, bez teoretických konstruktů, jenž zakrývají smysl přirozeného světa. Pouze zaujetím distance ke všemu co jest, je možno poukázat na celek. Teprve údiv nad nesamozřejmostí samozřejmého plodí zájem o svět a jeho smysl, podněcuje univerzální kritiku vlastního života, cílů, hodnot, vedenou novým imperativem: podřízení veškerého zkoumání i odpovědnosti vlastního života evidentní pravdě, která je výsledkem vlastního nahlédnutí. Požadavkem pravdivosti, vedoucí k postoji univerzální odpovědnosti člověka, snažícího se pozvednout celé společenství, je vytyčena ideální norma, dle níž je úsilím každé vědecké práce směřování k onomu poslednímu nahlédnutí, které je však samo o sobě člověku již nepřístupné. Svět je vždy před námi a zároveň je horizontem, „hraniční zkušeností“ veškeré skutečnosti. Cíl *ratio* tak leží v nekonečnu, směřování k němu je však závazkem a zároveň definicí lidství, které si je tohoto horizontu vědomo.³⁰⁸

4.3. Martin Heidegger (1889-1976)

Jak shrnuje Küng, teologická obhajoba věčného života se zvláště v moderní filosofii stává předmětem kritiky. Feuerbach jí rozumí jako projekci lidského přání, Marx jako útěše pro utlačované, v pohledu Nietzscheho je naděje definitivní spásy neschopností

³⁰⁷ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. s. 20-29.

³⁰⁸ *Ibidem*. s. 56-64.

přijmout ideu věčného návratu, pro Sigmunda Freuda představuje formu nereálné a nezralé psychické regrese.³⁰⁹

V perspektivě Heideggerovy fundamentální ontologie je problematika horizontu lidského bytí spějícího ke smrti pojednána z hlediska bytí v tomto světě, ve kterém je spatřováno jeho definitivum. S odvoláním na svou metodu ontologické existenciální analýzy³¹⁰ a polemiku s anticko-křesťanským porozuměním člověku jakožto tělesně-duševně-duchovnímu celku, jemuž je vlastní schopnost transcendence,^{311 312} Heidegger otázkou potenciality života věčného vědomě neklade.

Ve svém díle se Heidegger snaží překročit „meze pojmového aparátu personalismu“ i veškeré tendence směřující k filosofické antropologii, přičemž je přesvědčen, že ani radikální fenomenologická interpretace personality do dimenze otázky po bytí *Dasein* nevstupuje, neptá se, co znamená být osobou. Obeznamen s personalistickým postojem Maxe Schelera cituje však zároveň souhlasně jeho tezi, že osoba nesmí být nikdy myšlena jako věc, předmět či substance, neboť je spíše „bezprostředně spoluprožívanou jednotou prožívání.“³¹³

Přínos Martina Heideggera, navazujícího na Edmunda Husserla, tkví především v obnově zájmu o ontologické tázání. Heideggerovo *Bytí a čas* (1927) zasáhlo, ač ve své fragmentární nedokončené podobě, rozhodujícím způsobem do filosofie i teologie 20. století. Dílo jeho žáků Hannah Arendtové, či Hanse-Georga Gadamera, existenciální teologie, demytologizační projekt Rudolfa Bultmanna, stejně jako heideggerovským porozuměním inspirovaná transcendentální teologie Karla Rahnera, jsou bez *Bytí a času* nemyslitelné.³¹⁴

³⁰⁹ KÜNG, Hans. *Věčný život?* Praha: Vyšehrad, 2006. 297 s. s. 11.

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996. 477 s. s. 278.

³¹¹ Ibidem. s. 64-68.

³¹² V uvedeném Heidegger spatřuje nedostatečný ontologický fundament, kdy „určování podstaty jsoucna „člověk“ zastínilo otázku po jeho bytí, takže zůstala zapomenuta,“ a obecně se proto vůči pojmům subjekt, osoba, život, či primární danost já, ve svém díle terminologicky vymezuje. Ibidem.

³¹³ SCHELER, Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik. In *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, sv. I. (1913) a II. (1916). s. 242-243. In HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*. s. 65.

³¹⁴ MILCHERT, Thorsten. *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit*. Marburg: Tectum Verlag, 2012. 224 s. s. 68-69.

Centrálním zájmem Heideggerova snažení, definovaným rovněž v prologu jeho jmenovaného díla, je „otázka po smyslu bytí,“³¹⁵ přesahujícím konkrétní lidskou existenci, která je však zároveň zodpověditelná pouze ve vztahu k lidskému Dasein.³¹⁶ Vztah člověka k bytí se tak stává nutným hermeneutickým prostředkem na cestě k bytí samotnému.³¹⁷

Smysl bytí člověka jako subjektu tkví dle závěrů Heideggerovy fundamentální ontologie ve způsobu jeho existence (Dasein).³¹⁸ Způsob bytí, pobyt, ve smyslu způsobu či celku aktuální existence člověka, je charakterizován cílem, o který je vědomě či podvědomě usilováno. „Člověk je to, čím se zabývá.“³¹⁹

Existenciální danost bytí ve světě a spolupobývání s ním přitom určuje způsob poznávání, vycházející z této primární vztažnosti. Lidské Dasein je transcendentní, je schopno rozumět a vztahovat se nejen k jsoucnům, ale i k bytí, které je přesahuje. Navzdory své nezvolené vrženosti do životní situace a postavení v celku světa člověk za způsob svého bytí zodpovídá; svou zodpovědnost přitom může buď odmítnout a rozhodnout se tak pro bytí sobě nevlastní, neautentické, nebo ji autenticky převzít a vstupováním do otevírajících se možností své bytí stále nově realizovat. Lidské Dasein nestagnuje, nýbrž je ustavičně se realizujícím bytím, které na základě svých voleb reflektuje svou identitu i cíl směřování.³²⁰

Otázka po smyslu bytí nutně souvisí s problémem času. Proto i sám název *Bytí a čas*. Existence člověka je necelá. Nejprve každý žije neautenticky, nepřebírá za sebe

³¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. s. 15.

³¹⁶ MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. 4. erw. Aufl. Freiburg: Alber, 1986. 380 s. s. 21.

³¹⁷ V textu disertační práce je následně uváděn pojem Dasein jako synonymum k lidské existenci, bytí člověka, který nejenže jest, nýbrž svému bytí apriori i určitým způsobem rozumí a určitým způsobem s k němu vztahuje. Jak uvedeno výše, pro Heideggera pojem Dasein není s pojmem člověk automaticky slučitelný, neboť by tak podléhal nutnému zpředmětnění, kterého je skutečné Dasein (interpretovatelné rovněž jako „být přítomen“) prosto. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. s. 261. MILCHERT, Thorsten. *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit*. Marburg: Tectum Verlag, 2012. 224 s. s. 70-71.

³¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. s. 15.

³¹⁹ Ibidem. s. 270.

³²⁰ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. s. 68-78.

odpovědnost, čímž utíká před přijetím své *celosti*. Celost existence je však zároveň jejím dovršením, ukončeností, uskutečňující se jejím zánikem, momentem, když již není tu.³²¹

4.3.1. Smrt, úzkost

Nejvlastnější a nepředstížitá možnost bytí Dasein je jeho smrt, bytí ke smrti. Život je umíráním, neboť „Dasein fakticky umírá, pokud existuje.“ Vědomí smrti obsažené v každodennosti, vědomí, že „se umírá“, figuruje v životě společnosti jako nástroj zakrývání svého nejvlastnějšího bytí k smrti. Upadající bytí, utíkající před vlastní smrtí, potlačuje odvahu k úzkosti ze smrti lhostejným klidem vůči faktu umírání a zavírá tak oči před skutečností, že navzdory své časové neurčitosti je smrt možná každým okamžikem.³²²

Toto uhýbání před smrtí je charakteristické pro neautentické bytí ke smrti. *Autentické bytí ke smrti* před smrtí neuhýbá, naopak jí rozumí, očekává ji jako možnost a pomyšlení na ní vydrží. Dasein je autentické, jestliže svůj obstarávající a o druhé pečující život rozvrhuje se zřetelem k vlastní smrti a tím přebírá vědomou odpovědnost za své bytí. Autentické vědomí smrti člověka osvobozuje ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech a umožňuje mu nabízející se možnosti autenticky zvážit, pochopit a zvolit, tj. umožňuje mu být cele. Smrt jako taková je pak dle Heideggera „možností nemožnosti jakéhokoli vztahování se, jakékoli existence. Vědomí smrti, a tím i konečnosti vlastních možností, nastoluje zároveň možnost vědomého vzdání se sebe sama ve prospěch a s ohledem na spolubytí a možnosti druhých, jež člověka ve svém předstihu přesahují.“³²³

Heidegger odkrývá bytostné spojení vědomí vlastní konečnosti a smrtelnosti s úzkostí, strachem, s ohrožením sebe sama, tváří v tvář prázdnému Nic vlastní potenciální neexistence, přičemž možnost smrti „bytostně nenabízí nic, co by člověk mohl napjatě očekávat.“ Nutnou úzkost, pocit trvalého ohrožení Dasein z „naprosté nemožnosti existence“ by měl člověk rozvíjet a podpořit tak svou schopnost vnímání vlastního života jako celku – možnosti být sám sebou ve faktické, sebeúzkostné, ale i sebejisté svobodě ke smrti.³²⁴

³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. s. 266.

³²² Ibidem. s. 281-288.

³²³ Ibidem. s. 289-294.

³²⁴ Ibidem. s. 281-296.

Smrt Heidegger charakterizuje jako „konec bytí ve světě,“ přičemž pobytově, ve vztahu k Dasein, zároveň uvádí, že „smrt jest jen v existenciálním bytí k smrti.“ Smrt je tedy z tohoto pohledu rovna bytí k smrti. Pro Dasein je charakteristická časovost, ve smyslu dočasnosti, stálá neuzavřenost. „Odstranění neukončenosti bytí znamená zánik bytí pobytu. Dokud pobyt jako jsoucno jest, nikdy nedosáhl své celosti. Ale dosáhne-li jí, stává se tento zisk ztrátou bytí ve světě vůbec, které pak již nikdy není možno zakusit jako jsoucí. Neustálá necelost Dasein tak končí smrtí, kterou v sobě jako své nutné zakončení již předem implikuje.³²⁵

Heidegger konstatuje, že ačkoli člověk může již za svého života dospět k určité zralosti, umírá většinou nenaplněný, vyčerpaný. Smrt je pak oním „posledním tahem štetce, který dokončuje obraz,“ jehož dohotovení však nutně neznamená završenost. Své úvahy Heidegger shrnuje v tezi, že lidský život je od svého začátku bytím k smrti a je proto v podstatě již nyní tímto svým koncem. Zkušenost smrti druhého přitom není fenoménem dostačujícím k reflexi vlastní smrti, umožňující žít cele, autenticky. Analýzu smrti a umírání je proto třeba vždy zaměřit na vlastní Dasein.³²⁶

Svým apelem na vědomou reflexi vlastní smrtelnosti a konečnosti v čase se Martin Heidegger stává představitelem pojetí smrti jako hnacího motoru samotného Dasein a „revoluční potenciál“³²⁷ heideggerovského pojetí cestou porozumění smrti jako šanci nejen na překonání potlačení úvah o smrti jako takové, ale především k její percepci jakožto poukazu na úsilí o plnohodnotné autentické prožití života, tváří v tvář jeho pozemské omezenosti a konečnosti, zdůrazňující jeho jedinečnost, vzácnost disponibilního času a okamžiku.

Heideggerovu kapitolu věnovanou vědomí bytí ke smrti,³²⁸ jako životu vlastnímu fenoménu, jediné umožňujícímu autentickou existenci, označuje Martin Buber za jednu z „nejsmělejších a nejhlubších,“³²⁹ která je zároveň klíčem k jeho Dasein hermeneutice. Pouze v přesahování vlastního života s pohledem k jeho konci získává člověk autentické

³²⁵ Ibidem. s. 264-274.

³²⁶ Ibidem. s. 268-274.

³²⁷ JOACHIM-MEYER, Sandra. *Sinnbilder von Leben und Tod. Die Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft*. Marburg: Tectum-Verlag, 2004. 110 s. s. 10.

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. §§ 46-53. s. 266-296.

³²⁹ BUBER, Martin. *Werke: Schriften zur Philosophie*. Bd. 1. München: Kösel-Verlag, 1962. 1127 s. Das Problem des Menschen. s. 361.

bytí sám sebou, je schopen uváženě řídit vlastní život, rozhodovat se s vědomím omezenosti svého času.

4.3.2. Vina

Součástí životní situace je dle Heideggera rovněž vědomí existenciální viny a z ní pramenící odpovědnosti. Člověk dle Heideggera určuje sám sebe, nemá žádný daný ideál chování či existence. Na otázku, „kdo říká skrze svědomí, že jsme vinni, jak jsme vinni a co vina znamená,“ odpovídá, že tato možnost je určitým způsobem předznačena v pobytu, aniž by bylo jejího původce možno konkretizovat. Být vinen (schuldig sein) znamená „někomu něco dlužít,“ požadavek „vrátit druhému něco, na co má nárok.“ Heidegger dodává, že člověk může být někomu dlužen, i když ho zadlužil někdo jiný, udělal dluhy „na něj,“ jednotlivé „provinění je možno teprve na základě původní provinilosti.“ Provinit se na někom, pak znamená „být důvodem nedostatku v Dasein někoho druhého,“ nedostát požadavku bytí a spolubytí. Uvedené významy se mohou spojit a následně společně určovat jednání, kterým se člověk stává viníkem. „Být vinen (...) je v každém případě způsob bytí Dasein,“ shrnuje Heidegger, ačkoli vědomě nechává stranou otázku „odkud takové požadavky pocházejí a jakým způsobem je třeba z jejich původu pochopit, že mají právě charakter požadavku a zákona.“³³⁰ Ač Heidegger na tomto místě nedospívá k teologickému vyústění, koncepce jeho závěrů pozoruhodným způsobem odpovídá biblické explikaci.

4.3.3. Pravda a jistota

„Být si jist nějakým jsoucnem znamená: toto jsoucno jakožto pravdivé považovat za pravdivé. Pravda znamená odkrytost jsoucna, bytostně založenou v odemčenosti Dasein. Dasein jako jsoucno odemčeně-odemykající a odkrývající je bytostně v pravdě, je bytím v jistotě. Přesvědčení o této pravdě a jistotě získává Dasein tím, že „nechává své rozumějící bytí k věci určovat jedině svědectvím odkryté (pravdivé) věci samé.“³³¹

³³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. s. 310-314.

³³¹ *Ibidem*. s. 286.

Pravdivá výpověď odkrývá jsoouco samo o sobě, nechává vidět jsoouco v jeho odkrytosti, je pravdou odkrývající, aktem, v němž se jsoouco „ukazuje ve své totožnosti.“³³²

Uvedenou tezí jakoby Heidegger nezáměrně ač věrně reflektoval paralelu a způsob Božího sebezjevení v Ježíši Kristu. Ačkoli pojem Boha dalece přesahuje představitelný pojem výrazu jsoouco, v této své skrytosti přesahu se však zároveň v Kristu ukazuje ve své pravé totožnosti. Antický pojem neskrytosti Logu tak potvrzuje svou platnost relevantní výpovědi o pravdě samé.

Problematicklost Heideggerova postulátu vyznívá z tvrzení, že ačkoli rozpoznává Dasein jako vržené, které si svou existenci samo nedalo, „samo svůj základ nepoložilo,“³³³ dospívá současně k přesvědčení, že Dasein samo tímto základem jest, „existuje vždy kvůli sobě samému,“³³⁴ s odvoláním na skutečnost, že svou potencialitu bytí realizuje rozvrhovááním svých možností.³³⁵

Buber poznamenává, že Heidegger v reakci na Nietzscheho přitakává přesunutí pojmu Boha z objektivního bytí do imanence subjektivity a s tím souvisejícímu odstranění představy o sobě existujícího nadsmyslového světa, ztotožněného se základem, nejvyšším cílem a principem bytí.³³⁶ Heidegger sám ovšem zdůrazňuje, že jeho myšlení ateismem ani indiferentismem nazývat nelze, protože o možném bytí Boha nerozhoduje ani pozitivně ani negativně a naopak se skrze pojem Dasein snaží dobrat nauky o bytí samém, principu vyjasňujícím se skrze člověka, ovšem neztotožněným s funkcí lidské subjektivity, jejíž základní strukturou je transcendence, označující samo bytí subjektu,³³⁷ ve smyslu oné výše uvedené schopnosti úzkostiplného vyklonění do prázdnoty Ničeho, čímž lidské jsoouco překračuje sama sebe.³³⁸ K možnosti vztahu člověka k Bohu se Heidegger vyjadřuje opatrně, přičemž jako podmínku případné možnosti takovéto vztažnosti uvádí nutnost ony základní pojmy Bůh či posvátno nejprve dostatečně promyslet a pokusit se jim porozumět. Zároveň však vyjadřuje předpoklad, že „bytí se již předem samo osvětlilo a je proto

³³² Ibidem. s. 248.

³³³ Ibidem. s. 314.

³³⁴ Ibidem. s. 264-266.

³³⁵ Ibidem. s. 314.

³³⁶ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. 176 s. s. 28.

³³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. 8. Aufl. Frankfurt: Klostermann, 1995. 56 s.

³³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: Oikoyomenh, 1993. 67 s. s. 49-59.

zakoušeno ve své pravdě“ na pozadí lidského myšlení.³³⁹ Ačkoli se Heidegger odvrací od židovsko-křesťanské zvěsti Písma i zde nabízeného obrazu spásy a varuje před dovoláváním se tradičních představ o Bohu, stejně jako před vytvářením Boha vlastního, nezdráhá se říci, že současná doba je „věkem, v němž chybí Bůh.“³⁴⁰

4.4. Filosofie existence a dialogu

S tematikou novodobého ars moriendi – ars vivendi je úzce spjata filosofie existence a dialogu 20. století, jejíž stanoviska se současně stávající jedním z inspiračních zdrojů teologického personalismu.

Existencialismus jako směr snažící se o převážně individualistické, subjektivistické vyjádření a interpretaci mezních prožitků lidského bytí, strachu ze smrti, hledání smyslu, odpovědnosti či volby, je možno rozdělit na větev ateistickou, reprezentovanou v návaznosti na M. Heideggera především Jean-Paulem Sartrem a křesťanskou v čele s představiteli Karlem Jaspersem a Gabrielem Marcellem, jež se ovšem proti pojmu existencialismu vymezuje ve prospěch označení filosofie existence.³⁴¹

Jak uvádí Tillich, společným cílem existenciálních filosofů je jistá opozice vůči racionálnímu systému myšlení a života západní industriální společnosti, logickému či naturalistickému mechanismu ničícímu individuální svobodu, osobní rozhodování i

³³⁹ HEIDEGGER, Martin. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. 1947. s. 120, s 75. In BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 90-91.

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. 2. Aufl. 1951. s. 27. In BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 91. Ve vztahu k Heideggerovi Buber dále kriticky uvádí: „v naší době jsem se nesetkal s tak dalekosáhlým nepochopením proroků Izraele z vyššího filosofického hlediska,“ a dodává, že pojem bytí, je-li jím myšleno něco jiného, než skutečnost inherentní všemu jsoucímu, pro něj zůstává pojmem prázdným. Ibidem. s. 91-92. Heideggerovo postupné znecitlivění vůči tématu božského a posvátného přičítá Buber jeho propojení s NSDAP od roku 1933 až do konce válečných let. Ibidem. s. 96-97.

³⁴¹ JOVČUK, Michail Trifonovič, OJZERMAN, Teodor Il'jič, ŠČIPANOV, Ivan Jakovlevič (eds.). *Stručné dějiny filosofie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963. 867 s. s. 789-791.

organické společenství, přetvářejícího člověka samého v předmět kalkulace a kontroly, odříznutý od tvůrčího zdroje a nejzazšího tajemství vlastní existence.³⁴²

4.4.1. Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Podobně jako spatřuje Heidegger problém člověka v jeho vrženosti za současné odpovědné svobody se rozhodovat a utvářet tak aktivně svůj život, zdůrazňuje i Sartre tuto „odsouzenost ke svobodě“ úzkostného rozhodování, volícího způsob vlastní existence. Na rozdíl od Heideggera však pro Sartra není smrt fenoménem určujícím autenticitu individuální existence, ale je to právě spíše vědomí samotné nutnosti činění aktuálního rozhodnutí, volby, která člověka následně určuje. Podstata lidského bytí není dle Sartra předem dána, je nicotou, bezúčelností, na jejímž pozadí člověk sám sebe definuje, na základě svých rozhodnutí vždy nově určuje, kým se stane. Úzkost, propojená ovšem implicitně rovněž s určitou mírou optimismu z možnosti určovat svůj osud, přitom nepramení z pouhé nutnosti volby, ale také z faktu zodpovědnosti tuto volbu provázející, jelikož skrze ni vystupujeme ze své subjektivity do intersubjektivního světa a vztahů, které tímto spoluutváříme.³⁴³

Na rozdíl od hmotných předmětů se člověk vzhledem ke svému bytí v časovosti neustále proměňuje,³⁴⁴ a právě v této proměně spočívá aktuální nicotnost jeho bytí. Člověk totiž není, ale teprve bude, s každou novou volbou se stane tím, kým se učiní.³⁴⁵

Smrt jako taková je dle Sartra pro člověka neuchopitelná, nelze se k ní vztahovat,³⁴⁶ jelikož „v bytí pro sebe není pro smrt místa.“³⁴⁷ Člověk sám smrtí ztrácí svoji svobodu volby, mění se v uzavřený, zpředmětněný osud, jehož hodnocení náleží

³⁴² TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie. Výbor ze studií, esejů a kázání.* s. 153.

³⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus.* Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. 112 s. s. 16-41.

³⁴⁴ Ibidem. s. 53-56.

³⁴⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii.* Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2006. 718 s. s. 60.

³⁴⁶ Ibidem. s. 611-612.

³⁴⁷ Ibidem. s. 623.

druhým.³⁴⁸ Absurdita a nevládnost zrození i smrti, je tak vnímána jako „setrvalé odcizení mého bytí – jako možnost, která není mou možností, nýbrž možností druhého.“³⁴⁹ Je to tedy právě obava ze zmíněné ztráty svobody a naopak vstupu do oblasti vnější disponovatelnosti, neovlivnitelné uchopitelnosti smyslu vlastního života druhými, ze které pramení úzkost z vědomí smrti.

V Sartrově pojetí tak existence člověka předchází jeho podstatě, která je hotová, daná, až v momentu smrti, neboť pak se již nic nemůže změnit, zatímco za života se člověk neustále proměňuje. Jak uvádí Petříček, tato obtížnost existence vede člověka k tomu, že by chtěl být „tak trochu kamenem,“ ve smyslu mít podobně definitivní, neměnnou jistotu své existence, definitivnost bytí, za současného zachování své sebeurčující svobody.³⁵⁰

Intence Sartrova existencialismu tkví ve zřeknutí se veškerých náboženských tendencí a naopak v sebevědomém nabytí svobody v přesvědčení, že jediná existující a zároveň sebeutvářející realita je universum lidské subjektivity.³⁵¹ Předpoklad Boží neexistence znamená pro Sartra neexistenci čehokoli nepodmíněného, závazného, absolutního; „ve světě není žádné znamení,“³⁵² protože je na člověku samém, aby určoval vlastní hodnoty, dal svému životu samovolně zvolený smysl.³⁵³

Vrženost existence ve svobodě, neurčenosti okolní situací, ale naopak momenty kontinuálního imanentního rozhodování se, definujícího opětovně či nově konkrétní lidskou existenci zde a nyní, se tak v teologické explikaci stává validním korelátům obecně lidské situace spějící ke své definitivní věčné určenosti, podobě vlastní uskutečněné svobody.

³⁴⁸ Obraz pekla, jakožto nečinné posmrtné existence lidí, odkázaných na hodnocení živých, líčí Sartre ve své hře *Za zavřenými dveřmi*. SARTRE, Jean-Paul. *5 Her a jedna aktovka*. Praha: Statni nakladatelství krásné literatury a umění, 1962. 692 s. s. 77.

³⁴⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. s. 423.

³⁵⁰ PETŘÍČEK, Miroslav. *Pojmy z filozofie: Existencialismus*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. 2014. [online]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=l0ILGf416OE>> [cit. 27.7.2016].

³⁵¹ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. s. 93.

³⁵² Ibidem. s. 47.

³⁵³ Ibidem. s. 89.

4.4.2. Martin Buber (1878-1965)

Principy metodického přístupu rakouského židovského teologa Martina Bubera,³⁵⁴ jednoho z nejvýraznějších představitelů dialogického personalismu, rovněž ovlivněného existencialismem, je možno rozčlenit do následujících několika vypovídajících oblastí:

a) autorita Písma, které autor vnímá jako prostor rozhovoru s věčným Ty, šifrou lásky i absolutní Boží osoby,³⁵⁵

b) mezilidské setkání, zakládající se v bytostném dialogickém principu vztahu, vrcholícím v dimenzi komunikativního obecnství člověka s Bohem.³⁵⁶

c) Boží vertikála, prolamující se do lidského rozměru vírou, jakožto vstupem do celé skutečnosti.³⁵⁷ Podstatu vztahu, který víru zakládá, přitom Buber připodobňuje k vnímané barvě, která není ani pouze ve věci samé, ani v duši vnímajícího, uskutečňuje se však ve vzájemném střetu obojího; září tak dlouho, je jevem, dokud jsou subjekty ve vzájemném vztahu.³⁵⁸ Ve vztahu k Bohu přitom nejde o pouhou religiozitu, náboženský formalismus odehrávající se uvnitř vlastní mysli člověka, ve vztahu k představě o skutečnosti, kterou člověk má a tedy jí může disponovat; nýbrž jedná se o schopnost vztážení se ke skutečnosti, na člověku zcela nezávislé, povstávající z reálného setkání s Boží mocí a velkolepostí; skutečností, ke které se člověk může obracet, odevzdávat se jí. Čím abstraktněji se pojem sám o sobě jeví, tím více musí být jeho skutečnost vyvažována

³⁵⁴ Od roku 1921 pojilo Martina Bubera přátelství s Franzem Rosenzweigem, se kterým následně od roku 1925 pracoval na překladu hebrejské Bible do němčiny. 1923 bylo vydáno Buberovo nejznámější dílo *Já a Ty*, věnované filosofii individuálního vztahu s druhou osobou. 1930-1933 vyučoval židovskou teologii a etiku na univerzitě ve Frankfurtu; vzhledem k sílícímu tlaku nacismu odjel následně do Jeruzaléma. Udržoval pražské přátelství s Maxem Brodem. Inspirovali ho např. Ludwig Feuerbach a Sören Kirkegaard. Zabýval se rovněž mystikou Jakuba Böhme. Blíže: POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. rozšířené vyd. Praha: Ježek, 1995. 106 s.

³⁵⁵ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. 164 s. s. 21-26.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. 176 s. s. 7.

³⁵⁸ Ibidem. s. 10.

svědectvím živoucí zkušenosti setkávání s tímto nejpůvodnějším Ty, prožívaným jak v prostém životě, v momentech úžasu či bázně, tak v okamžicích velkých zjevení.³⁵⁹

d) Dimenze svobody a

e) pronikající vztah lásky. Pro dialogické sepětí Boha s člověkem je charakteristické Boží oslovení skrze veškerou přítomnou skutečnost a lidská odpověď buď ve formě zvolené nečinnosti, nebo činu, jehož vyvrcholením je sdílená, opětovaná láska. Myšlení moderní doby ideu božského na jedné straně obhajuje, na straně druhé však ruší její bezprostřední realitu a tím i možnost vztahu k této přítomné skutečnosti. Pouze absolutno samo může, dle Bubera, delegovat absolutní závaznost, být zdrojem uvědomění si existujícího napětí mezi dobrem a zlem i v momentu lidské samoty, za kulisou společenskosti. Setkání s tím, kdo prapůvodně vyslovuje nepodmíněné Ano a Ne nelze nahradit setkáváním se sebou samým či vnějším světem.³⁶⁰

Koncepci lidského života jako setkávání ve formě dvojí existenciální vztažnosti v rámci celku relace k vnější i vnitřní skutečnosti, charakterizují základní modulární slova Já-Ono (předmětné, dílčí, ohraničené, monologické chápání světa; ve kterém se Já setkává pouze se svojí představou protějšku, s nímž následně nakládá jako s předmětem zkoumání nebo užitku) a Já-Ty (vyřčené a přijímané celou bytostí, v němž jediném je člověk v pravdě osobou; je vztahem vzájemnosti, v němž Já svůj protějšek, za předpokladu jeho svobodného přitakání, poznává v celku jeho komplexity).³⁶¹ Prodloužené linie vztahů se současně protínají ve věčném Ty Božím, přičemž každé jednotlivé Ty je průhledem k němu, jeho oslovením a jen ve vztahu k němu dochází osobní Já člověka svého naplnění.³⁶²

Shrnutím Jana Hellera, naučit se říkat Ty, vstupovat do osobních vztahů sebevydávající lásky i tam, kde člověk uvázl v říši Ono, kde si navykl zpředmětňovat vše vně i uvnitř sebe sama, je životním úkolem člověka.³⁶³

³⁵⁹ Ibidem. s. 16-19.

³⁶⁰ Ibidem. s. 20-24.

³⁶¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 37-44.

³⁶² Ibidem. s. 105.

³⁶³ HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský rozhovor. In: *Teologický sborník*, č.1/2002. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. s. 61.

4.4.2.1. Filosofická polemika

Vztahu filosofie, teologie a jejich významu na cestě hledání smyslu se Martin Buber věnuje zejména v díle *Temnota Boží* (1953),³⁶⁴ které, podobně jako ostatní Buberovy spisy, čerpá z kombinace exaktního filosofického přístupu a hluboké osobní spirituality. V polemice se Spinozou, Pascalem, Nietzsche, Jungem, Heideggerem a dalšími, zde vysvětluje Buberova nosná základna vztahu, již dříve představená ve spise *Já a Ty* (1923), precizovaná v reflexi myšlenkových proudů doby.

V reakci na Spinozovo antiantropomorfní pojetí Boha jako jediného, věčného, nepoznatelného substance nekonečného počtu atributů, Buber zdůrazňuje, že tato zahrnuje rovněž dvě původní Descartovy substance „rozprostraněnost“ (res extensa) a „myšlení“ (res cogitans), jinými slovy kosmos a ducha. Vše, co tvoří člověka, společně se všemi danostmi vnějšími, tvoří tedy pouze dva z nekonečného množství atributů Božích, varující tak mimo jiné před redukcí Boha na pouhý duchovní princip. Setkávání člověka s Boží skutečností se pak v exaktním pojetí Spinozově i vztahově dialogickém porozumění Buberově odehrává v dimenzi lásky, ačkoli u Spinozy se jedná o lásku intelektuální, snažící se Boha vyprostit z lidských měřítek. Bůh, jenž je láskou, aktualizuje lásku k sobě samému ve stvoření, zahrnující v jednotě své identity jak lásku Boha k člověku, tak člověka k Bohu. Stěžejní přitom zůstává, jak na rozdíl od Spinozy dodává Buber, svobodný vstup člověka do této sdílené dialogické skutečnosti.³⁶⁵

Buber s potěšením konstatuje, že Kantovu tezi, že „Bůh není vnější substancí, nýbrž pouhým morálním vztahem uvnitř nás samých,“ následně sám její autor překonává v rozpoznání Boha jako důvodu veškeré závaznosti, překonávající tak rozpor nepodmíněnosti požadavku a podmíněnosti veškerého imanentního zdůvodňování (postulát praktického rozumu). Hegelovi Buber naopak vyčítá, že svým konceptem Ducha utkvávajícího se se sebou samým v procesu, v němž není žádného partnera, podryl realitu náboženství pro celou etapu pozdního novověku.³⁶⁶ Oproti Sartreho tvrzení, že je na

³⁶⁴ Odkazující svým názvem na možnost vnímaného „mlčení transcendentna,“ jako výzvy pro existenciální sebereflexi. BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 82.

³⁶⁵ Ibidem. s. 19-22.

³⁶⁶ Ibidem. s. 22-26.

člověku samém, aby určoval vlastní hodnoty,³⁶⁷ zdůrazňuje Buber, že věrohodnou životní hodnotu a smysl může člověk pouze nalézt, nikoli vynalézt.³⁶⁸

Buber se vymezuje proti pojetí absolutna filosoficky přístupného pouze rozumem a přiklání se k jeho zakusitelnosti celostí života člověka. Tajemství Boží nelze pozemským myšlením odhalit, je proto třeba snést skutečnost jeho transcendence, ačkoli i tento pojem Bůh svou podstatou převyšuje.³⁶⁹ Pravdivostní obsah víry v Boha je empirické vědě nepřístupný, přičemž vývoj filosofie se ve světle uvedeného jeví jako proces sahající od raného osamostatnění reflexe až po současnou krizi, jehož posledním stadiem je myšlenkové opuštění Boha, ve kterém však člověk spolu s absolutností jako takovou ničí i absolutnost vlastního ducha.³⁷⁰

Buber se tak zřetelně staví proti Sartrově cestě imanentního ateismu i Heideggerově tendenci nahradit Boha bytím a potvrzuje svou tezi, že základ i předpoklad samého vztahování se a snahy po pochopení pojmu Boha tkví ve víře jakožto vstupu do spojení s Tím, z něhož pochází veškerý smysl, nikoli exaktně stanovitelný, avšak zakusitelný ve vazbě k němu.³⁷¹

4.4.2.2. Buberův postoj k Ježíši Kristu

„Ježíše jsem od mládí vnímal jako svého velkého bratra. To, že ho křesťané považují za Boha a Vykupitele, se mi vždy jevílo jako nejvýše vážná skutečnost, kterou se kvůli němu a kvůli sobě musím pokusit pochopit.“³⁷² Buber je přesvědčen, že Ježíši náleží zcela výjimečné místo v dějinách víry Izraele. Na příkladu Tomášova vyznání „můj Pán a můj Bůh“ (Jan 20,28) v reakci na setkání se vzkříšeným Kristem, konstruuje Buber janovský předpoklad binitárního obrazu nezobrazitelného Boha, „jehož jedna, k člověku přivrácená strana, mu ukazuje lidskou tvář.“³⁷³

³⁶⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. s. 89.

³⁶⁸ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 87.

³⁶⁹ *Ibidem*. s. 24-35.

³⁷⁰ *Ibidem*. s. 151-166.

³⁷¹ *Ibidem*. s. 41.

³⁷² BUBER, Martin. Dvojitá víra. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.). *Teologie 20. století. Antologie*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 464 s. s. 192.

³⁷³ *Ibidem*. s. 193.

Ve snaze o odpovědné vyrovnání se s křesťanskou vírou v Krista odhaluje Buber podstatu kerygmatu v závěrečné formulaci prvního listu Janova: „On je ten pravý Bůh a věčný život“ (1. Jan 5,20).³⁷⁴ Tezi, že Ježíš je Bůh, onen nyní zjevený věčný život, který byl od počátku u Otce (1. Jan 1,2), Buber dešifruje jako jádro i vyústění evangelijní zvěsti. Logos, „stvořitelské slovo, jímž sebezjevující Bůh promlouvá, je on sám“ (Jan 1,1-14). Bůh má tak od nynějška pro křesťana tvář vzkříšeného Ježíše Krista.³⁷⁵

Víra Izraele znamená pro Bubera bezprostřednost vůči nevnímátné, neviditelné bytosti,³⁷⁶ která se skrývá, zároveň je však přítomná zde a nyní vždy jako osoba. Tato výlučná bezprostřednost je prapůvodní realitou životního vztahu.

Buber se zde dostává do určité pojmové antinomie, když tvrdí, že vždy zde přítomný osobní Bůh „na sebe nikdy nebere tvar a podobu," pročež konkrétní sebezjevení Boha v Ježíši Kristu by nutně znamenalo omezení Boha, který „se již nesmí zjevovat tak, jak se zjevovat chce.“³⁷⁷ Bůh je dle Bubera živoucí a člověka aktivně oslovuje, nemůže se však ve smyslovém světě etablovat jako předmět subjektivity.³⁷⁸ Lidská snaha o ochranu Boží suverenity a nedisponovatelnosti, oprávněně spojená s Boží nezobrazitelností, ve smyslu vnější neomezitelnosti určitou jevovou formou, se zde tak sama stává prostředkem tuto suverenitu limitujícím.

Zatímco v pojetí novozákonním je Ježíš jedinou branou (Jan 10,9)³⁷⁹ vedoucí k Otci, do přítomnosti svatého, nezobrazitelného Boha, v porozumění Buberovy filosofie zůstává Ježíš obrazem Nezobrazitelného zakrývajícím. Ačkoli tak pro Bubera představuje křesťanství „živý paradox,“ který přirovnává k fenoménu přimknutí se k synu spolu s odmítnutím otce, prostupující v postoji Ivana Karamazova dílo Dostojevského, uvedené úvahy následně překonává, shledává dosvědčení spásy a smíru, který skrze víru v Krista

³⁷⁴ 1. Jan 5,20: „Víme, že Syn Boží přišel a dal nám schopnost rozeznávat, abychom poznali, kdo je pravý Bůh. A jsme v tom pravém Bohu, protože jsme v jeho Synu Ježíši Kristu. On je ten pravý Bůh a věčný život.“

³⁷⁵ BUBER, Martin. *Dvojí víra*. s. 194.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*. s. 195.

³⁷⁸ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 29.

³⁷⁹ Jan 10,1;9: „Amen, amen, pravím vám: Kdo nevchází do ovčince dveřmi, ale přelézá ohradu, je zloděj a lupič. Já jsem dveře. Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn, bude vcházet i vycházet a nalezne pastvu.“ Jan 14,6: „Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“

přišel k pronárodům a přibližuje se k Ježíši konstatováním, že vztah s ním umožňuje vstup do nové bezprostřednosti lásky vůči milovanému partnerskému Ty.³⁸⁰

4.4.2.3. Smrt a spása

Buber konstatuje, že lidstvo od pádu prvních lidí přebývá v temnotě, je přenecháno smrti. Navzdory přítomné snaze vytěsnit a usmrtit i sám pojem Boha, ten, který je tímto pojmem míněn, žije dál ve světle své věčnosti.³⁸¹ Svět není hrou přírody, nýbrž je božským záměrem, fakt existence člověka má božský smysl.³⁸² Podobně jako Bůh, je i lidská osoba, stvořená k jeho obrazu, absolutně jedinečná, představující v Buberově pojetí ústřední místo boje mezi pohybem světa od Boha a směrem k Bohu.³⁸³ Tázání se po spáse je ve své intenci rovno zkoumání podstaty jako cíle filosofické metody. Působení spásy je cestou vzájemné shody, přičemž vnitřním smyslem náboženství je stát se všednodenním životem skrze upevnění ve své fundamentalitě, na rozdíl od rozplývání vlastní specifikace v univerzalitě.³⁸⁴

Náboženská zkušenost začíná biblicky jmenovanou bází Boží, otřesem dosavadních jistot, způsobeným nepoznatelným bytostným tajemstvím, a lidskou odpovědí ve formě přijetí situace své existenční odkázanosti jako daru a prostoru setkávání s Bohem.³⁸⁵ Bázeň Boží, ztotožněná v Písmu s počátkem moudrosti,³⁸⁶ se tak stává nutným předpokladem lásky k Bohu. Absolutní Boží osobu je možno milovat právě proto, že není jen ideou, zároveň však je „paradoxem všech paradoxů,“ který paradoxně nedovoluje ani výpověď, zda Bůh „je“ osobou. „Znamená to pouze, že Bůh jako osoba miluje a jako osoba chce být milován.“ Stvořiv člověka stal se osobou, aby byla umožněna tato vzájemnost v lásce.³⁸⁷ Bůh živé dějinné výzvy po svých lidských stvořeních vyžaduje, aby „uskutečnila sama sebe, aby se stala lidmi.“ Tentýž Bůh, shrnuje Buber, „ničí všechny, kdo

³⁸⁰ BUBER, Martin. *Dvojí víra*. s. 195-196.

³⁸¹ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 32.

³⁸² BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 112.

³⁸³ BUBER, Martin. *Between Man and Man*. New York: Collier, 1985. 229 s. s. 70.

³⁸⁴ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 42-43.

³⁸⁵ *Ibidem*. s. 46.

³⁸⁶ Příklad 9,10; Ž 111,10; Fp 2,12..

³⁸⁷ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 74-77.

se chtějí utéci do jistoty v domnění, že mají sami při sobě chrám Boží.³⁸⁸ Bůh se nenechá zaklínat, ale ani nepřinucuje. Zároveň však pro něj není nepodstatné, zda se mu člověk odevzdává nebo vzpírá. Tím, že Bůh člověka oslovuje, vznáší zároveň svůj nárok a požadavek.³⁸⁹ Autentický vztah lidské osoby k absolutnu je přitom možný pouze tehdy, „vstupuje-li do něj osoba jako celek a pokud v tomto vztahu trvá.“³⁹⁰ Vztah k Bohu je tak ve své plnosti uskutečněn v činu niterného sebeodevzdání, odpovědi člověka na krajní požadavek Boží,³⁹¹ již Bůh tímto svým nárokem z hloubi nitra člověka zároveň vyzdvihuje.

Buber podtrhuje, že v rámci náboženského vztahu a jeho jazyka lze o Boží osobě hovořit legitimně, aniž by se tím podstata absolutna redukovala na pouhou personalitu. Podstatným zůstává, že Bůh vstupuje do vztahu jako absolutní osoba. „Bůh se stal osobou z lásky k člověku, protože vzhledem k našemu lidskému způsobu bytí může vzájemný vztah mezi námi a jím existovat jen jako vztah osobní, personální.“³⁹²

V návaznosti na Buberovu tezi se nabízí rozvinutí výše uvedeného příměru směrem k radikálnímu komunikativnímu sebezjevení Logu, nejen co do personality transcendentní, ale i osobnostní existence dějinně konkretizované, realizující Boží osobní příklon k člověku v maximu své personální vztažnosti (Syn), za současného zachování všepřesahující absolutnosti (Otec), čímž tak, překonáváje paradigma subjekt-objektového rozdělení, zároveň dochází k potvrzení absolutní dialogické vztažnosti jakožto určujícího ontologického konstitutivu.

Vztah s absolutním Bohem způsobuje změnu struktury života člověka, rodí živoucí *éthos*, pramenící z tohoto absolutního zdroje hodnot. „Nebesa nestanoví zemi nějaký zvláštní řád, nýbrž přidělují jí svůj vlastní. Celek jsoucího je tak svou podstatou jediným společenstvím, ustaveným zákonem spravedlnosti.“ Lidé mají svobodu chtít se z tohoto řádu vymanit, jeho moc však nakonec přesto určuje souvislost všeho dění. Tento vztah není naučitelný, lze jej pouze probudit. Rozměr absolutní spravedlnosti je nerozlučně spjat

³⁸⁸ Ibidem. s. 92.

³⁸⁹ Spojitost uvedeného je zřetelná zvláště v německých pojmech *ansprechen* [oslovit] a *Anspruch* [požadavek, nárok]. Ibidem. s. 95-96.

³⁹⁰ Ibidem. s. 120-121.

³⁹¹ Ibidem. s. 147.

³⁹² Ibidem. s. 121-122.

s charakterem Boha Izraele, který formu této spravedlnosti nejen určuje, ale jako „soudce celé země“ zároveň vyžaduje (požadavek svatosti)³⁹³ a v konečném důsledku vykonává.³⁹⁴

Buber zde vyslovuje biblický předpoklad hříchu a padlé přirozenosti člověka, když konstatuje, že ačkoli je člověk primárně schopen k Bohu vzhlížet, mezi jeho a Boží existenci může vstoupit něco, co tento pohled znemožňuje. Rozhodujícím faktorem znemožňujícím zření Boha je pak sama lidská subjektivita, lidské Já, nacházející se v mrtvém modu Já-Ono vůči veškeré skutečnosti.³⁹⁵

Existence je posláním a úkolem, k němuž je člověk vybaven rozumem, svědomím, touhou a potencialitou zakusit objektivní pravdu, ukrytou v Božím věčném, personálním Ty. Člověku i dějinnému období je přitom možno nacházet se v situaci Božího zatemnění, „temnoty,“ ve smyslu mlčení transcendentna, které se však má stát podnětem nikoli rezignace, nýbrž existenciálního směřování k horizontu sahajícímu až za vlastní smrt, doprovázenému otázkou, jaký podíl na tomto mlčení připadá nám, našemu nenaslouchání a neslyšení.³⁹⁶

4.4.3. Gabriel Marcel (1889-1973)

Osa základních vztahů Já-Ty tvoří ústřední prvek rovněž v díle francouzského spisovatele, dramatika, personalistického filosofa a křesťanského existencialisty Gabriela Marcela,³⁹⁷ jehož myšlenky o lásce, naději, věrnosti, smrti a nesmrtelnosti našly následně ohlas jak v katolické tak evangelické teologii 20. století.³⁹⁸

³⁹³ Lv 19,2: „Bud'te svatí, neboť já jsem svatý.“ Lv 11,44; Mt 5,48; 1 Pt 1,13-16; Žd 12,14; ad. Zj 21,27: „A nevstoupí tam nic nesvatého ani ten, kdo se rouhá a lže, nýbrž jen ti, kdo jsou zapsáni v Beránkově knize života“ 1. Jan, 3,3: „Usilujte být čistí, tak jako on je čistý“.

³⁹⁴ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. s. 123-132.

³⁹⁵ Ibidem. s. 159.

³⁹⁶ Ibidem. s. 82-112.

³⁹⁷ Křesťanem se Marcel stal roku 1929. Vstoupil do katolické církve, konfesní příslušnost však nepovažoval za podstatnou. Klíčovým pro něj byl zážitek, který ve svém deníku líčí jako „zaplavení jasem milosti,“ „opravdové narození,“ okamžik, od kterého již nadále bylo „vše jiné.“ BENDLOVÁ, Peluška. *Gabriel Marcel*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1993. 103 s. s. 21-22.

³⁹⁸ EHLEN, Peter, HAEFFNER, Gerd, RICKEN, Frido. *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. 3. überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 s. s. 72.

Ačkoli subjekt, lidská individualita a existence jako taková stojí v centru Marcelova zájmu, ovlivněného Henri Bergsonem a Karlem Jaspersem, sám sebe označoval spíše za křesťanského novosokratika či filosofa dialogu, svůj přístup pak jako filosofií existence či konkrétní filosofií. Pojem existencialismu vnímal ve světle Sartrovy interpretace, řadící existenci před esenci, jako ateisticky laděný. Marcelových filosofických debatních setkání se účastnili mezi jinými rovněž Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur či Jean-Paul Sartre, jehož filosofické závěry Marcel, obdobně jako Buber, následně odmítá. Svoboda není autonomní, nýbrž bytostně propojena s láskou, nadějí a věrností stvořitelskému řádu, jejímž cílem je vztah s Bohem, absolutním Ty. Překonání sebeodcizení člověka je uskutečnitelné v transcendenci modu vlastnění k dialogickému bytí skrze lásku.³⁹⁹

Modus vlastnění souvisí s lidskou tělesností. Vlastněné člověk vnímá jako určitou sobě danou disponovatelnou předmětnost. Stejný předmětný postoj může člověk zaujmout rovněž k vlastnímu tělu, které ovšem, jak zdůrazňuje Marcel, člověku ve skutečnosti nepatří, nevlastní ho, nýbrž tvoří nedisponovatelný celek jeho živého vtěleného bytí.⁴⁰⁰ Plnost vlastního Já jakožto osoby lze objevit v sebedarujícím a zároveň přijímajícím setkání Já s Ty,⁴⁰¹ v intersubjektivitě jako otevřenosti druhému v lásce, jejímž opakem je uzavřenost sebelásky.⁴⁰² Podstatu otevřenosti i vzájemného náležení si, touhy náležet si navzájem, tvoří vedle lásky současně dimenze svobody a úcty,⁴⁰³ vrcholící ve vzájemné transcendenci lásky, prostupující vztahy mezilidské i samotný vztah mezi člověkem a Bohem v Kristu.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Rozpracováno zejména v Marcelově díle *Être et avoir* [Být a mít] z roku 1935. MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 285 s. s. 62.

⁴⁰⁰ MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1998. 138 s. s. 94. MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. s. 35.

⁴⁰¹ MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. s. 122-123.

⁴⁰² RICOEUR, Paul, MARCEL, Gabriel. *Rozhovory*. 1. vyd. Brno: Vetus Via, 1999. 92 s. s. 72.

⁴⁰³ MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. s. 72-77.

⁴⁰⁴ Ibidem. s. 135-138.

4.4.3.1. Smrt a naděje

Na rozdíl od Bubera se Marcel věnuje tematice smrti, respektive nesmrtelnosti intenzivněji, přičemž jeho zájem o sebepřesahující niternost se odráží již v tématu jeho disertační práce *O filosofických základech mysticismu*.⁴⁰⁵

Smrt pro Gabriela Marcela nepředstavuje konečnou realitu, zánik člověka jako bytosti, nýbrž vyvrcholení ve věčnosti, vstup do plnosti života, odrážející dosavadní identitu člověka ve vztahu k sobě i k druhým. Přechod do této věčné formy existence přirovnává Marcel, ve shodě se středověkým peregrinatio, k přechodu, návratu z exilu do vlasti.⁴⁰⁶

Modus existence jako pouhé starosti o vlastní bytí,⁴⁰⁷ postrádající disponibilitu – otevřenost naději a tvořivosti, zaměřenou na dílo a službu, je podle Marcela smrtí uprostřed života.⁴⁰⁸ Smrt je v Marcelově díle chápána jako mlčení, opak sdílené komunikující spolupřítomnosti, jejíž tíha a podstata spočívá nikoli v nicotě, kterou by bylo jednoznačně možno označit za neexistenci či upadnutí do nebytí, ale v přerušení vztahů.⁴⁰⁹

Vědomí, že smrtí život nekončí, je stěžejní pro vstup člověka do otevřené autenticity bytí.⁴¹⁰ Popření posmrtné existence vede naopak ke ztrátě smyslu, schopnosti naplnit život pozitivní hodnotou, vnímat jedinečnost existence své i druhých. Tomu, kdo svým životem touží náležet Bohu, rozpoznánému jako původce veškerého života, je však smrt nikoli zoufalstvím, nýbrž nadějí na hlubší sepětí s bytím samým,⁴¹¹ nadějí ve víře, že podstata sdílené sounáležitosti Boží lásky vůči člověku je skryta ve slově: „Ty nezemřeš.“⁴¹² Nosný princip lásky transcendingící okamžik fyzické smrti nazývá Marcel

⁴⁰⁵ BENDLOVÁ, Peluška. *Gabriel Marcel*. s. 15.

⁴⁰⁶ BENDLOVÁ, Peluška. In MARCEL, Gabriel. *Rilke svědek spirituálního života*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 2013. 66 s. s. 9.

⁴⁰⁷ Srov. Heideggerův pojem Sorge.

⁴⁰⁸ MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. s. 87-91.

⁴⁰⁹ MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad. 1971. 140 s. s. 134-135.

⁴¹⁰ MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. s. 24-28.

⁴¹¹ MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. s. 120-127.

⁴¹² „Někoho milovat, znamená říci mu: Ty nezemřeš.“ Věta, kterou si Gabriel Marcel zapsal do svého deníku po smrti své manželky, vyjadřuje niternou intenci jeho víry i jeho životní filosofie naděje, upřené svým pohledem k nekonečnu. *Unscheinbarkeit*. Seminar für Philosophische

tvořivou věrností, přítomností překonávající čas, nalézající své naplnění ve víře v Boha, jenž sám je ručitelem absolutní věrnosti.⁴¹³

Počátek i konec lidské osoby tak spočívá v nadpersonální Boží skutečnosti, která osobu samu přesahuje. Marcel v této souvislosti neváhá označit existenciální či nietzscheovský nihilismus, podobně jako dobovou hrůzu rasové teorie, za jednoznačný krok zpět a zdůrazňuje nepromlčitelnou hodnotu pravdy a spravedlnosti, která musí zůstat stěžejním, nepomíjejícím obsahem křesťanské filosofie i teologie.⁴¹⁴

4.5. Shrnutí

Byla to právě antická filosofie, která v období renesance spoluutvářela myšlenkový obzor doby, přičemž tematika života a smrti jakožto základní lidské zkušenosti je filosofického tázání, tuto zkušenost reflektujícího, nedílnou součástí. Tím spíše, že fakticita smrti náleží k onomu rozhraní, oddělujícímu člověka od čehosi jiného, jeho samého přesahujícího.

Platónův koncept přípravy na smrt, vycházející na rozdíl od Aristotela či epikurejců z pojetí nesmrtelné duše, připravované skrze filosofii na své definitivní očištění a osvobození z „hrobu těla“ do říše věčného dobra; v případě lidí zlých pak odsouzené do utrpení v Tartaru, potažmo k trestu převtělení, nachází svou oporu v poukazu na propojenost duše se samou neměnnou ideou života, vylučující současně její propojení s ideou smrti.

Interpretace smrti a s ní spojeného strachu jako východiska pro tázání se po smyslu života se stala rozhodným tématem řecké filosofie, ústícím do teze, že úsilí o moudrost je možné pouze za předpokladu zohlednění skutečnosti, že lidský život spěje ke smrti jako svému, byť prozatímnímu cíli. Jen ten, kdo si je uvedeného vědom, je, řečeno společně se Senecou, schopen vzácný čas pozemského života smysluplně využít.

Grundfragen der Theologie. Universität Münster. [online]. Dostupné z: <<http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/predigten/unscheinbarkeitosta.html>> [cit. 1.9.2016].

⁴¹³ MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. s. 180-211.

⁴¹⁴ MARCEL, Gabriel. *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf: Bastion-Verlag, 1949. 368 s. s. 24-27.

Husserl zdůrazňuje, že pro pochopení světa, potažmo sebe sama, je namísto objektivní popisné vědy nutné porozumět způsobu, jakým se člověk se světem, fenomény, (metodicky vzato tedy rovněž s Bohem), setkává a apeluje na nahlédnutí čisté původní zkušenosti, objektivního pramene smyslu, zakládajícího lidskou odpovědnost. Upřesnění tohoto základního porozumění se následně děje skrze mezilidské vztahy a dialog. Právě poznávání fenoménů je skrze akt *epoché*, zaujetí distance ke světu i sobě samému, možno pouze vědomí transcendentálnímu, které díky své bytostné vztažnosti, souvztažnosti s jevy o sobě, může tyto bezprostředně nazírat a reflektovat, vstupovat tak na ono Platónem definované rozhraní *chórismos*, nekonečný horizont a hraniční zkušenost veškeré skutečnosti.

Dle Heideggera tkví smysl bytí člověka ve světě ve způsobu jeho existence, v cíli, ke kterému směřuje. Existenciál spolupobývání se světem určuje zároveň způsob poznávání, odehrávající se nikoli v intenci subjekt-objekt, nýbrž ve vztahu. Lidské transcendentní Dasein je schopno vztahovat se k bytí, které je přesahuje. Navzdory vrženosti do životní situace člověk za své bytí zodpovídá; svou zodpovědnost přitom může buď odmítnout, nebo autenticky převzít a vstupováním do otevírajících se možností své bytí stále nově realizovat.

Bytí člověka je vždy bytím ke smrti, faktickým umíráním, přičemž pouze autentické bytí si je této skutečnosti plně vědomo, nezakrývá ji, ani svou úzkost ze smrti nepotlačuje neautentickým lhostejným klidem. Autentické bytí ke smrti umožňuje člověku vědomě zvážit všechny nabízející se životní možnosti a žít tak celistvě se současným ohledem na spolubytí druhých. V uvedeném je implicitně obsaženo Heideggerovo *ars moriendi*.

Smrt jako taková je pro Heideggera ohrožujícím, úzkost budícím koncem všech vztažností, bezvýhodným ukončením existence, obrátivší se z bytí v nic. Vědomí této nutné úzkosti však člověka zároveň vede k seburčující „svobodě ke smrti.“

Podstata lidského bytí jako odsouzenosti ke svobodě volby spočívá dle Sartra v jeho stále aktuální nicotnosti, nabývající svého uskutečnění a formy ve sledu voleb budoucích, určujících vždy nově způsob existence člověka. Za svého života je člověk vystaven neustálé proměně, stále znovu volí, kým se stane. Smrtí tuto svobodu volby ztrácí, mění se v uzavřený osud, podléhající vnějšímu hodnocení. Vědomí nevlastnosti zrození i smrti v sobě nese odcizenost a úzkost bytí, toužícího implicitně po definitivní svobodě volby.

V polemice k Heideggerovi či Sartrovi zdůrazňuje Buber tezi, že je to právě víra, která je vstupem do celé skutečnosti, odehrávajícím se nikoli jednostranně, nýbrž ve vzájemném střetu obou subjektů, v živoucí zkušenosti setkání s oním nejpůvodnějším Ty. Dimenze svobodného rozhodnutí a vstupu do pronikajícího vztahu lásky se uskutečňuje jako odpověď na uvědomění si Božího oslovení skrze přítomnou nedisponovatelnou skutečnost a absolutní závaznost.

Setkání ve svobodném vzájemném přijetí dvou subjektů, jakožto jedné ze dvou možných forem existenciální vztaznosti Já-Ty a Já-Ono, v sobě současně implikuje potencialitu vztahu s věčným Ty Božím, skrze něž výlučně je možno lidské osobní existenci dojít svého naplnění.

Bůh sám přesahuje kategorie prostoru a myšlení, i když i ony jsou mu vlastní. Pouhým rozumem tak nelze tajemství jeho absolutnosti odhalit. Je třeba snést skutečnost jeho transcendence, zakusitelné celosti lidské existence, do níž je možno vstoupit jedině skrze vztah k němu. V otázce nahlédnutí pojmu Boha tak víra nutně předchází filosofii, jež sama toto nazírání neumožňuje. Ač sám věren židovské víře, konstatuje Buber, že jádrem křesťanského kerygmatu je odhalení Ježíše Krista jako pravého Boha a věčného života, viditelné tváře a slova, jímž Bůh promlouvá k člověku.

Tázání se po spáse, horizontu sahajícím za fyzickou smrt, shledává Buber rovné zkoumání podstaty jako vlastního cíle filosofické metody, přičemž za klíčové v otázce osobní spásy vnímá vděčnost za dar života, přitakání situaci odkázanosti a trvalé podvolení se Božím absolutnímu oslovení, nároku a požadavku skrze čin niterného, autentického sebeodevzdání Bohu, čímž se vztah s ním uskutečňuje ve své plnosti. Bůh jakožto svatý soudce svou absolutní spravedlnost nejen požaduje, ale v konečném důsledku rovněž vykonává. Člověk nacházející se v mrtvém modu existence Já-Ono má na základě vlastní existenciální reflexe a potenciality možnost přiklonit se k Božím řádu.

Rovněž v díle Gabriela Marcela je stvořitelství řád určujícím horizontem lidské svobody, jejímž cílem je vztah s Bohem, jakožto absolutním Ty. Překonání sebeodcizení a vstup do plnosti vlastního bytí je člověku možno v překročení předmětného modu posesivního vlastnění k modu dialogického bytí skrze oblativní lásku v sebedarujícím a zároveň přijímajícím intersubjektivním vztahu Já-Ty. Cílem lidského života je vstup do vztahu svobodné vzájemnosti v lásce skrze Krista.

Fyzická smrt není koncem, nýbrž vstupem člověka do věčné formy existence, odrážející jeho dosavadní identitu. Formu existence jako pouhé starosti o sebe sama označuje Marcel za smrt uprostřed života. Podstata smrti pak nespočívá v nicotě,

neexistenci, nebytí, nýbrž v mlčenlivém přerušení vztahů, jako opaku živé, sdílené komunikující přítomnosti. Vědomí posmrtné existence je stěžejní pro nalezení smyslu a životní autenticitu člověka, rozpoznanou v touze náležet svým životem Bohu jakožto původci veškerého života a ručiteli absolutní věrnosti.

Následující oddíl reflektuje v návaznosti na filosofické akcenty stanoviska systematicko-teologická, se zřetelem k jejich personalisticky orientovaným aspektům.

5. Teologický personalismus – systematicko-teologická recepcie

Téma smrti a života, hříchu a spásy – eschatologické naděje záchrany, je ústředním momentem a jádrem křesťanské zvěsti, pročež také předmětem kontinuální teologické reflexe. Jak konstatuje Kolář, ve 20. století došlo v evangelické teologii k expandující eschatologizaci, ve smyslu znovuoživení eschatologické dimenze veškerých teologických výpovědí, jak dokládá okřídlený výrok K. Bartha, že křesťanství, jež není cele, beze zbytku eschatologií, nemá s Kristem vůbec nic společného.⁴¹⁵ Speciálním eschatologickým otázkám bylo však zároveň věnováno relativně málo pozornosti. Několika vydání se v této souvislosti dočkalo učebnicové dílo P. Althause *Die letzten Dinge*⁴¹⁶ z roku 1933, či Brunnerův spis *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*⁴¹⁷ z roku 1953.⁴¹⁸

Jak shrnuje Schunack, v klasické teologické perspektivě explikující biblické zjevení zůstává smrt „definicí člověka v hříchu.“⁴¹⁹ Nevyhnutelná nutnost fyzického umírání a konce života přitom jako „smrt“ zpečetuje a odhaluje jakékoli, byť zdánlivě dobré lidské konání a činění, odehrávající se mimo horizont poddanosti Bohu. Život hříšníka, věřící, že může sám sebou disponovat, tak ústí do prázdna a vlastní bezmoci, doplňuje Greshake.⁴²⁰ Právě závislost na Bohu za současné distance vůči němu i svému vlastnímu bytí, na jehož fakticitě člověk sám nemá podíl, je dle Tillicha ústřední

⁴¹⁵ BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. 2. Fassung. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1954. 528 s. s. 298.

⁴¹⁶ ALTHAUS, Paul. *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1933. 353 s.

⁴¹⁷ BRUNNER, Emil. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich: Zwingli, 1953. 240 s.

⁴¹⁸ KOLÁŘ, Ondřej. *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova. Evangelická teologická fakulta, 2006. Vedoucí disertační práce doc. ThDr. Jan Štefan. 246 s. s. 5.

⁴¹⁹ SCHUNACK, Gerd. *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 7. Tübingen: J.C.B. Mohr. Paul Siebeck, 1967. 318 s. s. 175.

⁴²⁰ GRESHAKE, Gisbert. „Sterben“ in theologischer Perspektive. In HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* s. 92-93.

existenciální situaci člověka ve světě.⁴²¹ Pocházení od Boha a současná odlišenost vůči němu jsou existenciály lidského bytí.⁴²² Ježíšovo zvěstování Boží vlády a nároku je tak voláním a výzvou života všem, kteří dosud setrvávají v opozici, neboť, jak uvádí dále Greshake, „jen ten, kdo odevzdá život službě Bohu a bratřím, získá pravý život nyní i v budoucnu.“⁴²³

Teologický směr označovaný jako personalismus či dialogický personalismus, objevující se bezprostředně po první světové válce,⁴²⁴ vychází z filosofie dialogu a židovsko-křesťanského pojetí člověka, přičemž zdůrazňuje význam a jedinečnost osoby jako nositelky vztahů, hodnot a naopak kriticky se vymezuje jak vůči individualismu, který význam vztahů podceňuje, tak vůči kolektivismu, který osobu jako takovou přehlíží.^{425 426}

5.1. Karl Rahner (1904–1984)

Ačkoli Karl Rahner, německý katolický kněz, jezuita, jeden z nejvýznamnějších teologů 20. století, běžně mezi zástupce teologického personalismu zařazován není, v jeho myšlenkového přístupu a díle, vycházejícím jak z prostředí ignaciánské spirituality, tak především z odkazu moderní německé filosofie, reprezentované dílem M. Heideggera, personalistické akcenty rezonují a důraz na osobní responsorickou subjektivitu člověka zaujímá ústřední roli. Filosoficko-teologická explikace porozumění smrti a konečnosti člověka v perspektivě eschatologické skutečnosti je nedílnou součástí Rahnerovy teologické antropologie.

Vliv Heideggera na dílo Karla Rahnera je, vedle jeho filosofických studií ve Freiburgu v letech 1934 a 1935, zřejmý rovněž z jeho vlastních slov: „Martin Heidegger

⁴²¹ TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie. Výbor ze studií, esejů a kázání.* s. 27.

⁴²² RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství.* s. 179-188.

⁴²³ GRESHAKE, Gisbert. „Sterben“ in theologischer Perspektive. s. 93.

⁴²⁴ LANGEMEYER, Bernhard. *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie.* Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1963. 281 s. s. 9.

⁴²⁵ *Všeobecná encyklopedie Diderot.* Svazek 6. Praha: Diderot, 1999. s. 101.

⁴²⁶ Integrující explikaci individualismu a kolektivismu ve smyslu lidské individuality a sociality podává MÁNEK, Jindřich. *Ze smrti do života.* s. 23-28.

byl jediný učitel, před kterým jsem cítil respekt žáka k velkému mistru.“⁴²⁷ Na osobní rovině však forma vztahu Rahnera k Heideggerovi, zůstává, dle Lehmana, nejednoznačnou.⁴²⁸

V souvislosti s teologickou reflexí eschatologické naděje pokládá Karl Rahner za klíčový vztah Bible, teologie a víry. Víra znamenající Ano celého člověka Božímu poselství zjevenému v Písmu se snoubí s teologií ve smyslu reflexivního porozumění obsahům víry. Porozumění Slovu je však zároveň předpokladem jeho přijetí skrze víru. Teologie tak na takzvaném prvním stupni reflexe víru samotnou předchází, aby se jí následně snažila metodicky odpovědně vyložit.⁴²⁹

Na nutnost zakotvení a ověření teoretické, z metafyzických teorémů těžící teologie v Písmu, apeluje Rahner ve svém díle věnovaném teologii smrti z roku 1958.⁴³⁰ V předmluvě ke svému pojednání definuje, že smrt jako taková patří k tomu nejvíce otřesnému ve stávající lidské situaci, biblicky charakterizované jako pobyt v temnotě a stínu smrti (Lk 1,79), kterou však není nutno pouze pasivně strpět, nýbrž lze jí společně s Kristem čelit a ve smyslu šesté kapitoly epištoly Římanům i aktivně porozumět.⁴³¹

5.1.1. Transcendentální teologie

Ačkoli byl Karl Rahner již za svého života uznávaným teologem, vlivným poradcem Druhého vatikánského koncilu, jehož souborné dílo čítá nad 4000 publikací, zůstal až do své smrti velmi skromným člověkem, a to i ve vztahu k hodnocení vlastního filosoficko-teologického díla, jak je patrné i z jeho poslední veřejné přednášky, proslovené na arcibiskupské akademii ve Freiburgu roku 1984, ve které shrnuje své základní životní

⁴²⁷ IMHOF, Paul, BIALLOWONS, Hubert. (Hg.). *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. 2. München: Kösel 1983. 319 s. s. 152.

⁴²⁸ LEHMANN, Karl. Theologische Portraits: Karl Rahner. In VORGRIMLER, Herbert, VAN DER GUCHT, Robert (Hg.). *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*. Band 3. Freiburg: Herder, 1970. 561 s. s. 134-181. s. 161.

⁴²⁹ RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes: Mit einem Exkurs über das Martyrium*. 5. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Druck, 1965. 106 s. s. 9-11.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes*. s. 11-12.

postoje a zkušenosti.⁴³² Za jeden z těchto ústředních momentů přitom podle svých slov jmenuje vyznání té „nejnepravděpodobnější pravdy,“ že v Ježíši Kristu se uskutečňuje reálné sebesdělení a příklonění Boha ke svému stvoření ve slávě, svatosti, svobodě a lásce, čímž je zároveň definován vlastní a jediný střed křesťanství.⁴³³

Ve své transcendentální teologii navazuje Rahner na Heideggerovu fenomenologickou strukturu vytvářející celek lidského Dasein, tvořený sítí vztahů – soustavou *existenciálů*. Člověk jako *bytost transcendence*, je svými jednotlivými existenciály odkazován jak na tento svůj vlastní rozměr transcendence, tak na její horizont, člověka samého přesahující, ztotožněný s Bohem – *horizontem transcendence*, jejím základem i cílem směřování. Zatímco Heidegger spatřuje podstatu vědomí vlastní existence v uvědomění si smrti jako definitivní konečnosti,⁴³⁴ vnímá Rahner smrt v perspektivě naděje. Zpřístupnit novým způsobem tuto naději skrytou v absolutním Božím tajemství modernímu člověku bylo Rahnerovým celoživotním zájmem a úsilím.

5.1.2. Antropologická síť existenciálů

Vedle existenciálů jakými jsou například stvořenost, odlišenost od Boha, subjektivost, odkázanost, či odpovědná svoboda⁴³⁵ jmenuje Rahner i určující prvek situace člověka jako bytosti radikálně ohrožené vinou, ve smyslu uzavřenosti vůči nabídce absolutního Božího sebesdělení.

Svobodná interakce člověka s okolím za výchozí situace viny se liší od reality, která touto vinou spoluurčena není. V tomto smyslu je, dle Rahnera, možné a nutné říci, že existenciály dějin lidstva jako námaha, nevědomost, nemoc, utrpení i sama smrt jsou ve své podstatě následky stavu dědičného hříchu, ačkoli si nemůžeme učinit přesnou představu o podobě existenciálů v prostoru vinou nezatíženém. Navzdory uvedenému se

⁴³² RAHNER, Karl. *Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Videozáznam přednášky. Katolická arcibiskupská akademie Freiburg, 1984. [online]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=Vthweqb97I4>>. [cit. 18. 10. 2016].

⁴³³ KÜGLER, Georg. Karl Rahner – současník, teolog, prorok. Přel. Miloš Voplakal. In *Teologické texty*. č. 2004/2. [online]. Dostupné z: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Karl-Rahner-soucasnik-teolog-prorok.html>>. [cit. 18. 10. 2016].

⁴³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. s. 266-296.

⁴³⁵ RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*. s. 65-132.

Rahner současně staví, podobně jako Novotný či von Rad proti myšlence původně stvořené nesmrtelnosti celku člověka, když uvádí, že člověk by i v prostoru bez této viny „samozřejmě vedl svůj život prostřednictvím svobody k něčemu konečnému a definitivnímu a v tomto smyslu by „zemřel.““ Zároveň dodává, že způsob takovéto viny prosté existence, směřující skrze svou konečnost k naplnění, si z naší současné pozice není možno představit. Výpovědi Písma v tomto směru vnímá jako asymptotické, přičemž však zdůrazňuje, že možnost struktury existence bez viny je nutno postulovat, nechceme-li svou situaci spoluurčenou subjektivním i objektivním hříchem explicitně svalovat na Boha samého.^{436 437}

Duchovně nesmrtelná podstata člověka je potenciálem věčnosti, založeným ve svobodě mravního činu rozhodnutí.⁴³⁸ Boží milost v nabídce záchrany z radikální zhouby je uskutečnitelná pouze na základě svobodného rozhodnutí, *absolutního Ano* vůči Bohu, jmenovanému horizontu vlastní transcendence. Niterně vyřčené *absolutní Ne* v podobě odmítnutí či nezájmu zůstává možností volby člověka.⁴³⁹ Dějinným vrcholem, dotýkajícím se struktury lidského bytí, je pak *existenciál nadpřirozený* – událost Božího sebesdílení v Ježíši Kristu. Bůh s člověkem sdílí sám sebe a utváří tak jeho nejvnitřnější konstitutiv jako Duch Svatý.⁴⁴⁰

Božím cílem v člověku je jeho dovršení ve věčnosti, podíl na Boží *unio hypostatica* v bezprostředním nazírání Boha (*visio beatifica*), jako jedinečném dovršení lidských možností.⁴⁴¹ Celek této Boží nabídky radikální spásy nazývá Ježíš královstvím Božím, přičemž rozhodnutí posledního soudu činí, exegeticky nesporně, závislým na rozhodnutí vůči své osobě.⁴⁴²

⁴³⁶ Ibidem. s. 179.

⁴³⁷ Vzorem zde zůstává Kristus.

⁴³⁸ RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 376-377.

⁴³⁹ Ibidem. s. 156-157.

⁴⁴⁰ Ibidem. s. 177-189.

⁴⁴¹ Ibidem. s. 292.

⁴⁴² Ibidem. s. 350-351.

5.1.3. Eschatologie

V kontextu eschatologické nauky o posledních věcech zdůrazňuje Rahner skutečnost člověka jako *bytosti otevřené absolutní budoucnosti*. Nejedná se zde přitom, jak uvádí rovněž výše Cullmann,⁴⁴³ o nesmrtelnost duše, ale o potenciální záchranu celého člověka ve smyslu integrální jednoty stvořeného svobodného ducha v těle, obdařeného sebedílením Božím v milosti.⁴⁴⁴

Lidská skutečnost smrti nezaniká, ale mění se v jiný způsob existence, aniž by se přitom jednalo o lineární pokračování empirické časnosti. Každý člověk je tak člověkem věčnosti; předstupuje před Boží přítomnost buď v rozhodnutí se pro něj v lásce, tj. do jeho bezprostřední blízkosti, nebo v definitivním uzavření se před ním, ústícím do palčivé temnoty věčného stavu bez Boha. Věčnost tak vzniká v čase, je uzrálým plodem času, osvobozenou definitivní a dokonanou platností obsahu časné existence člověka, který tak svou věčnost již za tohoto života aktivně určuje.⁴⁴⁵

Rahner přijímá Heideggerovu ústřední charakteristiku lidského Dasein jako bytí k smrti, této smrti však, stejně jako s ní ruku v ruce prosvětlujícímu životu, rozumí z pozice tajemství Kristova.⁴⁴⁶

5.1.4. Koncept zatracení

Ignaciánské meditační exercicie, vycházející z osobní spirituální praxe Ignáce z Loyoly, staví na niterném prožití vlastní hříchem definované existence v kontrastu k radostné milosti zaslíbené Boží spásy, vedoucí k radikálnímu životnímu rozhodnutí pro Krista.⁴⁴⁷ Meditaci pekelného zatracení ve všech jeho smyslových utrpeních^{448 449} střídá finální vděčnost za Ježíšovu blízkost, záchranu a přátelství.⁴⁵⁰

⁴⁴³ CULLMANN, Oscar. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments. In GODEHARD, Brüntrup, et al. *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010. s. 13-18.

⁴⁴⁴ RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 569-570.

⁴⁴⁵ Ibidem. s. 575-580.

⁴⁴⁶ RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes*. s. 71.

⁴⁴⁷ Blíže viz oddíl 2.7. Ignaciánská spiritualita.

Na veřejnost postupně pronikající zpochybňování pekla ve středověkém pojetí Honoriově či pozdějším Ignácově nebylo spojeno ani tak s rozvojem přírodních věd, jako spíše s humanistickými impulsy vycházejícími z renesance. Mezi jinými to byl právě Erasmus Rotterdamský, který ve svém raném spisu *Enchiridion militis Christiani*⁴⁵¹ poukazoval již roku 1504 na možný alegorický způsob biblického líčení pekla a jeho psychologický aspekt vzrůstajícího strachu a výčitek, nutně provázejících vědomé setrávání v hříchu. V atmosféře následných inkvizičních procesů se ovšem přiklonil k tradičnímu obrazu věčného ohně. Uvolnění diskuse umožnilo prakticky až v Anglii vznikající evropské osvícenství 18. století,⁴⁵² vyznačující se vedle rozvoje občanských práv rovněž odklonem od tradiční zbožnosti, určené vírou v absolutního Boha.

Vyrovnaní se s ignaciánským zpřítomněním biblického pekla představuje výzvu rovněž pro samotné jezuity konce 20. a začátku 21. století. Německý jezuita Peter Knauer v této souvislosti upřesňuje, že pod pojmem pekla je nutno rozumět, že mimo vykoupení, které je třeba zvěstovat všem lidem, nemůže být na věčnosti žádného společenství s Bohem. Nepřijetím záchranu se tak člověk stává od Boha navždy odloučeným.⁴⁵³

Komentář Karla Rahnera přesazuje Ignácovu smyslovou zkušenost pekla do výchozí zkušenosti existenciálního osamění a brání se příliš zjednodušenému pochopení popisovaných muk. „Nejedná se zde o to, předestřít fantazijní tablo pekla v barokním stylu, které takto ve skutečnosti neexistuje a nemůže být proto také bráno vážně. Jestliže však v řádu stvoření existuje možnost věčného zatracení jednotlivých tvorů, musí být určitá aplikace smyslů učiněna.“⁴⁵⁴ Tato aplikace snad u Ignáce působí poněkud zjednodušujícím dojmem, ne však proto, že by Ignác myslel ploše, ale proto, že nebyl mužem, kterému by bylo vlastní vyslovovat se v členitých psychologických popisech, domnívá se Rahner. Sám

⁴⁴⁸ Shodně viz *Elucidarium Honoria Augustodunensia*. HAAS, Alois, M. Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters. In JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. s. 69.

⁴⁴⁹ VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1978. 333 s. s. 43-45.

⁴⁵⁰ *Ibidem*. s. 54.

⁴⁵¹ [Rukověť křesťanského rytíře]

⁴⁵² VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. s. 233.

⁴⁵³ VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. s. 43.

⁴⁵⁴ RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München: Kösel, 1965. 302 s. s. 94-99.

pak následně přistupuje k smyslovému vnímání muk nikoli vnějšně, nýbrž prvotně z nitra člověka, prožívajícího krajní hořkost neúprosného osamění, plné odkázanosti na sebe sama, bez pomoci, bez vyhlídky dobrotivé spravedlnosti Boží, jehož existence, duchovní i smyslové vjemy, jsou nyní naplněny čirou zkušeností temnoty a tísnivé prázdnoty. Tento opuštěný, který je ponechán sám sobě, protože nic jiného než sám sebe nechtěl, je v kobce tohoto svého v sobě uvězněného bytí odsouzen k vedení věčného monologu, mrtvého rozhovoru, neboť každá řeč žije pouze v milujícím vystoupení ze sebe sama a bytí směrem k druhému,⁴⁵⁵ ve spolubytí s ním.⁴⁵⁶ Láskyplné volání Boží je zde, avšak ne již pro tohoto v sobě zatraceného, jehož zcela a konečně uzavřené srdce Boží zásah navždy vyloučilo.⁴⁵⁷

Vorgrimler⁴⁵⁸ poznamenává, že Rahnerův přístup k tematice pekla se přesouvá od *poenae sensus*⁴⁵⁹ k *poena damni*,⁴⁶⁰ jež tradice ztotožňuje se ztrátou vztahu s Bohem.⁴⁶¹ Rahner zdůrazňuje, že peklo není pouze něčím v tomto světě, ale že uvedená absolutní ztracenost je skutečnou existenciální možností každého člověka, která se skrze čin jeho svobody může stát jeho Dasein. Peklo tak není člověku uloženo Bohem zvnějšku, nýbrž lidský hřích sám svou podstatou již je tímto osaměním, temnotou, tímto spalujícím, dusivým a mrtvým. To, co je nazýváno peklem, je tak již pouhým posledním, konečně platným vyvrhnutím stávajícího svobodného činu, důsledkem lidské situace odmítající Boží milost, možností krystalizující z lidského srdce, se kterou musí počítat každý člověk.⁴⁶²

⁴⁵⁵ „Außer-sich-Sein zum andern“

⁴⁵⁶ „Mit-Sein“

⁴⁵⁷ RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 94-99.

⁴⁵⁸ Rahnerův žák, německý katolický teolog a profesor dogmatiky Herbert Vorgrimler (1929-2014) se vedle rozvoje odkazu K. Rahnera a zaměření na křesťanský interdisciplinární dialog (mezinárodní časopis *Internationale Dialog Zeitschrift*) věnoval ve svém díle rovněž teologii smrti. Viz VORGRIMLER, Herbert. *Der Tod im Denken und Leben des Christen*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1980.

⁴⁵⁹ [smyslová muka]

⁴⁶⁰ [utrpení ztráty]; *damnum* [ztráta, narušení, omezení]. Srov. německé *die Verdammnis* [zatracení, zavržení].

⁴⁶¹ VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. s. 228.

⁴⁶² RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. s. 97.

5.1.5. Trojdimenzionální model biblické koncepce smrti

Jak definuje Rahner, ze systematického hlediska se v Písmu o smrti hovoří ve třech základních dimenzích: a) o smrti, která se týká každého; b) o smrti hříšníka, která je výrazem a naplněným důsledkem hříšné ztracenosti člověka; a c) naopak o umírání a spolu-smrti věřícího s Kristem, kdy smrt tento svůj charakter mzdy za hřích pozbývá a stává se ve své konečnosti vrcholem přivlastnění si spásy, založené ve vlastní smrti Kristově. Skutečnost obsahu smrti je tak určena rozdílným způsobem úměrně rozdílnosti možného vztahu konkrétního (umírajícího) člověka k Bohu.⁴⁶³

Závažnost existenciálního rozhodnutí ilustruje Rahner na příběhu zločinců ukřižovaných na Golgotě po Ježíšově pravici a levici v líčení evangelisty Lukáše (Lk 23, 39nn). Zatímco jeden ze zločinců se Ježíšovi společně se zástupem i kněžími posmíval a rouhal, druhý se usvědčen v srdci obrátil a prosil Ježíše o smilování. Zatímco prvnímu ze zločinců je odpovědí ticho, upomínající, že smrt může být rovněž počátkem vstupu do smrti věčné – temnoty a smrtelného nic Božího mlčení, druhému jsou adresována známá Ježíšova slova, zaslibující i člověku současnosti: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji“ (Lk 23,43). Sdělení pravdy, kterou si je víra o smrti jista, uzavírá Rahner.⁴⁶⁴

Z existencialismu vycházející radikální reflexe transcendentního Božího zjevení apeluje skrze Rahnerovo dílo i skrze poselství Písma na člověka v hlubinném centru jeho bytí a vede ho k zaujetí stanoviska vůči absolutnímu horizontu vlastní transcendence, s vědomím smrti jakožto vstupu do *definitivního uskutečnění absolutní svobody* a volby člověka, realizované ve smyslu eschatologické předjímky již v současném, aktuálním životě individua.

Jak shrnuje Říha, „lidsky přijatá smrt je podle Rahnera posledním rozhodnutím před Bohem, kdy už se nemůžeme opírat o nic vnitrosvětského.“ Na fyzickou smrt je nicméně možno se připravit a anticipovat tento rozhodující akt již během přítomného času života. Určitou obdobou smrti je, dle Rahnera, právě akt víry, který znamená „odevzdání vlastního života do života Boha, smrt.“ Podobně má i vydaná láska, jež je odumřením sobě a životem pro druhého, strukturu smrti a zmrtvýchvstání, dodává Říha.⁴⁶⁵

⁴⁶³ RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes*. s. 13-14.

⁴⁶⁴ Ibidem. s. 72.

⁴⁶⁵ ŘÍHA, Karel. Předmluva k druhému českému vydání. In RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry*. s. 19.

5.2. Emil Brunner (1889 – 1966)

Švýcarský reformovaný teolog Emil Brunner, vedle Karla Bartha, s nímž ho pojila celoživotní kolegiální rivalita, jeden z vůdčích představitelů dialektické teologie, hájí ve svém díle stanovisko přirozené teologie s odvoláním na svědectví Písma, reformační odkaz Lutherův i Kalvínův a perspektivu biblicko-reformační obnovy moderní evangelické teologie. Zájem o obnovu osobního duchovního života křesťanů charakterizuje, společně s mezinárodní teologickou angažovaností, Brunnerovo životní dílo.⁴⁶⁶

Stejně jako Barth, Bultmann či Tillich, reaguje také Emil Brunner na zhroucení metafyzického obrazu světa ve zkušenosti první světové války a je to právě personalismus, který v jeho díle zaujímá ústřední nosnou pozici.⁴⁶⁷

5.2.1. Lidské bytí osobou

Z analogie s Božím bytím, na niž dle Brunnera nutně staví každá teologie, vyvozuje aktuální situaci člověka jakožto hříchem porušeného *imago Dei*. Ačkoli člověk i po pádu zůstává osobou, charakteristicky vydělenou z ostatního stvoření skrze subjektivní personalitu, schopnost responsorické komunikace, reflexe a nesení mravní odpovědnosti, není osobou ve smyslu osobnostním (*personhafte Person*), nýbrž ve smyslu protiosobnostním (*widerpersönliche Person*), neboť pravé bytí osobou je bytím v lásce, v sebeurčení v souladu s určením Božím, vycházejícím ze společenství se Stvořitelem, které zároveň uschopňuje vlastní osobnost ke společenství s druhými i se světem.⁴⁶⁸

Přirozeným referenčním a *navazujícím bodem* křesťanské zvěsti i teologie je to, co bylo člověku přirozené ve stavu jeho původní stvořené neporušenosti, co odpovídá řádu

⁴⁶⁶ ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. 507 s. s. 129-130, s. 275.

⁴⁶⁷ KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2001. 128 s. s. 123.

⁴⁶⁸ BRUNNER, Emil. *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth*. Zürich, 1934. s. 11-20. In: ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. s. 130-131.

stvoření. Poznání Boha a sebepoznání jako hříšníka je dle Brunnera událostí *dialektické koincidence*, provázané dílem Ducha svatého.⁴⁶⁹

5.2.2. Antropologie

Antropocentrické porozumění sama sobě jako samozřejmému středobodu vlastního života a světa, ztrácí tvář v tvář biblické zvěsti, jejímž niterným smyslem je radikální apel teocentrický, své opodstatnění. Zjevená Boží vůle, tkvící v překonání tohoto vlastního sebe-neporozumění člověka, se tak stává ústředním východiskem biblické a teologické antropologie.⁴⁷⁰

Dialektické vypořádání se s touto vrozenou dispozicí se uskutečňuje skrze vyznání víry, zahajující proces proměny. Předpokladem víry je vejít do sebe sama, uvědomění si podivuhodné nesamozřejmosti vlastní existence, provázené touhou po uchopení sebe sama jakožto subjektu, nepodléhajícího možnosti zpředmětnění. V uvedeném tázání se prosvětlující bytostná vztažnost člověka k jeho transcendentnímu přesahu, pravému protějšku, povolává jedince k vlastnímu pravému sebe-bytí, přičemž odhaluje jeho dialogickou strukturu. Člověk jako jedinec není sám o sobě, ve své nezaměnitelné identitě a hloubce, srozumitelnou veličinou jak sobě samému, tak pro druhé. Ve svém vlastním bytí se stává uchopitelným skrze svou vztažnost, realitu společenství. Bytí Já je tak rozhodujícím způsobem určeno skrze Ty, vlastní protějšek.⁴⁷¹ Zjevení zakládající rozpoznání Boha jako Boha a Pána je předpokladem láskyplného vztahu, setkání a společenství s ním, skrze které člověk poznává pravdu o sobě samém i sám sebe jakožto stvořený protějšek Boží; vstupuje do vztahu personální korespondence.⁴⁷² „Člověk tak není pouze tím, čím je; je bytím, které samo sebe teprve hledá.“ Podstatu člověka jako bytosti však zároveň charakterizuje možnost a schopnost své vlastní vztažné, transcendující bytí, obraz svého určení, popřít a zvrátit tak své potenciální *humanum* do

⁴⁶⁹ Ibidem. s. 132.

⁴⁷⁰ BRUNNER, Emil. *Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie*. Hamburg: Rowohlt, 1958. 157 s. s. 7.

⁴⁷¹ Ibidem. s. 10.

⁴⁷² BRUNNER, Emil. *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*. Berlin: Furche-Verlag, 1938. 155 s. s. 47-49.

jeho nelidského protikladu. Příčinu rozporu, kterým člověk trpí, odhaluje Brunner jako jednu z daností humana jako takového.⁴⁷³

Důvodem zjevné nesrovnalosti mezi Bohem stvořenou přirozeností a přítomnou zjevnou daností je hřích, rozuměný Brunnerem jako „trhlina, rys procházející celým stvořením.“ Pojem hříchu není pojmem abstraktním, nýbrž konkrétně měřitelným ve vztahu k stvořitelenskému řádu. Při svých závěrech se Brunner odvolává na biblickou argumentaci (Řím 1,26-32 a 2,14-16), označující původní stvořenou přirozenost člověka jako měřítko jeho současné protibožské hříšnosti či naopak svatosti. Bůh touží být ve svých výtvořech oslaven.⁴⁷⁴

Stoickým heslem *naturalia non turpa* – přirozené není nemravné – tak v tomto světle Brunner argumentuje pro pojetí Gn 1,26 ve smyslu stvoření člověka k pravému obrazu Božímu nejen co do lidské duše, ale i těla, jehož určením je Bohem daná možnost vyjádřit ducha a uskutečnit vůli. Duchovně-duševně-tělesná totalita člověka je obrazem Božím, zdůrazňující jinakost způsobu jeho bytí od ostatních *zoa*. Současná forma lidské tělesnosti je tak dle Brunnera nepopíratelným výrazem pomíjivosti a smrtelného bytí daného hříšností lidstva. Z pozdně antického helenismu do církve proniknuvší nepřátelskost k tělesnosti, zejména od dob Nietzscheho vnímaná jako znak křesťanství, je biblickému myšlení cizí až do té míry, že konstanty biblické víry – vzkříšení a věčný život – jsou s jistou formou tělesné existence neodlučitelně spjaty. Harmonie těla a duše nachází svůj počátek ve faktu znovuzaložení osobní existence skrze víru (Řím 6,11; Jan 3,3-8).⁴⁷⁵

5.2.3. Smrt a nesmrtelnost

Definici smrti jako rozpadu biologické organické jednoty, jejímž projevem je život a vědomí, na její části; definici, která strach ze smrti přiřazuje pouhému instinktu, snažícímu se vyhnout zániku, přičemž vše filosofování a teologizování o „životě po smrti“

⁴⁷³ BRUNNER, Emil. *Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie*. s. 8-10.

⁴⁷⁴ Ibidem. s. 100.

⁴⁷⁵ Ibidem. s. 91-101.

vnímá jako klam a prostý výkřik touhy člověka po životě, považuje Brunner za bytostné potlačení vlastní pravé skutečnosti lidského bytí.⁴⁷⁶

Život a bytí člověka se od bytí jiných živých organismů zásadním způsobem odlišuje. Člověk je jako jediný obdařen duchem, rozpoznává a uskutečňuje duchovní hodnoty, cíle, je si vědom dobra, spravedlnosti a pravdy, buduje kulturu. Tato odlišnost se promítá nejen do rozměru lidského života, ale i jeho smrti. Smrti jako takové i svého nevyhnutelného bytí ke smrti si je člověk celoživotně vědom. Smrt vlastní i smrt druhého je mu přitom neproniknutelným tajemstvím do té míry, do jaké rozpoznává sám sebe jako jedinečnou osobu. Otázka po původu principu, udržujícího celek živé bytosti, či představa smrti vlastního Já, spadá do prostoru nevysvětlitelná, nepředstavitelná, stejně jako teorie o rozpadu Já na části. Prostupující vědecký materialismus Brunner v této souvislosti považuje spíše za metafyziku, a sice, jak uvádí, ze všech systémů metafyziky tu nejhůře zdůvodnitelnou.⁴⁷⁷

Ačkoli Platónovo učení o nesmrtelnosti duše bylo na Lateránském koncilu roku 1512 vyhlášeno za dogma a přijal je například i Kalvín, není tento dualismus člověka jako spojení smrtelného, pudového, ke zlu tíhnoucího těla a nesmrtelné božské duše, jak uvedeno výše, dle Brunnera s křesťanstvím slučitelný. Člověk před Bohem je vždy jednotou, obdařenou vědomím vlastní odpovědnosti. Idealismus od Platona po Kanta tak popírá podstatu hříchu jako volního aktu. V reakci na Heideggera Brunner proto vyzdvihuje jeho filosofické novum, snažící se uchopit člověka v jeho celosti právě skrze nerozlučitelnost s časovou dimenzí jeho existence. Lidská celost bytí v čase je určena mírou uvědomění si vlastního bytí ke smrti.⁴⁷⁸

Příprava na umírání je tak dle Brunnera neopominutelnou součástí lidské skutečnosti, kterou bez pohledu na smrt není možno nahlédnout.⁴⁷⁹ Smrt přitom nevyhnutelně souvisí s Božím hněvem, hříchem a lidskou odpovědností. Reakcí Boha na lidskou rebelii je „smrt osoby,“ ve výše uvedeném smyslu. Boží slovo života v Kristu Ježíši toto původní bytí lidské osoby naopak obnovuje. Ačkoli je stav ospravedlněného,

⁴⁷⁶ BRUNNER, Emil. *Dogmatik III. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1960. 503 s. s. 426.

⁴⁷⁷ Ibidem. s. 247.

⁴⁷⁸ Ibidem. s. 428-430.

⁴⁷⁹ BRUNNER, Emil. *Gott und sein Rebell*. s. 101-102.

stále rovněž nedefinitivním stavem potenciální rebelie, jejímž přetrvávajícím vyjádřením je fyzická smrt, věřící v Krista se smrti neobává.⁴⁸⁰

Bytí člověka v časovosti a ve smrti, je určeno jeho jednáním a rozhodnutím, jež nabývá charakteru nezvratnosti. Rozhodnutí je momentem definitivního oddělení nadcházejícího od minulého (Nachher vom Vorher). V křesťanském porozumění je osoba rozuměna jako jsoucí v rozhodnutí (In-Entscheidung-Sein), přičemž „lidský život je rozhodnutíplná odpověď na odpovědnostiplné určení.“ Výrazem této bytostně odpovědné lidské podstaty tak je zaujetí stanoviska ke své vlastní minulosti zatížené vinou, jež určuje současné bytí člověka. Hřích je fixován vinou, odhalující fatalitu nezvratného dějinného rozhodnutí, kvalitativně překonatelného pouze rozhodnutím mesiánským, vstupem do Božího osvobození skrze událost smíření (Kol 2,14). Skutečnost odpovědnosti člověka ve světle posledního soudu definuje lidskou přítomnost jako *čas rozhodnutí* a budoucnost jako *definitivně rozhodnuté*. Obrácení skrze rozhodnutí pro Krista je tak vstupem do nové kvality přítomnosti jakožto volby poslušnosti Bohu, podílu na mesiánském zaslíbení, zahrnujícím svět v jeho komplexitě.⁴⁸¹

Ačkoli Brunner oceňuje Barthův soteriologický christocentrismus, v prvním svazku své dogmatiky (1946) se jednoznačně staví proti jeho učení o konečné blaženosti všech. Boží svoboda a lidská odpovědnost nutně předpokládá prostor a možnost svobodného rozhodování. Potencialita Božího vyvolení a vykoupení se stává realitou života člověka skrze jeho obrácení a víru. Poukazem na svědectví Písma o Boží milosti, ale také spravedlnosti a soudu, odmítá Brunner apokatastazi jako neslučitelnou s kérygmatem.⁴⁸² Ve svém pozdním třetím dogmatickém svazku (1960) své závěry poněkud zmírňuje,⁴⁸³ jak komentuje Štefan: Brunnerova antropologie stojí na soteriologii a

⁴⁸⁰ BRUNNER, Emil. *Dogmatik III.* s. 431-434.

⁴⁸¹ BRUNNER, Emil. *Gott und sein Rebell.* s. 102-104.

⁴⁸² BRUNNER, Emil. *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott.* Zürich: Zwingli-Verlag, 1960. 3. Aufl. 363 s. s. 319-359.

⁴⁸³ BRUNNER, Emil. *Dogmatik III.* s. 464-474. Pozdní Brunner uvádí, že otázku po věčném zatracení či univerzální spáse nelze z lidského hlediska relevantně klást ani definitivně zodpovědět, přičemž dochází až k antitetické výpovědi, kladoucí vedle sebe Boží soud jako dvojí vyústění dějin se současnou možností konečného smíření všech. *Ibidem.* s. 471.

eschatologii. Ačkoli naději na apokatastazi mít můžeme, evangelium čeká na Ano naší víry.⁴⁸⁴

5.2.4. Vztah s Kristem

Centralitu Ježíšovy osoby a poselství podtrhuje Brunner vyjádřením, že „kdo si o něm není ve své víře jist, ten ať si nemyslí, že je křesťanem.“⁴⁸⁵ Nejde zde přitom o zastávání určitého světonázoru; víra v Krista je pro Brunnera synonymem života samého.⁴⁸⁶ Vedle ústřední teze, že věčný život začíná tam, kde začíná vztah s Kristem, Brunner dodává, že reálným vstupem do tohoto vztahu se ztrácí veškerá pochybnost. „Kristus a pochybnost nemohou být pospolu. A obráceně: jen Kristus může pochybnost přemoci. (...) Je jen jedna cesta k věčnému životu: Kristus. Kdo jde mimo něho, mine se cílem a zřítí se do propasti. Kdo však tuto cestu nalezne, je zachráněn, od pochybnosti, od strachu i od smrti,“⁴⁸⁷ uvádí Brunner.

5.3. Ohlas personalismu v CČS(H)

5.3.1. Počátky personalismu

Jak uvádí Kučera, byl to právě personalismus, který se v možné šíři teologických podnětů stal rozhodujícím činitelem budoucího směřování husitské teologie, formulovaného na prvním sněmu církve roku 1924 Karlem Statečným a patriarchou Karlem Farským, ústícího následně do současného definovaného ideálu a existenciálu

⁴⁸⁴ ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand.* s. 304.

⁴⁸⁵ BRUNNER, Emil. *Věřím.* Praha: YMCA, 1938. s. 120.

⁴⁸⁶ Ibidem. s. 126.

⁴⁸⁷ Ibidem. s. 120.

husitské církve, jímž je pravdivost, důvěryhodnost života a myšlení, podřízená Božímu zákonu.⁴⁸⁸

Personalistické akcenty tak lze vysledovat již v zakladatelské generaci Církve československé, zejména v osobě Karla Statečného, usilujícího o zdůraznění jistoty víry v osobního Boha, absolutně zjeveného v Ježíši Kristu, v korelaci s univerzálním výkladem světa. Statečný si jako autor programového hesla „dokončit reformaci českou“ byl vědom nutnosti a úkolu domýšlet a stále znovu převádět smysl reformačních motivů do současnosti, zpřítomňovat celým svým životem pravdu evangelia.⁴⁸⁹ Ačkoli i další teologové zakladatelské generace F. Kovář a A. Spisar touží ve své době nalézt prostor pro osobního Boha, který by zakládal možnost víry (Kovář: Bůh jako imanentní náboženská zkušenost), či přímo nutnost víry (Spisar: Bůh jako nutná objektivní příčina subjektivní náboženské zkušenosti),⁴⁹⁰ personalismus jako teologický směr začíná pronikat do ideového obzoru ČČS ve větší míře až v období po druhé světové válce, v reakce na podněcenou debatu nad existenciálními otázkami postavení člověka ve světě a společnosti, zdůvodněním hodnot a smyslu života vůbec.

Církvi československé tento rozměr v plnosti představuje dogmatik Zdeněk Trtík, který svým spisem *Vztah já-ty a křesťanství* (1948),⁴⁹¹ inspirovaným dílem M. Bubera, E. Brunnera a K. Heima, objasňuje ústřední principy biblického personalismu a podněcuje obrat od dosavadní racionalistické teologie k teologii konkrétní dějinné křesťanské existence, jejímž onticko-noetickým východiskem se stává osobní, dějinné společenství Boha a člověka.⁴⁹² Jak uvádí rovněž Štefan, uvedením Brunnerova personalistického myšlení do české teologie Trtík výrazně nasměroval věrouku ČČS(H) směrem od teologického modernismu ke klasickému a ekumenickému křesťanství.⁴⁹³

⁴⁸⁸ KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost*. s. 123.

⁴⁸⁹ Ibidem. s. 54.

⁴⁹⁰ Ibidem. s. 68.

⁴⁹¹ TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství. (Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*. Praha: Blahoslav, 1948. 206 s.

⁴⁹² KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost*. s. 68.

⁴⁹³ ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. s. 315; 496.

5.3.2. Základy víry

Katechismus CČSH,⁴⁹⁴ reflektující universalitu Boží církve podléhající Kristu, nachází své shrnující vyjádření v závěrečných slovech Z. Trtíka, pronesených na schůzi věroučné komise Ideové rady na podzim roku 1982, poukazujících k Ježíši Kristu jako normě církve s odvoláním na slova Janova: „Hle, Beránek Boží, který snímá hříchy světa. On musí růsti, já pak menšiti se“ (Jan 1,29 a 3,30).⁴⁹⁵ Trtíkův odkaz zde tak upozorňuje (v souladu s Mt 15,3-9) na neplodnost tkvící v nárůstu lidských nauk na úkor zjeveného slova Božího a směřuje k osobě Krista jako míře a cíli veškeré teologie a křesťanské činnosti. Vedle akcentu christocentrického se interpretace Základů víry CČSH nese v duchu husitské teologie prostého života a souvisejícího biblického spásně-dějinného trojičního personalismu.⁴⁹⁶

5.3.3. Současná teologie

Současná teologie CČSH reflektuje teologický personalismus zejména v osobě profesora Zdeňka Kučery, který rozvinul koncept trojiční teologie prostého života, postavený na předpokladu universálně daných prvotních vztažností, udržujících a zakládajících lidské bytí, majících zároveň svůj původ a předobraz v imanentním obecnství lásky uvnitř Boží Trojice – vztahu pravé paternity a pravé filiace. Výsledkem uvedených teologických interpretací je takzvaná trojiční spásně-dějinná teologická ontologie CČSH, kterou lze shrnout do výpovědi, že Bůh je jasně angažován v dějinách a zajímá se o lidskou existenci, protože Bůh sám je pravou přítomností, která vytváří nepředmětnou dimenzi světa. Skrze něj se tak v Ježíši Kristu a Duchu Svatém smíme podílet na pravé skutečnosti.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Základy víry koncipované Zdeňkem Trtíkem, přijaté na sněmu 1971 jako oficiální nauka církve. *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem*. Praha, Blahoslav, 2014. 182 s.

⁴⁹⁵ KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost*. s. 64-65.

⁴⁹⁶ KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Martin, 2004. 199 s. s. 140-150.

⁴⁹⁷ Ibidem.

Téma vlastní kontinuální identity, jejíž bytostnou esenci, utvářející profil CČSH v dějinném vývoji i současné konfesní pluralitě na úrovni národní i světové, definuje biblický a teologický personalismus společně se zřejmým zaměřením christocentrickým, opětovně vnesla do myšlenkového obzoru církve i akademického diskursu konference *Identita Církve československé husitské*, konaná roku 2015. Uvedené stavební prvky jsou zde zároveň odhaleny jako rezonující skrze světovou Boží církev, udávající ve své autentické realizaci tón a míru proměny jednotlivců, církve i společnosti.

CČSH, v době svého vzniku pružně reagující na moderní výzvy a problémy doby, se v současnosti nachází na cestě prověřování své definované úlohy v dnešním světě a společnosti. Vedle personalistického biblického důrazu a tradice teologie prostého života vyzdvihuje Kučera na této cestě ignaciánskou „christomatií“ – bytí v učení Krista, z jehož osobní identity a identifikace lze dospět k rozpoznání a vědomí plné identity a podstaty křesťanství jako takového, odkrývajícíce současně jeho nosný rozměr eschatologický.⁴⁹⁸ Patriarcha Tomáš Butta souhlasně řadí biblický a teologický personalismus k základní charakteristice CČSH, přičemž živoucí dialog mezi Bohem a člověkem, vztah k Bohu i ke společenství skrze Ježíše Krista, chápe v souladu s Farského pojetím jako konstituční prvek liturgické Boží oslavy a uctívání.⁴⁹⁹ Pavel Kolář reflektuje Trtíkův christocentrický personalismus⁵⁰⁰ a „osobní vztahy víry, naděje a lásky, zápasící o pravdu evangelia“ definuje jako obsah duchovní tradice, realizované zejména v místním obecnství církve, přičemž s odkazem na Ježíšovu výzvu „jděte a získávejte mi učedníky“ vybízí k aktivnímu zvěstování evangelia bližním, provázející prosté osobní svědectví životem.⁵⁰¹ Jiří Vogel charakterizuje identitu CČSH jako neoddelitelnou od univerzální identity křesťanské, nadřazené dobově a kontextuálně podmíněnému denominačnímu sebepojetí, spočívající v živém svědectví pravdivosti Ježíše jako Krista, v jeho následování a žití osobních vztahů motivovaných láskou (Mt 22,37-39) ve společenství církve s vědomím horizontu církve světové.⁵⁰²

⁴⁹⁸ KUČERA, Zdeněk. Identita CČSH. In *Theologická revue*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, 2015. roč. 86, č. 4. s. 356-357.

⁴⁹⁹ BUTTA, Tomáš. K identitě liturgického slavení Církve československé husitské. In *Ibidem*. s. 361-366.

⁵⁰⁰ Srov. TRTÍK, Zdeněk. *Úvod do teologie*. Díl I. Základ teologie ve zjevení. Praha: Blahoslav, 1952. 113 s.

⁵⁰¹ KOLÁŘ, Pavel. Identita CČSH v kontextu duchovní správy. In *Theologická revue*. s. 373-380.

⁵⁰² VOGEL, Jiří. Struktura identity CČSH. In *Ibidem*. s. 389-396.

Církevní jednota v otázce personalistické linie CČSH má dle Kučery za cíl tvořit nejen vnitřní oporu duchovenského sboru církve či teologického dialogu, ale projevat se rovněž v životě celého společenství ve formě aktivní modlitební praxe a odvahy k autentickému svědectví. Personalistický duchovní konsensus je však třeba neustále aktualizovat, aby se nestal pouhou mrtvou literou vedoucí ve víře církve k neživotnému intelektualismu či zákonictví.⁵⁰³

5.4. Shrnutí

Evangelicko-teologickou eschatologickou dimenzi určovalo v průběhu 20. století převážně dílo P. Althause. Obecný apel návratu k eschatologickému porozumění teologickým výpovědím vůbec vznáší K. Barth. Závislost na Bohu za současné distance vůči němu je dle Tillicha i Rahnera určující existenciální situací člověka ve světě. Schunack a Greshake konstatují, že definicí smrti je opozice hříchu; života naopak podřízení se Bohu. Dialogický teologický personalismus v této souvislosti zdůrazňuje význam vztažnosti a jedinečnost lidské osoby.

Důraz na personální responsorickou subjektivitu člověka zaujímá významnou roli rovněž v díle Karla Rahnera, stejně jako vztah k transcendentní eschatologické skutečnosti. Víra znamenající bytostné Ano člověka k Božímu poselství se snoubí s porozuměním Písmu a teologií, ať již ve formě takzvané první (počáteční) či druhé (odborné) reflexe. Svůj ústřední životní postoj a zkušenost shrnuje Rahner v tezi, že v Ježíši Kristu se skutečně děje reálné sebesdělení a přiklonění Boha ke svému stvoření (existenciál nadpřirozený), čímž definuje vlastní a jediný střed křesťanství.

V návaznosti na Heideggera definuje Rahner celek lidského Dasein jako sít vztahů, soustavu existenciálů, odkazujících člověka jakožto bytost transcendence k Bohu – svému cíli a horizontu transcendence. Určujícím prvkem lidské existence je radikální ohroženost vinou, ve smyslu uzavřenosti vůči nabídce absolutního Božího sebesdělení.

Smrt je dle Rahnera otřesnou realitou lidské situace, radikální zhoubou, ve své podstatě následek hříchu. Biblickou charakteristiku smrti jako pobytu v temnotě Rahner doplňuje o konstatování, že podstatou této temnoty je věčný stav bez Boha. Smrt vnímá v perspektivě naděje. Duchovně nesmrtelná podstata člověka je potenciálem věčnosti,

⁵⁰³ KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost*. s. 69.

založeným v činu svobodného rozhodnutí – absolutního Ano Bohu. Opakem je lidské absolutní Ne, ať již v podobě přímého odmítnutí, či nezájmu.

Božím zájmem a cílem pro člověka je jeho dovršení ve věčnosti – podíl na Boží *unio hypostatica*. Celek Boží nabídky radikální spásy celého člověka nazývá Rahner společně s Ježíšem královstvím Božím. Poslední soud a věčný úděl člověka je závislý na jeho aktivním životním rozhodnutí pro Ježíše Krista v rámci přítomné časnosti. Smrtí lidské bytí nezaniká, ale mění se v jiný způsob věčné existence.

Ignaciánské pojetí zatracení ve smyslu *poenae sensus* Rahner nahlíží skrze důraz na *poena damni* – stav bytostné prázdnoty existenciálního osamění. Život a dialog se děje skrze bytí směrem k druhému, vystoupení ze sebe sama a spolubytí s ním.

Knauer charakterizuje stav zatracení jako věčné odloučení od Boha, neúčast na jeho životodárném společenství. Vorgrimler poznamenává, že *poena damni* je rovno ztrátě vztahu s Bohem. Jak dodává Rahner, lidský hřích již sám svou podstatou je tímto ztracením, zatracením, temnotou, smrtí. Smrt, jak ji člověk zakouší již v tomto světě, má dle Rahnera v souladu s biblickou zvěstí tři základní podoby: umírání a smrt fyzická; umírání a smrt jako věčné zatracení; smrt a umírání s Kristem, ve smyslu zemření hříšnému způsobu existence a vstupu na cestu spásy.

Dle Brunnera, zastávce dialektické a umírněné přirozené teologie, zakládá analogie s Božím bytím aktuální situaci člověka jakožto porušeného *imago Dei*. Člověk sice zůstává osobou, avšak ve smyslu nevlastním, neboť vlastní pravé bytí osobou je založeno skrze společenství se Stvořitelem, v souladu s jeho určením. Přirozenost původní neporušenosti je tak navazujícím bodem evangelia i teologie.

Cílem biblické antropologie je překonání antropocentrického sebe-neporozumění člověka směrem k zjevenému teocentrismu. Proces proměny je možný pouze aktem vyznání víry, jehož předpokladem je uvědomění si sebe sama jako subjektu nepodléhajícího zpředmětnění; vznesení otázky po podstatě a transcendentním zdroji vlastní existence. Člověk je charakterizován svou bytostnou vztážností k Bohu, dialogickou strukturou vlastního sebe-porozumění skrze protějšek Ty. Sebezjevení Boží je základem setkání a vztahu s ním, společenství personální korespondence, ve kterém se člověk poznává jako stvořený protějšek Boží. Svě bytí tak člověk teprve hledá, přičemž svou podstatu a obraz určení, své *humanum*, má schopnost rovněž popřít.

Důvodem nesrovnalosti mezi stvořenou a aktuální přirozeností je hřích, trhlina procházející celým stvořením, narušení stvořitelského řádu, který ovšem zůstává měřítkem lidského konání. Obrazem Božím je duchovně-duševně-tělesná totalita člověka. Tělesná

pomíjivost a smrtelnost je tak zřetelným výrazem padlého bytí. Odmítání celku stvořené tělesnosti je přitom biblickému myšlení cizí, harmonie těla a duše naopak tvoří součást věčného života i vzkříšení, přičemž svůj počátek nalézá v aktu víry, jež zároveň znovuzakládá lidskou osobnost.

Svého bytí k smrti si je člověk vědom do té míry, do jaké sám sebe rozpoznává jako jedinečnou osobu, přičemž toto uvědomění je základem potenciální celosti lidského bytí v čase. Odmítnutím platónského dualismu podtrhuje Brunner podstatu hříchu jako volního aktu vedoucího k osobnostní smrti. Smrtí člověk vstupuje do nezvratnosti vlastního rozhodnutí. Lidská osoba, jejíž určení spočívá v odpovědnosti, je vždy rozuměna jako jsoucí v rozhodnutí. Stav viny, odhalující fatalitu rozhodnutí dějinného, je možno překonat pouze přítomným rozhodnutím mesiánským.

Personalismus stál u zrodu Církve československé (husitské) a v osobě Karla Statečného významně ovlivnil její následné směřování. Jako explicitní teologický směr proniká personalismus do CČS po druhé světové válce, zejména díky dílu Zdeňka Trtíka, reagujícímu na Brunnera či Bubera. Pozornost je zaměřena na konkrétní dějinnou existenci člověka a jeho společenství s Bohem, jež se společně s christologickým akcentem stává ontologicko-noetickým východiskem husitské teologie.

V návaznosti na Z. Trtíka rozvíjí v současnosti personalistický odkaz profesor Zdeněk Kučera. Univerzální síť prvotních vztažností, pramenících z předobrazu imanentního obecnství lásky uvnitř Boží trojice, nachází svůj výraz v konceptu trojiční teologie prostého života, jehož předpokladem je existence v pravé přítomnosti, osobní nepředmětné dimenzi světa, jíž je Bůh sám. V Ježíši Kristu se tak člověk může stát účasten pravé skutečnosti.

Biblický a teologický personalismus je součástí identity moderní CČSH. Jeho linii reflektují rovněž Pavel Kolář, Jiří Vogel či patriarcha církve Tomáš Butta.

6. Horizont teologické aplikace – poimenická explikace

Následující explikačně teologický šestý oddíl se vztahuje na celkových pět předchozích oddílů práce, přičemž představuje vlastní shrnující vyústění disertace s ohledem na aplikaci nosných idejí do oblasti poimeniky i teologického diskursu jako takového.

Oddíl reflektuje způsob vyrovnání se vybraných teologů s otázkami individuálně eschatologickými a imanentně transcendentními, ve své teologicko-existenciální, na konkrétního jedince zaměřené noematické explikaci si všímá společných rysů, prolínajících se jednotlivými pojednanými studii napříč zvoleným interdisciplinárním spektrem, s cílem zachytit a reflektovat stávající situaci člověka ve světě v perspektivě života, smrti a eschatologické naděje, jejíž bytostné nahlédnutí umožňuje jak osobní reflexi ars moriendi – ars vivendi, tak využití v rámci jednotlivých sfér pastorační péče a křesťanského doprovázení.

Vzhledem k faktu, že uvedená explikace vychází z citačně doložených odborných pramenů v rámci předchozího zpracovaného textu disertace, je v oddílu upuštěno od citace opětovné, s odvoláním na příslušné kapitoly disertační práce; odkaz na autora je případně umístěn v textu. Je-li užit pramen dříve nezmíněný, citace zůstává zachována.

6.1. Smrt a život jako formy stavu a prostoru

Jak vyplývá z dílčích závěrů jednotlivých kapitol, život a smrt je možno relevantně nahlížet a rozumět jako formy prostoru, časoprostorové kategorie, do kterých je možno vstupovat, potažmo se v nich nacházet.

Dle jazykového obrazu světa je život pojmem smrt předcházejícím; smrtí život končí či se jeho forma proměňuje. Analýza lidové slovesnosti odhaluje, že vedle charakteristik personifikačních, atributů lokálních či kvalitativních, jsou život i smrt pojímány jako formy prostoru, do kterých je možno vstoupit narozením či úmrtím, přičemž jejichž pojmové hranice mohou být za určitých podmínek vzájemně difúzní (viz vzkříšení, posmrtný život, aj.) (Patočková).

Jak konstatuje Vovelle či Vágnerová, míra vědomí vlastní smrti, člověkem vnímané jako cizorodý element, určuje míru úzkosti a strachu s ní souvisejícího. V odborném i společenském diskurzu je pak možno rozlišit jak převažující reflexi procesu umírání, tak stavu či události smrti jako takové, jež ovšem s výjimkou jejích fyziologických aspektů zůstává empirickým vědám metodologicky nepřístupná. Shodně je možno odlišit bio-psycho-sociální přípravu na umírání, jež smrtí končí, od ars moriendi ve smyslu přípravy na stav, jež fyzickou smrtí naopak začíná.

V paralele k biblicky líčenému pádu do stavu duchovní smrti definuje lékařská věda jak okamžik smrti – zástavu životních funkcí, tak stav smrti – stav organismu nastalý po ukončení života. Smrt se může týkat jak dílčích částí organismu, tak jeho celku.

Podnět k možnému vnímání fyzické smrti jako vstupu do následného pokračujícího stavu, prostoru existence s prvky zachované personální identity, vztažnosti a soudu vnáší do celospolečenského diskursu výzkumy Moodyho a Kübler-Rossové.

Teologické středověké texty a praktické příručky ars moriendi reflektují přípravu na okamžik fyzické smrti výhradně z hlediska vstupu do časoprostoru existence příští, určené na základě soudu dvojím existenciálním východiskem.

Vstup člověka do prostoru smrti se ve světle biblické zvěsti uskutečnil jeho revoltou vůči Bohu, vymaněním se z Božího řádu života. Ve vztahu k výše uvedenému je tak hřích roven okamžiku smrti, jímž člověk vstupuje do kvalitativního časoprostorového stavu smrti, ve kterém se nyní nachází lidstvo jako celek (shodně Oehler, Rahner ad.).

Ukončení stavu smrti, přechod z existence v časoprostoru smrti do kvalitativně odlišného časoprostoru života, je možný pouze přítomným vzkříšením k životu společně s Kristem, ve smyslu smrti starému způsobu existence a vstupu do nového života ve svobodě nehřešit (Řím 6,1-13). Vystoupením ze smrti do života mizí strach ze smrti. Heideggerem definovanou vinu a úzkost jako součást lidského bytí k smrti, odhaluje následně Marcel obdobně jako výsledek nejistoty pramenící z nevíry, či Rahner ve smyslu uzavřenosti vůči Božímu sebesdílení. Ačkoli se člověk i ve stavu svého přítomného vzkříšení nadále fyzicky nachází v časoprostoru pozemském, definovaném stavem smrti, této smrti již nepodléhá; naopak rozpoznává svou identitu jako zakořeněnou v časoprostoru Božího řádu a života (1. Jan 4,17; Jan 17,14-16). Boží království, ztotožněné s životem, je sférou, do níž lze již během pozemského života vstoupit a přebývat v ní (Mt 12,28; Mk 9, 43-50; Lk 17,21). V souladu s 1. Jan 4,9 se toto vejítí, přechod z jednoho prostoru do druhého, děje prostřednictvím a skrze Ježíše Krista.

Paralelně s pozemskou fyzickou existencí je tak člověku možno nacházet se současně buď ve stavu věčné smrti, nebo věčného života, jež své definitivní platnosti nabyde momentem smrti tělesné, ohraničujícím čas volby.

Člověk, nacházející se dle Bubera v mrtvém modu existence Já-Ono, má na základě vlastní existenciální reflexe a potenciality možnost přiklonit se skrze kvalitativní vztah Já-Ty k Božímu řádu, k absolutnímu Ty Božímu. Lidská existence závislá na sobě samé je dle Marcela smrtí uprostřed života. Fyzická smrt přitom není koncem, nýbrž vstupem do věčné formy existence, odrážející dosavadní identitu člověka. Rovněž dle Rahnera je stav hříchu a související viny roven stavu přítomné smrti již v tomto světě.

6.2. Osobní vztáznost jako ontologický esenciál Boží

Propojující paralelu prostorového a vztahového, respektive bezevztázného aspektu smrti poskytuje Herzogova⁵⁰⁴ definice smrti socio-lokální, určující hranici mezi bytím či nebytím na základě přerušení kontextuálních linií vztahů, vazeb a komunikace, zakládajících identitu člověka. Smrt formou vyloučení z dosavadních vztázností pak může být buď vnější nedobrovolná, či vnitřní, dobrovolná, založená na osobním rozhodnutí člověka. Biblická definice smrti svou intencí koreluje se socio-lokálním rozměrem ve smyslu ocitnutí se ve stavu (dimenzi, prostoru, definitivním faktu) jak prostorového, tak vztahového odloučení od Boha, respektive jeho laskavé otcovské tváře a srdce, určující veškerou pozitivní lidskou identitu a bytí; ve prospěch upadnutí do sféry protikladné, lidstvu původně neurčené (Mt 13, 41-42), prostoru a konsekvencí Božího hněvu, odvrácení, nezvratné smrti jako důsledku hříchu, vzpoury proti vlastnímu Stvořiteli. Explikační paralelu zde poskytuje rovněž Hasenfratz, když ve svém díle o sociální smrti charakterizuje tuto již z pozice vzdálení se dané společenské normě,⁵⁰⁵ v biblickém smyslu Božím řádům života.

Pojem života i smrti v Písmu je kontinuálně určován kontextem vztahu či naopak vzdáleností, odděleností od Boha, ať již ve formě časné či věčné. Život je tak ve svém vlastním smyslu jako Bohem darované dobro, přesahující dimenzi biologickou, možný

⁵⁰⁴ HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* s. 9-13.

⁵⁰⁵ HASENFRATZ, Hans Peter. *Die toten Lebenden.* s. 130.

výlučně ve vztahu s Bohem, který se v dějinách spásy zjevuje jako Bůh osobně se k člověku vztahující, komunikující, oslovující, zjevující svůj záměr s člověkem, zvouce ho ke vstupu do dialogického vztahu – časoprostoru života. Vstup do stavu nového života, obnoveného vztahu s Bohem, přetrvávajícího fyzickou smrt, je možný skrze víru a následování Ježíše Krista (Jan 11,25-26), umožňující nové narození (Jan 3,5-6). Dialogický personální vztah Stvořitele s jeho stvořením tak jako konstitutiv biblického zjevení nachází své bytostné vyjádření ve vtělení Logu, vznesené absolutní otázce, vybízející k zaujetí existenciálního stanoviska (Tillich, Vácha). Je to Bůh, kdo se primárně vztahuje, zahajuje komunikaci; a člověk, který svobodně reaguje, odpovídá. Sebezjevení Boží je základem setkání a vztahu s ním, otevřenou možností společenství personální korespondence, ve kterém se člověk poznává jako stvořený protějšek Boží (Brunner).

Pochopení světa je dle Husserla možné skrze návrat před objektivní vědu k nahlédnutí způsobu, jakým se svět s člověkem setkává. Poznání se následně zpřesňuje skrze sdílení a dialogický vztah. Uvedené je možno říci rovněž o Bohu. Personální vztah je nepředmětnou dimenzí. Aby bylo možno nahlédnout jeho podstatu, musí do něj lidský subjekt vstoupit celým svým já. Vztahem pozorovatele k předmětu zkoumání se jeho podstata nemění, na rozdíl od proměny, jež nastává skrze setkání vztahové. V případě osobních vztahů mezilidských se mění povaha jak subjektu já, tak subjektu Ty. Ve vztahu k Ty absolutnímu, Božímu, dochází k proměně subjektivity lidské. Jak konstatuje Buber, vztah s absolutním Bohem způsobuje změnu struktury života člověka. Kdo je v Kristu, je nové stvoření (2. Kor 5,17).

Sama lidská schopnost vztahu je obrazem pramenícím z imanentní vztažnosti obecnství lásky jako charakteristiky Boží, zakládající pravou skutečnost (Kučera). Porozumění Božímu bytí jakožto osobní vztažnosti je zároveň propojeno s otázkou času. Slovy E. Jüngla, teologický pojem věčnosti musí být osvobozen ze zajetí abstraktního protikladu k pojmu času, ve prospěch jejího pojetí ve smyslu trvalé události a skutečnosti časoprostoru Božího.⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ JÜNGEL, Eberhard. *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. 2. Aufl. Tübingen: Paul Siebeck: 1967. 122 s. s. 110-111. In KUČERA, Zdeněk. Das Absolute ist in sich selbst eine Relation. s. 9-13. In KUČERA, Zdeněk, VOGEL, Jiří (Hrsg.). *Spiritualität am Scheideweg des Zeitalters – von der Moderne zur Postmoderne. Studien und Reflexionen über ein aktuelles Thema im Dialog zwischen Prager und Münchner Theologen*. Forschungsprojekt MSM 112800001. [b.m.] [b.n.], 2003. 135 s. s. 11-12.

Jak uvádí Kučera s odvoláním na Hermana Schella⁵⁰⁷ a Waltera Kaspera,⁵⁰⁸ nikoli substance, nýbrž vztažnost je tím posledním a nejvyšším. Absolutno samo v sobě je vztahem a vztažností. Veškerý život a hodnota spočívá v tajemství vztahu.⁵⁰⁹ Boží bytí je bytostně vztažné, je čirým vztahem. Cokoli lze o Bohu poznat a říci, je možno vyjádřit pouze z perspektivy Božího bytí pro nás (Gottes-für-uns-Sein), jež je explicitním vyjádřením jeho láskyplné imanentní vztažnosti.⁵¹⁰

Bůh ve své dokonalosti je sám sobě absolutním protějškem lásky, jež je opětovanou vztažností a vzájemností, vyzařující nabídku sebedílení ve svobodě. Pouze vstupem do rozměru celosti lidské existence skrze realizovanou odpověď víry a vztahu s Bohem je Bůh poznatelný a sám jeho pojem nahlédnutelný (Buber). Jak souhlasně uvádí Trtík, k Bohu a jeho věčnému Ty vede pouze jediná cesta, a sice cesta osobního nepředmětného vztahu. Plnost a dokonalost tohoto vztahu nezůstává pouhou analogií, nýbrž uskutečnila se reálným způsobem v příchodu Ježíše Krista, kterým Bůh zjevil charakter své radikální lásky k člověku a umožnil mu vstoupit do vztahu bytostného sebedílení.⁵¹¹

V sebedílení Božím je překonáno subjekt-objektové rozlišení. V Bohu samém se snoubí obecnost a nadčasovost, objektivita se subjektivitou, tvůrčí progresivita milosti a stabilní konzervativismus věrnosti vlastnímu Slovu a zaslíbení. Ve světle novozákonního kérygmatu není pravda věcí či substancí, nýbrž osobou. Předmětný vztah k pravdě musí být nahrazen vztahem existenciálně subjektivým, dialogicky responsorickým. Podstatou smrti tak v této souvislosti není přerušeni existence, nýbrž přerušeni vztahu. Boží sebevydání za život lidstva, umožňuje člověku vstup do své pravé identity, celosti bytí osobou.

⁵⁰⁷ SCHELL, Herman. *Katholische Dogmatik*. Band II. Paderborn: Schöningh, 1890. 346 s. s. 57.

⁵⁰⁸ KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1982. 408 s. s. 197.

⁵⁰⁹ KUČERA, Zdeněk. Das Absolute ist in sich selbst eine Relation. In KUČERA, Zdeněk, VOGEL, Jiri (Hrsg.). *Spiritualität am Scheideweg des Zeitalters*. s. 9-12.

⁵¹⁰ JÜNGEL, Eberhard. *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. 2. Aufl. Tübingen: Paul Siebeck: 1967. 122 s. s. 110-111. In *Ibidem*. s. 12.

⁵¹¹ TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství*. s. 96-97.

6.3. Responsorický charakter lidství - rozhodnutí jako vyjádření ontologické odpovědnosti

Pojetí běhu pozemského života včetně jeho posledního okamžiku jako rozhodujícího času spásy, vstupu do života věčného, je jádrem duchovní literatury středověku. Ignác z Loyoly zdůrazňuje touhu po poznání Ježíše Krista skrze setkání s ním a rozhodnutí ho následovat, vrcholící v sebeodevzdávající modlitbě. Radikální životní rozhodnutí pro Krista se tak stává centrem i cílem ignaciánských duchovních cvičení a spirituality.

Jak uvádí von Rad, o životě či smrti rozhoduje i v rámci starozákonní zvěsti postoj k Božímu slovu, které člověka staví před rozhodnutí volby. Poslušnost a život, či neposlušnost a smrt, přičemž pouze spravedlnost v absolutní vázanosti vlastní existence na Boha je, dle von Rada, cestou k životu. Čas pozemské existence je finálním časem možného zvrácení vlastního přítomného, k věčné smrti spějícího údělu, a sice skrze časné vzkříšení, zmrtvýchvstání k novému životu, ústícímu do života věčného, formou obrácení se k Bohu, Kristu. Vstup do přítomné formy vzkříšení (závdavku věčného života) je tak roven ukončení přítomného stavu smrti (předzvěsti smrti věčné).

Úděl člověka je dle Váchy určován jeho osobním rozhodnutím, čímž realizuje svou ontologickou odpovědnost. Prvotní svobodu rozhodnutí proti Bohu (pro smrt), střídá svoboda rozhodnutí se pro Boha (pro život). Rozhodnutí víry jako vkročení do láskyplného vztahu s Bohem, odpověď na Boží oslovení, je tak vstupem do celé skutečnosti i celosti lidské existence (Buber).

Právě v sebedarujícím a zároveň přijímajícím setkání já s absolutním Ty, v intersubjektivitě jako otevřenosti v lásce, opětované touze náležet si navzájem ve svobodě a úctě, vrcholící ve vzájemné transcendenci lásky mezi člověkem a Bohem v Kristu, odhaluje současně člověk plnost svého já jako osoby (Marcel). Vlastní pravé bytí osobou je založeno skrze společenství se Stvořitelem, v souladu s jeho určením (Brunner). Odpověď člověka na Boží nabídku sebesdílení v Ježíši Kristu skrze vstup do osobního vztahu s ním tak znamená rozhodující krok ke konečnému dotvoření lidské osobnosti i k plnosti osobního života (Trtík). Bůh je rozpoznáván jako absolutní, svatý Pán života, jediný zachránce. Právě v okamžiku, kdy člověk v nahlédnutí absolutní hodnoty Boží obětuje svůj vlastní život, dochází jistoty, že pravý a plný osobní život v Bohu současně získává. Bůh není předmětně uchopitelný. Jedinou konkrétní řečí o Bohu se tak stává konkrétní, přímé

oslovení Boha v osobním vztahu k němu, ve vztahu k Ježíši Kristu, jímž Bůh svým Já oslovuje lidské Ty.⁵¹²

Personální responsorická subjektivita je v Rahnerově pojetí existenciálem člověka jakožto stvořené bytosti transcendence, otevřené nabídce absolutního Božího nároku a sebesdílení. Stvořený potenciál věčnosti, založený v činu lidského svobodného rozhodnutí, nachází svůj cíl v absolutním Ano člověka vůči Bohu, přičemž jeho absolutní Ne, ať již v podobě přímého odmítnutí, či nezájmu, zůstává přítomnou možností. Věčný úděl člověka je tak závislý na jeho současném rozhodnutí pro Ježíše Krista.⁵¹³

Jak dodává Brunner, lidská osoba je skrze svou odpovědnost vždy rozuměna jako stojící, nacházející se v rozhodnutí, do jehož nezvratnosti vstupuje vlastní fyzickou smrtí. Přetrvávající stav viny je přitom možno překonat pouze rozhodnutím mesiánským. „V tomto životě jde o věčný život. To je jeho vážnost. Jde o to, zda tento věčný život získáme, nebo zda ho ztratíme.“⁵¹⁴ Věčný život začíná tam, kde začíná vztah s Kristem, shrnuje Brunner. Jak uvádí Kučera, v otázce perspektivy víry je to právě role lidské svobody jako vnitřního momentu události spásy, kterou je třeba konkrétním způsobem uchopit.⁵¹⁵ Bůh povolává lidstvo k sobě; zve moderního člověka stejně jako člověka středověku, Izraelce doby Ježíšovy, či jako Elijáše, Mojžíše, Abrahama nebo Noeho, do osobního intimního vztahu s ním, do prostoru zakusitelnosti a života v Boží přítomnosti.

6.3.1. Existenciální akt sebeodevzdání

Křesťanská příprava na smrt a umírání byla ve středověku záležitostí veřejně známou; umírajícímu bylo nabídnuto vyznání víry a hříchů, smíření s blízkými či další pomocné úkony, vrcholící v předávací modlitbě – odevzdání sebe sama do rukou Božích, následovaném pokojným očekáváním nadcházejících událostí. (Viz rovněž příloha disertace, překlad příručky krátké verze ars moriendi z roku 1470.) Pokání, obrácení a bezvýhradné

⁵¹² TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství*. s. 96-97.

⁵¹³ Srov. Řím 6,16: „Bud' otročíte hříchu, a to vede k smrti, nebo posloucháte Boha, a to vede k spravedlnosti.“

⁵¹⁴ BRUNNER, Emil. *Věřím*. s. 125.

⁵¹⁵ Srov. KUČERA, Zdeněk. Das Absolute ist in sich selbst eine Relation. In KUČERA, Zdeněk, VOGEL, Jiří (Hrsg.). *Spiritualität am Scheideweg des Zeitalters*. s. 13.

sebeodevzdání Bohu, Kristu, je vrcholem k spáse vedoucího rozhovoru kněze či laika s umírajícím rovněž dle tradovaného manuálu Anselma z Canterbury, či obsahem a vlastním jádrem ignaciánských exercicií. Stejně jako Ignác z Loyoly nabádá i Erasmus Rotterdamský či čeští autoři k přesunu zájmu o vlastní spásu z momentů před smrtí do celku životního způsobu člověka – ustavičné připravenosti.

Jak konstatuje Buber, autentický vztah lidské osoby k absolutnu je přitom možný pouze tehdy, vstupuje-li do něj osoba jako celek a pokud v tomto vztahu trvá. Vztah k Bohu je tak ve své plnosti uskutečněn v činu niterného sebeodevzdání, odpovědi člověka na krajní požadavek Boží, již Bůh tímto svým nárokem z hloubi nitra člověka zároveň vyzdvihuje. Jak uvádí Greshake, jen ten, kdo odevzdá život službě Bohu, získá pravý život nyní i v budoucnu.

Tak jako vydaná láska má ve svém odumření sobě a životu pro druhého strukturu smrti a zmrtvýchvstání (Říha), znamená i lidský akt víry smrt sobě, odevzdání vlastního života Bohu (Rahner). V momentu rozhodnutí před Bohem, kdy se již vědomě nelze opírat o nic vnitrosvětského, se tak lidsky přijatá, uskutečněná smrt s Kristem, stává současně vstupem do jeho zmrtvýchvstání. Skrze něj a společně s ním. Absolutní sebevydání člověka Bohu je absolutní odpovědí na absolutní Boží nabídku důvěry.

Jak vybízí rovněž Pavel v listu Římanům 10,9-13: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen. Srdcem věříme k spravedlnosti a ústy vyznáváme k spasení, neboť Písmo praví: ‚Kdo v něho věří, nebude zahanben.‘ Není rozdílu mezi Židem a Řekem: Vždyť je jeden a týž Pán všech, štědrý ke všem, kdo ho vzývají, neboť ‚každý, kdo vzývá jméno Páně, bude spasen,‘“ či Řím 12,1-2: „Vybízím vás, bratří, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť; to ať je vaše pravá bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé,“ a dále Kol 2,6-7: „Žijte v Kristu Ježíši, když jste ho přijali jako Pána. V něm zapust'te kořeny, na něm postavte základy.“ Jak dodávají samotná slova Ježíšova v Mt 16,24-25: „Tehdy řekl Ježíš svým učedníkům: ‚Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.‘“

Sebevydávající, -předávající modlitba a rozhodnutí srdce v důvěře Bohu, tak může být jak v rámci osobního života víry, tak pastorační poimenické praxe, momentem vykročení na cestu nového života v Boží přítomnosti, vědomým artikulovaným Ano Ježíši Kristu, které Bůh slyší a nezanechává bez odpovědi.

Inspirací při tomto kroku může být jak výše uvedená sebevydávající modlitba Ignácova,⁵¹⁶ či například následující slova osobního vyznání:

*Bože, věřím v Tebe,
věřím v Tebe, Pane Ježíši.
Přicházím k Tobě a činím pokání.
Lituji svých hříchů a prosím Tě o odpuštění.
Děkuji Ti, že jsi za mě zemřel na kříži a prolil za mě svou krev.
Děkuji Ti, že mi nyní odpouštíš.
Vyznávám a přijímám Tě teď jako svého Pána a Spasitele,
dávám Ti svůj život, se vším, co jsem a co mi patří,
svou minulost, přítomnost i budoucnost.
Prosím Tě, naplň mě, pokřti mě svým Duchem Svatým
a ved' od nynějška můj život,
tak abych naplnil/a Tvůj dobrý plán, který se mnou zamýšlíš.
Děkuji Ti, že smím být Tvým dítětem.
Toužím Tě znát víc. Dej se mi poznat, Pane.
Děkuji Ti. Amen.*

Soustředění se na osobu Ježíše Krista, posun od abstraktna ke konkrétnu, je rovněž dle Kučery jádrem poimenické odpovědnosti.⁵¹⁷ Radikální zřeknutí se sebe, respektive přítomné člověku nevlastní identity pro Krista, v něm pramenící život a identitu novou, vlastní, je společně se Sk 2,37-41 trvalým předpokladem, východiskem uschopňujícím člověka k Božímu následování, naplnění jeho vůle ve všech oblastech konání, v povolání světském i duchovním; cestou k sjednocení člověka jako bytosti transcendence s jeho transcendentním původcem i horizontem, v souladu s vůlí, touhou a modlitbou Ježíšovou, zachycenou v Janově evangeliu 17,9-22:

⁵¹⁶ Blíže viz oddíl 2.7. Ignaciánská spiritualita.

⁵¹⁷ KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost*. s. 121.

„Za ně prosím. Ne za svět prosím, ale za ty, které jsi mi dal, neboť jsou tvoji;
a všechno mé je tvé, a co je tvé, je moje. V nich jsem oslaven. (...)
Nejsou ze světa, jako ani já nejsem ze světa.
Posvěť je pravdou; tvoje slovo je pravda. (...)
Neprosím však jen za ně, ale i za ty, kteří skrze jejich slovo ve mne uvěří;
aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás,
aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal (...)
a zamiloval sis je tak jako mne.“

Podstatou výše uvedeného vyznání, nenahrazujícího ve své intenci křest či společenství církve, je vědomé životní rozhodnutí k absolutnímu kontinuálnímu poddání se Bohu a jeho následování, předpokládající implicitní touhu po obrácení, cestu osobního hledání a přípravy, za současné možnosti duchovní pastorační podpory a poimenického doprovázení.⁵¹⁸

6.4. Kontext pastorační a duchovní péče

Jak uvádí Opatrný, křesťanská pastorační péče v širším slova smyslu je komplexním přístupem k člověku, charakteristickým respektem k jeho jedinečnosti, důstojnosti, životní situaci i perspektivě víry; je provázením ponechávajícím doprovázenému plnou svobodu za současné implicitní přítomnosti žitého evangelia, jež je v souladu s 1. Pt 3,15-16 otevřeno sdílet svou naději s pokojnou mírností a uctivostí, vyzdvihující zároveň jiskry pravdy a hodnoty v osobním životním příběhu jedince.⁵¹⁹ Jak uvádí Michael Meyer-Blanck ve shodě s Friedrichem Schleiermacherem,⁵²⁰ poimenika jako nauka péče o duši, náležící do oblasti praktické teologie, je vždy primárně teorií praxe. Ačkoli se praktická křesťanská duchovní péče od poimenické teorie mnohdy

⁵¹⁸ Srov. MCINTYRE, Patrick. *The Graham Formula: Why Most Decisions for Christ are Ineffective*. 128 s. Mammoth Spring: White Harvest Publishing, 2006.

⁵¹⁹ OPATRNÝ, Aleš. *Malá příručka pastorační péče o nemocné*. 2. dopl. verze. Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství pražském, 2001. 48 s. s. 8-11.

⁵²⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Hg. von Jacob Frerichs. Berlin: De Gruyter, 1850–1983. 869 s. s. 31-37.

odlišuje a řídí vlastními pravidly, zůstává zároveň teologickou implikací, jež v poimenické teologické teorii nalézají své orientující vedení a charakter.⁵²¹

Perspektiva možného rozvoje a ukotvení víry odlišuje ve své intenci pastorační péči křesťanskou od obecně spirituálního doprovázení.⁵²² Pastore v užším smyslu je pak nesená láskou k bližnímu, osobním svědectvím o Ježíši Kristu a službou slova vedoucího k vyjádřené víře jako odpovědi na Boží oslovení, touze po vztahu a životu s Kristem. Vzor a cíl víry, jak dodává Opatrný, představuje život Ježíšův,⁵²³ charakterizovaný bytostnou vztažností k Bohu Otci i konkrétnímu bližnímu.⁵²⁴ Předpokladem poimenického přístupu je přitom vstup do autentické dimenze sebesdílení, rozhovoru, důvěrného setkání dvou personálních subjektů ve vztahu já-Ty.⁵²⁵

Vědomí a zkušenost umírání, smrti, tak může být cestou vstupu do autentické existence víry, jež je výkladovým klíčem celku života, základem stvoření i osobního nadčasového a zároveň odkázaného bytí, potenciálem jistoty vzájemného vztahu Boha s člověkem, směřujícího k životnímu dovršení.^{526 527} Jak dodává Smolík, přivést započatou víru k plnosti zakotvení v Kristu, v pokorném, poslušném a setrvalém odevzdání svého života do Božích rukou, je niterným obsahem pastýřské péče, pomáhající člověku,

⁵²¹ MEYER-BLANCK, Michael. Theologische Implikationen der Seelsorge. In ENGEMANN, Wilfried (Hrsg.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. 2. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009. 535 s. s. 19-33.

⁵²² OPATRNÝ, Aleš. *Spirituální péče o nemocné a umírající*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017. 175 s. s. 16-17.

⁵²³ K imitatio Christi srov. SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. Praha: Kalich, 1991. 264 s. s. 95-96.

⁵²⁴ OPATRNÝ, Aleš. *Spirituální péče o nemocné a umírající*. s. 66-67, 104-107.

⁵²⁵ Nemocniční stejně jako armádní kaplan, může vést rozhovor na téma víry či vztahu k Bohu jen pokud partner rozhovoru toto téma otevře sám. OPATRNÝ, Aleš. *Spirituální péče o nemocné a umírající*. s. 110-111.

⁵²⁶ Ibidem. s. 92-95, 103, 108-109.

⁵²⁷ Blíže k specifickým přístupům jednotlivých křesťanských církví viz OPATRNÝ, Aleš. *Spirituální péče o nemocné a umírající*. s. 64-75; k jednotlivým specifickým oblastem poimenické duchovní péče viz ENGEMANN, Wilfried (Hrsg.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. s. 325-522. Praktickým psychologickým aspektům křesťanské péče o nemocné a umírající se věnuje rovněž KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Křesťanská péče o nemocné*. Praha: Advent, 1991. 123 s. Historií a teologií křesťanské služby i jejími moderními aspekty se zabývá POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Teologie služby. Kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 214 s.

potážmo křesťanu žít v útěše z Boží spásy, péče a blízkosti.⁵²⁸ Vědomí rozhodnutí pro vztah s Kristem jako prvku určujícího život člověka, tak po vzoru Ježíšových evangelijních setkání a působení zůstává jádrem svobody i poslání poimenické péče, shrnuje Smolík.⁵²⁹

6.5. Shrnutí

Teologická explikace předcházejících kapitol disertace dochází ve vztahu k otázkám individuálně eschatologickým a imanentně transcendentním k trojímu shrnujícímu vyústění.

1) Život a smrt je možno relevantně nahlížet jako formy kvalitativního časoprostoru, mající svůj počátek v přítomné časnosti, ústící skrze fyzickou smrt do své definitivně rozhodnuté, věčné formy v rámci časoprostoru Božího. Kategorie života a smrti přesahují svým rozměrem dimenzi biologickou. Stav života je pro stav smrti prvkem zdrojovým. Možnost a fakticita smrti obecně je člověkem vnímána jako nepřirozená, vyvolávající strach a úzkost.

Podnět k porozumění smrti jako formy časoprostorové existence vznáší vedle teologie například rovněž výzkumy Moodyho a Kübler-Rossové. Za současného dvojího existenciálního vyústění reflektují smrt shodně středověké teologické traktáty *ars moriendi* i text Písma jako takového, explikující, že ve stavu smrti se nachází a jí podléhá skrze akt oddělení od stvořitelského řádu lidstvo jako celek (rovněž viz Rahner, Brunner, Oehler, Buber, Marcel, ad.). Východiskem z přítomného prostoru smrti do prostoru života, království Božího, je „smrt tomuto stavu smrti“ ve smyslu vzkříšení do nového života společně s Kristem a skrze něho. Vstupem do života zároveň mizí výše uvedený, Heideggerem či Sartrem definovaný strach ze smrti, dešifrovaný Marcellem či Rahnerem

⁵²⁸ K tematice duchovního vedení a duchovního doprovázení srov. AUGUSTYN, Józef. *Vedení Bohem: Praxe duchovního vedení*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 188 s. s. 20-22.

⁵²⁹ SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. s. 5-9; 96-97. Smolík si rovněž detailně všímá napětí mezi dvojím úskalím pastoračního aktivismu a individualistického psychologismu, výrazného zejména ve Spojených státech a západní Evropě, zapříčiňujícího krizi pastorace, ocitající se na cestě hledání vlastního propria. Ibidem. s. 12-16.

jako odmítnutí důvěry Bohu. Přítomný stav věčné smrti či věčného života nabývá své definitivní platnosti fyzickou smrtí, ohraničující čas volby.

2) Osobní vztažnost je ontologickým esenciálem Božím. Absolutno samo je vztahem a vztažností (Kučera, Schell, Kasper). Bůh ze své vůle přistupuje k člověku jakožto osobní subjekt, jemuž jde o vztah se svým stvořeným obrazem, lidským protějškem. Vztažnost je Božím esenciálem ve smyslu vyjádření jeho tvořivé, osobní podstaty, obdobně jako další charakterové vlastnosti zjevené ve svém člověku poznatelném maximu aktem Božího sebesdílení v Ježíši Kristu. Vtělení Logu je zároveň vznesením absolutní otázky, vybízející k zaujetí existenciálního stanoviska. Responsorická odpovědnost je paralelně existenciálem lidským, v jehož rámci člověk spoluurčuje své bytí. Vstup do časoprostoru života je v tomto smyslu roven vstupu do dialogického vztahu s Bohem; smrt je naopak určena absencí vztažnosti, sdílených vazeb a komunikace. Ve světle biblické zvěsti je pravda ztotožněna s Boží osobou. Personální vztah lidského já s Božím Ty je tak vztahem existenciálně subjektivním, jež svým charakterem lidskou subjektivitu jako takovou proměňuje, způsobuje změnu struktury lidské existence (2. Kor 5,17).

3) Lidské bytí má responsorický charakter, aktem rozhodnutí člověk vyjadřuje a uskutečňuje svou ontologickou odpovědnost. Rozhodnutí pro Boha v rámci přítomné časnosti je jádrem duchovní literatury středověku, ignaciánských exercicií i novodobých teologických interpretací (viz Buber, Vácha, Rahner, Marcel, Brunner, ad.). Skrze rozhodnutí, jakožto vkročení do intersubjektivního vztahu sdílené lásky s absolutním Božím Ty, odhaluje člověk plnost svého já jako osoby, realizuje vlastní pravé bytí (Marcel, Brunner, Trtík). Předpokladem vstupu do vlastní plnosti bytí je zřeknutí se svého dosavadního bytí nevlastního. Responsorická subjektivita je existenciálem člověka, reagujícího na nabídku absolutního Božího sebesdílení v Ježíši Kristu. Stvořený potenciál věčnosti nachází svůj cíl skrze vyřčené absolutní Ano či Ne vůči Bohu, horizontu osobní transcendence (Rahner). Jak dodává Brunner, lidská osoba je vždy rozuměna jako nacházející se v rozhodnutí, do jehož nezvratnosti vstupuje vlastní fyzickou smrtí. Věčný život začíná tam, kde začíná svobodné rozhodnutí pro vztah s Kristem.

Konkretizovanou odpovědí na Boží povolání, otázku vyřčenou skrze celé stvoření, personifikovanou v Ježíši Kristu, je autentické absolutní sebevydání, existenciální sebeodevzdání Bohu, spojené s pokáním, obrácením a bezvýhradným následováním Krista. Nejedná se zde přitom nutně o akt situace fyzicky umírajícího, nýbrž o celek nového trvalého životního způsobu člověka, zasahující všechny aspekty jeho osobnosti (shodně

Greshake, Rahner). Smrt sobě společně s Kristem a zmrtvýchvstání k životu Bohu, položení svého života a sebe sama na Boží oltář jako živou, svatou, jemu milou oběť (Řím 12,1-2), je radikálním parametrem novozákonní bohoslužby, Ježíšova následování a učednictví, cestou vedoucí k plnosti života v Boží blízkosti; momentem osobní reflexe i jádrem poslání poimenického, jež se zároveň nutně odehrává ve vědomém kontextu reflektovaného duchovního doprovázení, nabízejícího pomocnou ruku, vlídné slovo podpory a prostor osobního sdílení všem potřebným bez výjimky, s úctou a respektem k jejich aktuální životní situaci, víře či světonázoru, zároveň však s bdělou připraveností, dát odpověď každému, kdo by se tázal po eschatologickém horizontu spásy, principech, smyslu a reálné podobě křesťanské naděje (1. Pt 3,15-16).

Závěr

Cílem disertační práce *Ars moriendi ve světle teologického personalismu – poimenická explikace* bylo dospět k poznání, jakým způsobem je reflektována otázka smrti, života a možné přípravy na smrt, potažmo život v eschatologické perspektivě ve společenskovědním a filosofickém rámci, v textech Písma a u vybraných systematických a personalistických teologů, s korelátem středověkých textů *ars moriendi*; a tím také implicitně definovat, kterými ústředními aspekty může být určena posmrtná naděje člověka současnosti.

Prostřednictvím teologické explikace přítomné fakticity a podoby struktur života a smrti v rámci širšího interdisciplinárního rámce, za současné analýzy eschatologické výpovědní hodnoty biblického textu, ústředních tezí a momentů existenciálně a dialogicky laděných aspektů filosofických a teologických, se zvláštním zřetelem a citlivostí k jejich personalistickým akcentům, východiskům a vyústěním, aplikovatelným následně do sféry praktické poimenické explikace, novodobého *ars moriendi – ars vivendi*, uplatnitelného jak v situacích pastoračních, tak v osobní reflexi jednotlivce; cílila předkládaná práce k zodpovězení otázky po možné přiměřené, aktuální, autentické podobě, základních hodnotách a centrálních aspektech poimenického přístupu, vedoucího k autentické realizaci osobní ontologické odpovědnosti, za současného prověření relevance křesťanské eschatologické naděje, případně revalidity jejích nosných aspektů v rámci moderní teologie a existenciální situace člověka jako takové.

Intencí práce byla reflexe předpokladu a stanovené teze, že ústředním momentem života, zakládajícím jeho bytnost, je osobní vztah s Bohem, jež je zároveň jedinečnou možností jeho eschatologického vyústění, přičemž smrt je situací a potencialitou přesahující rozměr fyzického bytí, jejíž fakticitu je člověku možno nahlédnout a překonat ve smyslu existenciální volby.

Jak vyplývá ze závěrů jednotlivých kapitol, uvedený cíl byl splněn a předpoklad potvrzen s nadějí, že jak nastíněné interdisciplinární studie, zkoumající uvedené klíčové aspekty života, smrti, umírání a umění možné osobní přípravy, tak vyústění praktické teologické aplikace, budou přínosem a inspirací jak pro sféru pastorační, tak teologický diskurs jako takový, snažící se dobově srozumitelným způsobem zpřítomňovat pravdu evangelia a zpřístupnit jádro jejího poselství modernímu člověku.

První kapitola je věnována terminologické a kontextuální specifikaci tématu. Na rozdíl od přetrvávající, strachem motivované tabuizace smrti ve sféře veřejné, je její tematika v odborném diskursu reflektovaně přítomna.

Etymologický výklad a jazykový obraz světa představují společně s hlediskem sociálně antropologickým fenomény života a smrti jako formy kvalitativně odlišného prostoru, do nichž je vstupováno zrozením či úmrtím, případně navázáním či přerušením kontextuálních linií vztahů, vazeb a komunikace. Smrt jakožto vyloučení ze vztažnosti může být dobrovolná, vnitřní, závisející na osobním rozhodnutí člověka, či nedobrovolná, vnější. Smrt je definována jednak jako okamžik zastavení životních funkcí, jednak jako stav nastalý po ukončení života, jak koresponduje rovněž s hlediskem empirickým, medicínským, přičemž se může týkat jak organismu jako celku, tak jeho částí. Skutečnosti smrti si je člověk vědom a podrobuje ji reflexi. Smrt je vnímána jako člověku nevlastní, vzbuzující úzkost, vedoucí k potlačování její fakticity, jejíž přijetí je však pro osobní reflexi určující. Medikalizace umírání sublimuje smrt ze sféry veřejně sdílené zkušenosti. Byla to pak právě medicína společně s rozvíjející se thanatologií, která v 70. letech 20. století znovunastolila téma smrti a možné posmrtné existence jak v rámci diskursu odborného, tak veřejného. Výzkumy zkušeností blízké smrti R. Moodyho a E. Kübler-Rossové shodně svědčí o fyzické smrti jako vstupu do jiného časoprostoru existence, se zachováním vědomé osobní identity člověka, prvky soudu a současného transformativního setkání s osobní bytostí světla, lásky a spravedlnosti. Empirická věda zde zároveň v otázce smrti jako takové naráží na meze vlastní měřitelné objektivity.

V rámci druhé kapitoly disertace je pojednána duchovní literatura ars moriendi – umění umírání a přípravy na dobrou smrt – jako komplexní výraz dobového diskursu o smrti. Evropský středověký horizont života a smrti je bytostně určován křesťanskou teologií, očekávající věčný úděl člověka, určený dvojím možným eschatologickým východiskem, odehrávající se v rámci individuálního soudu bezprostředně v okamžiku úmrtí jako předjímka soudu posledního. Pozemský život včetně jeho posledních okamžiků je rozhodujícím časem určujícím finální spásu či zatracení.

Umírání ve středověku probíhá veřejně, obecně znám je rovněž způsob duchovního doprovázení umírajících, zaměřený na spásu duše a obstání v posledních pokušeních, vrcholící následně v sebeodevzdání, předání vlastního života do rukou Božích. Memento mori je všudypřítomným fenoménem. Vlastní manuálové příručky ars moriendi 15. století, vyskytující se ve variantě delší a kratší, obsahují návodné kroky spásy skrze vítězství v duchovním boji. Autorský překlad příručky z roku 1470 včetně dobových

ilustrací tvoří přílohu disertační práce. V období raného novověku zaznívá především z úst Erasma Rotterdamského apel na přesunutí zájmu o spásu člověka z posledních momentů před smrtí na průběh lidského života jako celku. Uvedené nachází ohlas také v ignaciánských exerciciích, vrcholících rovněž christocentrickou sebedávající modlitbou. Důraz na ustavičnou připravenost člověka a literatura ars moriendi proniká zejména v 16. a 17. století i do českých zemí.

Z pohledu písem Starého a Nového zákona, explikovaného v kapitole třetí, vyplývá, že perspektiva života i smrti přesahuje rámec pozemského bytí, přičemž oba pojmy označují formu lidské existence, ať již časné či věčné, určené blízkostí, vztahem či naopak vzdáleností, oddělením od Boha.

Protipóly v tomto smyslu tvoří Adamova neposlušnost vedoucí ze života ke smrti a naopak Kristova poslušnost „až k smrti,“ vedoucí ze smrti do života. Dispozice k transcendentnímu přesahu, spojenému s touhou po věčnosti, je člověku vlastní, stvořenou charakteristikou. Smrt je Boží podstatě cizí. Cesta věčné smrti a pomíjivosti je v člověku příčinně započata skrze hřích. Starozákonní pojetí tlumené existence duší v prostoru šeolu sleduje dvě základní linie údělu spravedlivých a nespravedlivých. Text Starého zákona artikuluje rovněž tematiku tělesného vytržení, posledního soudu s dvojitým eschatologickým vyústěním, perspektivu vzkříšení, spojenou s novou smlouvou Ducha a příchodem Mesiáše. Smrt i život jsou ve Staré i Nové smlouvě pojmy kvalitativní, přičemž život se v plnosti uskutečňuje pouze ve vztahu s Bohem, konstatuje Greshake.

Novozákonní zvěst o Kristu jako vtěleném Logu je svou dějinností i nadčasovostí soteriologickou výzvou pro vstup ze stavu duchovní smrti do stavu nového života.

Ukřižování a zmrtvýchvstání Krista, otevírající potencialitu vzkříšení celého člověka, je ústředním poselstvím kérymatu, jak shodně uvádí Cullmann, Kremer či Tertulián. Zatímco před Ježíšovým zmrtvýchvstáním sestupovaly všichni zemřelí do šeolu, stává se tento následně přechodným údělem pouze zemřelých nespasených, zatímco spasení se po fyzické smrti ocitají v Boží blaženosti, kde shodně očekávají eschatologické vzkříšení těl k věčnému dovršení v oddělenosti druhé smrti či v plnosti nepomíjejícího života s Kristem. Posouzení individuální tak předjímá rozhodnutí soudu všeobecného, jehož předzvěst je zakusitelně přítomna již v tomto světě. Lidstvo jako celek se nachází ve stavu smrti, ústícím do smrti věčné. Existenciálním východiskem je časné vzkříšení skrze Krista, vstup do nového života, ústícího do života věčného. Dialogický personální vztah Boha k člověku je konstitutivem biblického zjevení, jež vtělením Slova pokládá absolutní

otázku, zvoucí k realizaci vlastní darované ontologické svobody a odpovědnosti; výzvou k setkání ve vztahu tvořivé vzájemnosti.

Oddíl čtvrtý, filosofický, tematizuje Platónovu koncepci nesmrtelné duše a posmrtného očišťování, nacházející následně paralelu v konceptu purgatoria. Antická filosofie dochází k závěru, že vědomá reflexe života je možná pouze za současného vědomí vlastní k smrti spějící existence.

V zájmu nahlédnutí a zkušenosti objektivního pramene smyslu zakládajícího lidskou odpovědnost apeluje Husserl na rozměr setkání a vztažnosti transcendentálního vědomí skrze distanciální akt epoché.

Význam existence člověka ve světě je dle Heideggera určen cílem jeho směřování. Ačkoli je tak z pohledu bytí k smrti lidské Dasein samo touto smrtí, může za předpokladu vědomí tohoto faktu svou existenci stále nově, autenticky a odpovědně realizovat. Smrt je definována jako úzkost budící přerušeni všech vztažností, ústící v nicotu bytí.

Sartre podtrhuje fakt, že až do momentu smrti, jíž je uzavřena svoboda volby, se člověk neustále proměňuje, je definován svým následujícím rozhodnutím.

Buber zdůrazňuje, že je to právě rozhodnutí sebeodevzdávající víry, personálního vztahu, jež je vstupem do rozměru celosti autentické existence, z jejíhož středu je teprve možno relevantním způsobem k Bohu pohlédnout. Totéž platí pro setkání s Ježíšem Kristem, ač nikoli v intenci Buberově. Otázka po věčné spáse je ontologií. Obdobně v pojetí Marcelově je vstupem do plnosti bytí intersubjektivní vzájemnost sebedarující lásky v Kristu. Fyzická smrt je vstupem do věčné formy existence, odrážející současnou, dosavadní identitu člověka. Smrt jakožto existenční stav je roven mlčenlivé bezevztažnosti. Nikoli vědomí smrti fyzické, nýbrž vědomí existence věčné je klíčové pro nalezení životní autenticity a smyslu.

Kapitola pátá přibližuje perspektivu smrti a života v systematicko-teologickém horizontu s důrazem na dílo K. Rahnera a E. Brunnera s přihlédnutím k akcentům teologického personalismu a jeho současného ohlasu v teologické linii ČČSH.

Personalistický důraz na vztažnost a responsorickou individuální subjektivitu vztahující se k vlastnímu horizontu transcendence vrcholí v pojetí Rahnerově v člověkem vyřčeném absolutním Ano vůči Bohu, Kristu, vstupu do dimenze víry, jakožto prostoru sebedílení Božího v Ježíši Kristu, jež je zároveň existenciálem nadpřirozeným, vlastním středem křesťanství, vstupem do království Božího, nabídky radikální spásy celého člověka, jejímž cílem je dovršení ve věčnosti, podíl na Boží *unio hypostatica*. Smrt,

jakožto realita lidské situace viny, je v radikalitě své zhouby rovna věčné oddělenosti od Boha, bytostné prázdnotě existenciálního osamění. Ontologická potencialita věčnosti se tak člověku odhaluje v dvojí perspektivě absolutního Ano či Ne vůči Bohu, ať již v podobě přímého odmítnutí, či nezájmu, mající svůj počátek v přítomné časnosti a vyvrcholení ve věčnosti jakožto kvalitativním způsobu lidské existence. Smrt s Kristem je předpokladem vstupu na cestu spásy.

Obdobně Brunner rozlišuje aktuální situaci člověka jako porušeného imago Dei, charakterizovanou nevlastností jeho bytí k smrti; a situaci původní lidské neporušenosti, zakládající vlastní bytí osobou v souladu s Božím řádem a ve vztahu k Bohu. Duchovně-duševně-tělesná personální celost člověka tak jako závdavek věčného eschatologického vzkříšení nachází svůj počátek v aktu víry, přičemž smrtí člověk vstupuje do nezvratnosti stavu svého časného rozhodnutí. Cílem křesťanské antropologie se tak stává překonání antropocentrického sebe-neporozumění směrem k zjevenému teocentrismu, sebe-porozumění skrze responsorickou vztažnost, personální společenství s Božím Ty.

Teologie Církve československé (husitské) navazuje na odkaz personalismu zejména dílem Z. Trtíka a Z. Kučery, zdůrazňující personální vztažnost zakládající možnost existence a participace na pravé přítomnosti, osobní nepředmětné dimenzi světa v Ježíši Kristu a skrze něho.

Závěrečná šestá kapitola, věnovaná horizontu teologické aplikace a praktické poimenické explikace, se vztahuje na předcházejících pět kapitol disertace, reflektuje jejich styčné body a společné jednotící vyústění. Ve vztahu k otázkám individuálně eschatologickým a imanentně transcendentním dochází k trojímu shrnujícímu zjištění. 1) Život a smrt jsou formy kvalitativního stavu a časoprostoru, přesahující fakticitu lidské existence ve smyslu bytí, mající z perspektivy jedince svůj počátek v přítomné časnosti a ústící skrze smrt fyzickou do své formy definitivně rozhodnuté, věčné, v rámci časoprostoru Božího. Za své aktuální pozemské existence se tak člověk nutně nachází v přítomném stavu věčné smrti či věčného života. 2) Ontologickým esenciálem Božím je osobní, personální vztah a vztažnost, jak implicitní tak explicitní směrem k člověku, stvořenému protějšku. Boží vztažnost je ve svém maximu zjevena skrze vtělení Logu, vlastní sebevydávající sebesdílení v Ježíši Kristu, jež je zároveň vznesením absolutní otázky, vybízející k zaujetí existenciálního stanoviska. Prostor Boží vůle, charakterizovaný dialogickým vztahem, je prostorem života; stav absence komunikativní vztažnosti je naopak prostorem smrti. Personální vztah lidského já s Božím Ty je vztahem existenciálně

subjektivním, způsobujícím proměnu vlastní lidské subjektivity i změnu struktury lidské existence jako takové.

3) Existenciálem lidským je paralelně daná responsorická ontologická odpovědnost, v jejímž rámci člověk spoluurčuje své bytí. Výrazem a současně naplněním uskutečněné odpovědnosti v čase je absolutní existenciální rozhodnutí vůči Bohu, Kristu. Člověk je vždy rozuměn jako nacházející se v rozhodnutí. Ano lidského rozhodnutí je tak počátkem vkročení do intersubjektivního sdíleného vztahu vzájemnosti s Božím Ty, vrcholící ve zřeknutí se svého dosavadního nevlastního bytí. Konkretizovanou odpovědí na Boží povolání je autentické absolutní sebevydání, existenciální sebeodevzdání člověka Bohu, spojené s pokáním, obrácením a následováním v celku nového života v Kristu. Smrt sobě a vzkříšení, zmrtvýchvstání Bohu je radikálním parametrem novozákonního zvěstování a učednictví, momentem aktuální osobní reflexe i vlastním jádrem poslání poimenického, odehrávajícího se v různorodých kontextech a nárocích dobových i situačních, zohledňující moderní společenskou i paradigmatickou multidiverzitu s pohledem upřeným k eschatologické naději v Kristu.

Neopominutelná role Boží milosti a díla Ducha svatého v individuální i dějinné cestě spásy budiž v této souvislosti podnětem navazující teologické práce ve směru reflexe pneumatologické skutečnosti.

Vlastním odborným, vědeckým přínosem předkládané práce se, v souladu s výše uvedeným, stává prověření moderní kontextuální validity křesťanské naděje formulovatelné v tezi, že věčný život začíná tam, kde začíná svobodné rozhodnutí pro vztah s Kristem. Disertační novum ve formě explikace prakticko-teologického vyústění, opírající se o analyticko-reflexivní studie společenskovední, filosofické, biblicko- a systematicko-teologické, s přihlédnutím ke korelátu středověkých textů *ars moriendi*, odhalující stávající obecnou situaci člověka na pomezí života a smrti, ke smrti spějícího, avšak k životu povolaného a po něm nevyhnutelně toužícího, definuje ústřední charakteristiky, zákonitosti lidského stvořeného bytí ve světě, určovaného přítomným, věčným horizontem transcendence, čímž představuje jádro křesťanského *ars moriendi* – *ars vivendi* ve své interdisciplinární perspektivě a teologické ukotvenosti, svou disponibilní podobou aplikovatelné jak v osobní individuální reflexi, tak v kontextu poimenického doprovázení, teologického diskursu i dialogu křesťanské víry s člověkem současnosti, tážajícím se po transcendentních hodnotách, smyslu života, smrti a východiscích existenciální eschatologické naděje.

Důvěra, budující se ve vzájemném vztahu, přivádí člověka k odhalení Boží podstaty, jež je životem, odkazující svou intencí k osobní prožívané zkušenosti založené v bytostné interakci. *Ars moriendi* je tak ve smyslu každodenního umírání, smrti sama sobě společně s Kristem, za současného rozhodnutí pro život sebevydání v poddanosti Bohu, rovno bytostnému existenciálnímu *ars vivendi*, vstupu a přebývání v člověku transcendentním časoprostoru Božího životodárného panování, jež je cílem i smyslem stvořené lidské existence, prostorem, ve kterém člověk sám sebe teprve odhaluje ve své osobní i osobnostní celistvosti, uskutečňuje své esenciální i existenciální určení.

Jmenný rejstřík⁵³⁰

A

AKVINSKÝ, Tomáš.....	81
ALAND, Kurt	13, 73
ALBERT VELIKÝ	81
ALEXANDRIJSKÝ, Klement.....	81
ALTHAUS, Paul.....	67, 110, 128
AMMICHT-QUINN, Regina.....	21
ANSELM Z CANTERBURY	13, 40, 41, 50, 138
ARENDOVÁ, Hannah	87
ARIES, Philippe.....	45, 46, 49, 80
ARISTOTELES	83, 106
ASMUS, Valentin F.....	84
AUGUSTIN Z HIPPA	53, 81
AUGUSTYN, Józef.....	142
AUTUNSKÝ, Honorius.....	13, 33, 34, 36, 47, 49, 116

B

BAARLINK, Heinrich.....	63, 78
BARTH, Christoph	61
BARTH, Karl.....	67, 110, 119, 123, 128
BAUMGARTEN, Walter	54
BEATY, Nancy Lee.....	42
BELLARMINO, Robert	48, 49
BENDLOVÁ, Peluška	103, 105
BENEDIKT XII.	38
BERGSON, Henri.....	104
BIALLOWONS, Hubert.....	112
BLUMENTHAL-BARBY, Kay	19
BÖHME, Jakub.....	96
BOLDIŠ, Petr.....	12

⁵³⁰ Autoři biblických knih či zde zmínění představitelé nejsou z důvodu četnosti citací v rejstříku obsaženi.

BONANNO, George.....	27
BORRIELLO, Louigi	81
BROD, Max	96
BRUNNER, Emil.....	14, 110, 119, 120-125, 129, 130, 134, 136, 137, 142, 143
.....	148, 149
BRÜNTRUP, Godehard	69, 115
BUBER, Martin	13, 16, 80, 90, 92-103, 104, 105, 108, 125, 130, 133-136
.....	138, 142, 143, 148
BUCKINGHAM, Robert	25
BULTMANN, Rudolf.....	52, 63, 87, 119
BUTSCH, Albert, Fidelis.....	45
BUTTA, Tomáš	127, 130

C

CORVISIER, André	35
CULLMANN, Oscar	68, 69, 71, 72, 78, 79, 115, 147
CYRUS, Matěj.....	48

D

DE MORNAY, Philippe	48, 49
DE VORAGINE, Jakub	48
DELUMEAU, Jean	36
DEMOKRITOS	83
DESCARTES, René	98
DEUSSEN, Paul	58
DÖRING-HIRSCH, Erna	46
DREXER, Jeremiáš	48

E

EHLEN, Peter	103
ENGEMANN, Wilfried	141
EPIKUROSO.....	83

F

FARSKÝ, Karel.....	124, 127
FEUERBACH, Ludwig	86, 96
FLOSS, Pavel.....	81
FREUD, Sigmund	87

G

GADAMER, Hans-Georg.....	87
GERSON, Jan	40, 41
GNILKA, Joachim.....	64, 78
GOLEK, Michael	27, 28
GRÄB, Wilhelm	8
GRAF, Karl Heinrich.....	54
GRESHAKE, Gisbert	62, 63, 78, 110, 111, 128, 138, 144, 147
GRESSMANN, Hugo.....	54
GREŠO, Ján.....	52
GROF, Stanislav	25, 29
GUNKEL, Hermann	54
GUREVIČ, Aron	34, 36
GUTENBERG, Johannes.....	43

H

HAAS, Alois, M.	16, 33, 34, 35, 38, 41, 42, 116
HAEFFNER, Gerd.....	103
HASENFRATZ, Hans Peter	133
HAŠKOVCOVÁ, Helena	19, 20, 24, 25, 28, 30, 31
HEGEL, Georg, W., F.	98
HEIDEGGER, Martin	9, 13, 80, 86-94, 98, 99, 105, 107, 108, 111-113, 115
.....	122, 128, 132, 142, 148
HEIM, Albert.....	25
HEIM, Karl	125
HELLER, Jan.....	97
HERZOG, Markwart	18, 20, 31, 62, 110, 133
HIND, Arthur M.	44
HOLÝ, Martin	46

HORATIUS	83
HUGO, Jan	19
HUNTINGTON, Samuel P.....	8
HUS, Jan	38
HUSAROVICHOVÁ, Zuzana.....	8
HUSSERL, Edmund	84, 85, 86, 87, 107, 116, 134, 148

I

IGNÁC Z LOYOLY	13, 46, 47, 51, 115, 129, 136, 138, 139
IMHOF, Paul	112
INGLETONOVÁ, Christine	20, 24

J

JASPERS, Karl	93, 104
JEREMIAS, Joachim	67, 78
JEZLER, Peter	16, 33, 37, 38, 39, 42, 50, 116
JOACHIM-MEYER, Sandra	90
JOVČUK, Michail, T.....	93
JUNG, Carl, Gustav	98
JÜNGEL, Eberhard.....	134, 135

K

KÁBRT, Jan.....	13
KALVÍN, Jan.....	49, 119, 122
KANT, Immanuel	84, 98, 122
KÄSEMANN, Ernst	64, 78
KASPER, Walter	135, 143
KAŠÁKOVÁ, Eva	19
KIRKEGAARD, Soren.....	96
KITTEL, Gerhard	52, 56, 67
KLUGE, Friedrich	39
KLUSÁČEK, Dalibor.....	29
KNAUER, Peter.....	47, 116, 129
KOLÁŘ, Ondřej.....	67, 110

KOLÁŘ, Pavel.....	127, 130
KOLÁŘ, Petr	8
KÖNIG, Renate	40, 42
KONSTANTIN I.	20
KÖRTNER, Ulrich, H. J.....	67
KOVÁŘ, František	124, 125
KRÁL, Pavel.....	46, 48
KRAUSE, Gerhard	39
KREMER, Jacob.....	66, 67, 68, 70, 76, 78, 79, 147
KRUPĚHORSKÝ, Mikuláš.....	48
KŘIVOHLAVÝ, Jaro	141
KUBÍČKOVÁ, Ruth.....	9, 10, 21
KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth.....	15, 25, 26, 27, 28, 31, 132, 142, 146
KUČERA, Zdeněk	119, 124-128, 130, 134, 135, 137, 139, 143, 149
KÜGLER, Georg	113
KÜNG, Hans.....	21, 25, 30, 67, 86, 87
KUPKA, Martin.....	25
KUSCHEL, Karl-Josef	99

L

LAAGER, Jacques.....	35, 37, 38, 41, 53, 83
LANGEMEYER, Bernhard	111
LE GOFF, Jacques	34
LEDERHILGER, Severin.....	21
LEGRAND, Jacques.....	40
LEHMANN, Karl	112
LEPAŘ, František.....	13
LEVINAS, Emmanuel	104
LIGUŠ, Ján	8
LONG, Jeffrey	29
LUTHER, Martin.....	38, 47, 119

M

MACHAN, Richard.....	38
MACHEK, Václav.....	15, 16
MAŇAS, Vladimír.....	35
MÁNEK, Jindřich.....	52, 65, 70, 79, 111
MARCEL, Gabriel.....	13, 21, 22, 80, 93, 103-106, 108, 132, 133, 136, 142, 143, 148
MAREK, Jindřich.....	48
MARX, Karl.....	86
MASARYK, Tomáš Garrigue.....	85
MAUCH, James.....	11
MCINTYRE, Patrick.....	140
MERTENS, Sabine.....	45
MERTON, Thomas.....	74
MEYER-BLANCK, Michael.....	140
MIKULEC, Jiří.....	46
MIKULEC, Jiří.....	46
MILCHERT, Thorsten.....	21, 87, 88
MISTR E. S.....	44
MOLLER, Martin.....	48
MOODY, Raimond, A.....	25, 27, 28, 29, 31, 32, 132, 142, 146
MÜLLER, Max.....	88

N

NĚMEC, Igor.....	15
NESTLE, Erwin.....	13, 73
NIETZSCHE, Friedrich.....	86, 92, 98, 121
NOVOTNÝ, Adolf.....	52, 55, 57, 64, 66, 68, 77, 78, 114
NOVOTNÝ, František.....	37, 71,
NOYES, Russel.....	25

O

OEHLER, Gustav, Friedrich.....	56, 57, 66, 77, 132, 142
OJZERMAN, Teodor Il'jič.....	93

OPATRŇÁ, Marie	24
OPATRŇÝ, Aleř	140, 141
ORIGENES.....	81

P

PASCAL, Blaise	98
PATOČKOVÁ, Dorothea	15, 16, 131
PAYNEOVÁ, Sheila	20, 24
PEDERSEN, Johannes.....	61
PERRY, Paul	29
PETŘÍČEK, Miroslav	80, 84-86, 88, 95
PLATÓN.....	37, 71, 80, 81, 82, 83, 106, 122, 130, 148
PLOTZEK, Joachim M.....	40, 42
POLÁKOVÁ, Jolana	9, 96
PORTER, Roy	20, 31
POSPÍřIL, Ctirad Václav	141
PREUSS, Horst Dietrich	54, 55, 77

R

RADIMSKÁ, Jitka	48
RÁDL, Emanuel	75
RAHNER, Karl.....	11, 12, 14, 38, 57, 77, 87, 111-118, 128, 129, 132, 133,
.....	137, 138, 142, 143, 144, 148
REJZEK, Jiří.....	15
REUSS, Édouard	54
RHEGIUS, Urban	48
RICKEN, Frido	103
RICOEUR, Paul.....	104
ROLLENHAGEN, Gabriel.....	187
ROSEN, David.....	25
ROSENZWEIG, Franz	96
ROSYPAL, Stanislav.....	19
ROTTERDAMSKÝ, Erasmus.....	46, 47, 50, 116, 138, 147
ROZHONĚ, Michal	29, 30, 32

RUGEL, Matthias	69
ŘEHOŘ I. VELIKÝ	37
ŘÍHA, Karel	118, 138

S

SARTRE, Jean-Paul	93, 94, 95, 98, 99, 104, 108, 142, 148
SAUNDERSOVÁ, Cicely	25
SAVONAROLA, Girolamo	35
SENECA, Lucius Annaeus	83, 84, 106
SEYMOUROVÁ, Jane	20, 24
SCHELER, Max	87
SCHELL, Herman	135, 143
SCHILLING, Othmar	57, 58, 59, 77
SCHLEIERMACHER, Friedrich	140
SCHRÖTER, Jens	75
SCHUNACK, Gerd	110, 128
SCHWARTZ, Maria	69
SIENSKÝ, Bernardin	36
SKALICKÝ, Karel	9
SMOLÍK, Josef	141, 142
SMRČKOVÁ, Barbora	35
SÓKRATES	71, 72, 81
SOUDKOVÁ, Miluše	29
SPINOZA, Baruch	98
SPISAR, Alois	124, 125
STÁRKOVÁ, Věra	9
STATEČNÝ, Karel	124, 125, 130
STRAYER, Joseph Reese	42, 43, 44
STUDENT, Johann-Christoph	25
SVATOŠOVÁ, Marie	24
ŠČIPANOV, Ivan Jakovlevič	93
ŠIKLOVÁ, Jiřina	28
ŠPATENKOVÁ, Naděžda	23, 24
ŠTEFAN, Jan	11, 67, 110, 119, 123-125

T

TAYLOR, Jeremy.....	42
TENSCHERT, Heribel	45
TEREZIE Z AVILY	47
TERTULIÁN.....	66, 78, 147
TICHÝ, Ladislav	13, 73
TILLICH, Paul.....	9, 11, 12, 67, 75, 76, 79, 93, 94, 110, 111, 119, 128, 134
TROELTSCH, Ernst.....	63
TRTÍK, Zdeněk.....	12, 25, 125, 126, 130, 135, 136, 137, 143, 149

V

VÁGNEROVÁ, Marie.....	17, 18, 31, 132
VÁCHA, Marek.....	64, 75, 79, 134, 136, 143
VAN DER GUCHT, Robert	112
VAŇKOVÁ, Irena	15
VOGEL, Jiří	9, 10, 127, 130, 134, 135, 137
VOJTĚCHOVSKÝ, Miloš.....	25
VOK, Petr	48
VOKURKA, Martin.....	19
VON RAD, Gerhard	56, 77, 114, 136
VOPLAKAL, Miloš.....	113
VORGRIMLER, Herbert	38, 47, 112, 116, 117, 129
VOVELLE, Michel.....	17, 30, 32, 132
VRÁNA, Karel	8, 9

W

WÄCHTER, Ludwig	59, 60, 61, 77
WELLHAUSEN, Julius.....	54
WESLEY, John.....	42

Z

ZÍBRT, Čeněk.....	36
ZULEHNER, Paul	8, 9, 21

Použité prameny a literatura

Primární prameny

ARIES, Philippe. *Dějiny smrti II*. Praha: Argo, 2000. 410 s. ISBN 80-7203-293-3.

ARIES, Philippe. *Dějiny smrti*. Praha: Argo, 2000. 358 s. ISBN 80-7203-286-0.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Praha: Česká biblická společnost, 1992.

BRUNNER, Emil. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich: Zwingli, 1953. 240 s.

BRUNNER, Emil. *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*. 3. Aufl. Zürich: Zwingli-Verlag, 1960. 363 s.

BRUNNER, Emil. *Dogmatik III. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1960. 503 s.

BRUNNER, Emil. *Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie*. Hamburg: Rowohlt, 1958. 157 s.

BRUNNER, Emil. *Věřím*. Praha: YMCA, 1938. 126 s.

BRUNNER, Emil. *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*. Berlin: Furche-Verlag, 1938. 155 s.

BUBER, Martin. *Between Man and Man*. New York: Collier, 1985. 229 s. ISBN: 978-00208-4210-1.

BUBER, Martin. Dvojitá víra. In KUSCHEL, Karl-Josef (ed.). *Teologie 20. století. Antologie*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 464 s. ISBN 978-80-7021-887-7.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. 164 s. ISBN 80-7017-02-4.

BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. 176 s. ISBN 80-7021-515-1.

BUBER, Martin. *Werke: Schriften zur Philosophie*. Bd. 1. München: Kösel-Verlag, 1962. 1127 s.

CULLMANN, Oscar. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Die Antwort des Neuen Testaments. In. BRÜNTRUP, Godehard, RUGEL, Matthias,

- SCHWARTZ, Maria (Hrsg.). *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010. 272 s. ISBN 978-3-17-020979-4. s. 13-22.
- GRESHAKE, Gisbert. „Sterben“ in theologischer Perspektive. In HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* 1. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. 191 s. ISBN 3-17-016443-0. s. 89-99.
- HAAS, Alois, M. *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1989. 299 s. ISBN 3-534-06719-3.
- HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Thanatologie. Nauka o umírání a smrti*. 2. vyd. Praha: Galén, 2007. 244 s. ISBN 978-80-7262-471-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 1993. 67 s. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. 8. Aufl. Frankfurt: Klostermann, 1995. 56 s. ISBN 978-3-465-02814-7.
- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996. 568 s. ISBN 80-200-0561-7.
- IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*. 3. vyd. Olomouc: Refugium, 2017. 287 s. ISBN 978-80-7412-259-0.
- JEZLER, Peter (ed.). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. 449 s. ISBN 3-7705-2964-2
- KREMER, Jacob. *Budoucnost zemřelých. Biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času*. Praha: Vyšehrad, 1995. 149 s. ISBN 80-7021-142-3.
- KREMER, Jacob. *Die Zukunft der Toten*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1988. 152 s. ISBN 3-460-32711-1.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Interviews mit Sterbenden*. 8. Aufl. Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 1980. 159 s. ISBN 3-579-03871-0.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Über den Tod und das Leben danach*. 27. Aufl. Güllersheim: Verlag Die Silberschnur, 2000. 89 s. ISBN 3-923781-02-4
- KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2001. 128 s. ISBN 80-86263-19-3.

- KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie. Hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Martin, 2004. 199 s. ISBN 80-85955-27-X.
- KUČERA, Zdeněk, VOGEL, Jiří (Hrsg.). *Spiritualität am Scheideweg des Zeitalters – von der Moderne zur Postmoderne. Studien und Reflexionen über ein aktuelles Thema im Dialog zwischen Prager und Münchner Theologen*. Forschungsprojekt MSM 112800001. [b.m.] [b.n.], 2003. 135 s. ISBN 80-85955-26-1.
- LAAGER, Jacques. *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben*. Zürich: Manesse Verlag, 1996. 470 s. ISBN 3-7175-1884-4.
- MARCEL, Gabriel. *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*. Düsseldorf: Bastion-Verlag, 1949. 368 s.
- MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad. 1971. 140 s.
- MARCEL, Gabriel. *Od názoru k víře*. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 285 s. ISBN 80-702-1531-3.
- MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1998. 138 s. ISBN 80-204-0701-4.
- MARCEL, Gabriel. *Rilke svědek spirituálního života*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2013. 66 s. ISBN 80-702-1531-3.
- MOODY, Raimond, A. *1 Život po životě, 2 Úvahy o životě po životě, 3 Světlo po životě*. Praha: Odeon, 1991. 323 s. ISBN 80-207-0314-4.
- OEHLER, Gustav, Friedrich. *Theologie des Alten Testaments. Erster Band: Einleitung und Mosaismus*. Tübingen: J. J. Heckenhauer Verlag, 1873. 555 s.
- PLATÓN. *Faidón*. Přel. František Novotný. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1941. 122 s.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001. 358 s. ISBN 80-7298-024-6.
- RAHNER, Karl. *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München: Kösel, 1965. 302 s. ISBN 34-6625-411-6.
- RAHNER, Karl. *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*. 2. upr. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 643 s. ISBN 80-86036-99-5.
- RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes: Mit einem Exkurs über das Martyrium*. 5. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Druck, 1965. 106 s.

SARTRE, Jean-Paul. *5 Her a jedna aktovka*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1962. 692 s.

SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2006. 718 s. ISBN 80-7298-097-1.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004. 112 s. ISBN 80-7021-661-1.

TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie. Výbor ze studií, esejů a kázání*. Praha: Kalich, 1990. 239 s. ISBN 80-7017-096-4.

TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství. (Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*. Praha: Blahoslav, 1948. 206 s.

VON LOYOLA, Ignatius. *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von Peter Knauer. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1978. 333 s. ISBN 3-4290-3035-8.

VORGRIMLER, Herbert. *Geschichte der Hölle*. 2. verb. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. 472 s. ISBN 3-7705-2848-4.

WÄCHTER, Ludwig. *Der Tod im Alten Testament*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967. 234 s.

Sekundární literatura

ALTHAUS, Paul. *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1933. 353 s.

AMMICHT-QUINN, Regina. Jung, schön, fit – und glücklich? In LEDERHILGER, Severin (Hrsg.). *Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben*. - 6. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2004 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge.) Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2005. 178 s. ISBN 3631-533-91-8.

ARISTOTELES. *Nikomachova Etika*. Praha: Jan Laichter, 1937. 305 s.

ASMUS, Valentin F. *Antická filozofie*. Praha: Svoboda, 1986. 530 s. ISBN 25-132-86

AUGUSTYN, Józef. *Vedení Bohem: Praxe duchovního vedení*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 188 s. ISBN 80-7192-759-7.

AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926. 525 s.

- BAARLINK, Heinrich. *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1986. 200 s. ISBN 3-17-009269-3.
- BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. 2. Fassung. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1954. 528 s.
- BEATY, Nancy Lee. *The Craft of Dying: A Study of the Literary Traditions of the Ars Moriendi in England*. 1. vyd. Yale University Press, 1970. 299 s. ISBN 0-300-01336-1.
- BENDLOVÁ, Peluška. *Gabriel Marcel*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1993. 103 s. ISBN 80-700-7048-X.
- BLUMENTHAL-BARBY, Kay, et al. *Kapitoly z thanatologie*. Praha: Avicenum, 1987. 152 s. ISBN 08-052-87.
- BONANNO, George. *The Other Side of Sadness: What the New Science of Bereavement Tells Us About Life After a Loss*. New York, Perseus Books Group, 2009. 231 s. ISBN 978-0-465-01360-9.
- BRÜNTRUP, Godehard, RUGEL, Matthias, SCHWARTZ, Maria (Hrsg.). *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010. 272 s. ISBN 978-3-17-020979-4.
- BUCKINGHAM, Robert. *Hospiz – Sterbende menschlich begleiten*. Freiburg: Herder, 1993. ISBN 3-451-23116-6.
- BULTMANN, Rudolf. *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikoymenh, 1995. 72 s. ISBN 80-238-0468-5.
- BUTSCH, Albert, Fidelis. *Ars moriendi: Lithographisches Facsimile der in der Fürstl. Fürstenberg'schen Hofbibliothek zu Donaueschingen verwahrten und im einzigen Exemplare bekannten deutschen Ausgabe der Ars moriendi mit xylographischem Text*. Augsburg: A. F. Butsch, 1874.
- BUTTA, Tomáš. K identitě liturgického slavení Církve československé husitské. In: *Theologická revue*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, 2015. roč. 86, č. 4. ISSN 1211-7617. s. 361-366.
- CORVISIER, André. *Tance smrti*. 1. vyd.. Praha: Volvox Globator, 2002. 127 s. ISBN: 80-7207-439-3.
- DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 1998. 722 s. ISBN 80-7207-180-7.

- DÖRING-HIRSCH, Erna. *Tod und Jenseits im Spätmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums*. Berlin: K. Curtius, 1927. 115 s.
- EHLEN, Peter, HAEFFNER, Gerd, RICKEN, Frido. *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. 3. überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 s. ISBN 978-3-17-020780-6.
- ENGEMANN, Wilfried (Hrsg.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. 2. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009. 535 s. ISBN 978-3-374-02515-2.
- FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení I: Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha: Vyšehrad, 2004. 444 s. ISBN 80-7021-662-X.
- GNILKA, Joachim. *Jesus von Nazaret — Botschaft und Geschichte*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband III. Freiburg: Verlag Herder, 1991. 331 s. ISBN 3-451-21989-1.
- GOLEK, Michael. *Standort und Zukunft der ambulanten Hospizarbeit in Deutschland*. Münster: Waxmann Verlag, 2001. 216 s. ISBN 3-8309-1059-2.
- GROF, Stanislav. *Lidské vědomí a tajemství lidské smrti*. Praha: Argo, 2009. 373 s. ISBN 978-80-2570177-5.
- GUREVIČ, Aron. *Nebe, peklo, svět*. 1. vyd. Jinočany: H&H, 1996. 524 s. ISBN 80-85787-41-5.
- HASENFRATZ, Hans Peter. *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafoffertheorie*. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Svazek 24. Leiden: E. J. Brill, 1982. 167 s. ISBN 90-04-06595-4.
- HAŠKOVCOVÁ, Helena. *Fenomén stáří*. Praha: Panorama, 1991. 407 s. ISBN 80-7038-158-2.
- HELLER, Jan. Buberův personalismus a mezináboženský rozhovor. In *Teologický sborník*, č.1/2002. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. ISSN 1211-3808. s. 61.
- HERZOG, Markwart (Hrsg.). *Sterben, Tod und Jenseitsglaube. Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?* 1. vyd. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. 191 s. ISBN 3-17-016443-0.
- HIND, Arthur M. *A History of Engraving and Etching From the 15th Century to the Year 1914*. Dover Publications, 1963. 487 s. ISBN 0-486-20954-7.

HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001. 442 s. ISBN 80-86182-49-5.

HUSAROVIČOVÁ, Zuzana. *Pastorační péče o adolescenty ve spirituální krizi*. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta. Katedra praktické teologie, ekumenismu a mezilidské komunikace. Vedoucí disertační práce prof. Ján Liguš. Praha, 2011. 201 s.

IMHOF, Paul, BIALLOWONS, Hubert (Hg.). *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. 2. München: Kösel 1983. 319 s. ISBN 3-466-20235-3.

JOACHIM-MEYER, Sandra. *Sinnbilder von Leben und Tod. Die Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft*. Marburg: TectumVerlag, 2004. 110 s. ISBN 3-8288-8753-8.

JOVČUK, Michail Trifonovič, OJZERMAN, Teodor Il'jič, ŠČIPANOV, Ivan Jakovlevič (eds.). *Stručné dějiny filosofie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1963. 867 s.

KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. 304 s. Das Problem des historischen Jesus. s. 187-190.

KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1982. 408 s. ISBN 3-7867-0987-4.

KOLÁŘ, Ondřej. *Nesmrtelnost a mezistav duše v současné eschatologii v německé jazykové oblasti*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova. Evangelická teologická fakulta, 2006. Vedoucí disertační práce doc. ThDr. Jan Štefan. 246 s.

KOLÁŘ, Pavel. Identita CČSH v kontextu duchovní správy. In: *Theologická revue*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, 2015. roč. 86, č. 4. ISSN 1211-7617. s. 373-380.

KÖRTNER, Ulrich, H. J. *Die letzten Dinge*. Göttingen: Hubert Co., 2014. 289 s. ISBN 978-3-7887-2781-9.

KRÁL, Pavel. Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století. In HOLÝ, Martin, MIKULEC, Jiří (ed.). *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v ranném novověku*. Praha: Historický ústav, 2007. 301 s. ISBN 978-80-7286-106-4.

KRÁL, Pavel. *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*. 1. vyd. České Budějovice: Historický ústav Jihočeské univerzity, 2004. Monographia historica; sv. 4. 319 s. ISBN 80-7040-697-6.

- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Křesťanská péče o nemocné*. Praha: Advent, 1991. 123 s.
- KUBÍČKOVÁ, Ruth. *Etický kontext klinické pastorační péče*. Bakalářská práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova. Vedoucí bakalářské práce doc. ThDr. Jiří Vogel, ThD. Praha, 2009. 57 s.
- KUBÍČKOVÁ, Ruth. *Vývoj hospicové paliativní péče se zaměřením na Německo a Českou Republiku*. Diplomová práce. Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova. Vedoucí diplomové práce doc. ThDr. Jiří Vogel, ThD. Praha, 2011. 95 s.
- KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth. *O smrti a umírání. Co by se lidé měli naučit od umírajících*. 2. vyd. Praha: Portál, 2015. 320 s. ISBN 978-80-262-0911-9.
- KUČERA, Zdeněk. Identita CČSH. In *Theologická revue*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, 2015. roč. 86, č. 4. ISSN 1211-7617. s. 356-357.
- KÜNG, Hans. *Dobrá smrt?* Praha: Vyšehrad, 2015. 119 s. ISBN 978-80-7429549-2.
- KÜNG, Hans. *Věčný život?* Praha: Vyšehrad, 2006. 297 s. ISBN 80-7021-836-3.
- KUSCHEL, Karl-Josef (ed.). *Teologie 20. století. Antologie*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. 464 s. ISBN 978-80-7021-887-7.
- LANGEMEYER, Bernhard. *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1963. 281 s.
- LE GOFF, Jacques. *Středověký člověk a jeho svět*. 1. vyd.. Praha: Vyšehrad, 1999. 320 s. ISBN 80-7021-682-4.
- LEDERHILGER, Severin (Hrsg.). *Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben. - 6. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2004 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge.)* Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2005. 178 s. ISBN 3631-533-91-8.
- LEHMANN, Karl. Theologische Portraits: Karl Rahner. In VORGRIMLER, Herbert, VAN DER GUCHT, Robert (Hg.). *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*. Band 3. Freiburg: Herder, 1970. 561 s. s. 134-181.
- LONG, Jeffrey, PERRY, Paul. *Posmrtný život existuje. Věda o zážitcích blízké smrti*. Praha: Knižní klub, 2014. 200 s. ISBN 978-80-242-4417-4.

- MACHAN, Richard. Posmrtná očista. In *Mezinárodní katolická revue Communio*. 2002, roč. 6., č. 2. Život věčný. s. 138-154. ISSN 1211-7668.
- MÁNEK, Jindřich. *Ze smrti do života*. Praha: Blahoslav, 1998. 167 s. ISBN 80-70000-026-0.
- MAREK, Jindřich. Dej Pane Bože jasný večer, když náš život zachází. K recepci artis moriendi ve staročeských rukopisných textech pozdního středověku. In RADIMSKÁ, Jitka (ed.). *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven*. 487 s. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2006. ISBN 80-7040-846-4.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998. 222 s. ISBN: 80-901971-4-0.
- MCINTYRE, Patrick. *The Graham Formula: Why Most Decisions for Christ are Ineffective*. 128 s. Mammoth Spring: White Harvest Publishing, 2006. ISBN 0-9635050-2-5.
- MERTENS, Sabine (ed.). *Blockbücher des Mittelalters. Bilderfolgen als Lektüre*. Gutenberg-Gesellschaft. Mainz am Rhein: Von Zabern, 1991. 454 s.
- MERTON, Thomas. *Duchovní vedení a rozjímání*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. 71 s. ISBN 80-7192-225-0.
- MEYER-BLANCK, Michael. Theologische Implikationen der Seelsorge. In ENGEMANN, Wilfried (Hrsg.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. 2. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009. 535 s. ISBN 978-3-374-02515-2. s. 19-33.
- MILCHERT, Thorsten. *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit*. Marburg: Tectum Verlag, 2012. 224 s. ISBN 978-3-8288-2841-4.
- MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. 4. erw. Aufl. Freiburg: Alber, 1986. 380 s. ISBN 3-495-47603-2.
- NĚMEC, Igor. Odras předkřesťanského a křesťanského modelu světa v jazyce. In *Slovo a slovesnosť. Časopis pro otázky teórie a kultúry jazyka*. Roč. 55, č. 4. 1994. s. 263-269. ISSN 0037-7031.
- OPATRŇY, Aleš. *Malá příručka pastorační péče o nemocné*. 2. dopl. verze. Praha: Pastorační středisko sv. Vojtěcha při Arcibiskupství pražském, 2001. 48 s.

- OPATRŇY, Aleř. *Spirituální péče o nemocné a umírající*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017. 175 s. ISBN 978-80-7465-269-1.
- PATOČKOVÁ, Dorothea. *Obraz života a smrti v českém jazykovém obrazu světa*. Diplomová práce. Filosofická fakulta UK. Ústav českého jazyka a teorie komunikace. Vedoucí diplomové práce doc. Irena Vaňková. Praha, 2006. 67 s.
- PAYNEOVÁ, Sheila, SEYMOUROVÁ, Jane, INGLETONOVÁ, Christine (eds.). *Principy a praxe paliativní péče*. 1. vyd. Brno: Společnost pro odbornou literaturu, 2007. 807 s. ISBN 978-80-87029-25-1.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové. 1997. 178 s. ISBN 80-238-1741-8.
- PLOTZEK, Joachim M., KÖNIG, Renate, et al. *Ars vivendi, ars moriendi, Die Kunst zu leben, die Kunst zu sterben. Die Handschriftensammlung Renate König; 34 der schönsten Andachtsbücher des Mittelalters aus der wohl bedeutendsten Sammlung in deutschem Privatbesitz*. München: Hirmer, 2001. 575 s. ISBN 3-7774-9180-2.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. rozšířené vyd. Praha: Jeřek, 1995. 106 s. ISBN 80-85996-01-4.
- PORTER, Roy. *Největší dobrodiní lidstva: Historie medicíny od starověku po současnost*. 1. vyd. Praha: PROSTOR, 2001. 807 s. ISBN 80-7260-052-4.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Teologie služby. Kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 214 s. ISBN 80-7192-748-1.
- PREUSS, Horst Dietrich (Hrsg.). *Eschatologie im Alten Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. 513 s. ISBN 3-534-07036-4.
- RICOEUR, Paul, MARCEL, Gabriel. *Rozhovory*. 1. vyd. Brno: Vetus Via, 1999. 92 s. ISBN 80-86118215
- SENECA, Lucius Annaeus. *O shovívavosti*. In: *Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: Votobia, 1995. 235 s. ISBN 80-85619-42-3.
- SCHELL, Herman. *Katholische Dogmatik*. Band II. Paderborn: Schöningh, 1890. 346 s.
- SCHILLING, Othmar. *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament. Seine Entfaltung und deren Triebkräfte. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*. Mainz: Rheingold-Verlag, 1951. 135 s.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Hg. von Jacob Frerichs. Berlin: De Gruyter, 1850–1983. 869 s. ISBN 3-11-009699-4.
- SCHUNACK, Gerd. *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 7. Tübingen: J.C.B. Mohr. Paul Siebeck, 1967. 318 s.
- SKALICKÝ, Karel. Filosof Karel Vrána – muž pro každé podnebí. In *Teologické texty*. Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie. roč. 26, č. 1. Praha: Jolana Poláková, 2015. Tajemství člověka (pocta Karlu Vránovi). s. 46-51. ISSN 0862-6944.
- SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. Praha: Kalich, 1991. 264 s. ISBN 80-7017-276-2.
- SMRČKOVÁ, Barbora. *Tanec smrti v českém baroku*. Diplomová práce. Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity v Brně. Vedoucí diplomové práce Mgr. Vladimír Maňas, PhD. 2010. 67 s.
- SOUDKOVÁ, Miluše. *Světlo a naděje - prožitky blízkosti smrti z americké perspektivy*. Praha: FAUN, 1999. 154 s. ISBN 80-902018-8-0.
- STUDENT, Johann-Christoph. *Das Hospiz-Buch*. 4. erw. Aufl. Freiburg im Breisgau: Lambertus, 1991. ISBN 3-7841-1110-6.
- SVATOŠOVÁ, Marie. *Hospice a umění doprovázet*. 6. doplněné vyd. APHPP. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. 151 s. ISBN 978-80-7195-307-4.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Matky po e-mailu*. Praha: Kalich, 2009. 160 s. ISBN 978-80-7017-124-0.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Vyhoštěná smrt*: Praha, Kalich, 2013. 128 s. ISBN 978-80-7017-197-4.
- ŠPATENKOVÁ, Naděžda, et al. *O posledních věcech člověka. Vybrané kapitoly z thanatologie*. 1. vyd. Praha: Galén, 2014. 315 s. ISBN 978-80-7492-138-4.
- ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. 507 s. ISBN 80-7325-080-2.
- TENSCHERT, Heribel. *Ars Moriendi: die Kunst des heilsamen Sterbens, Faksimile des Donaueschinger Exemplars*. Bibernmühle: Heribert Tenschert, 1995.

TROELTSCH, Ernst. *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften*. Band II. Tübingen: Mohr, 1913. 866 s.

TRTÍK, Zdeněk. *Úvod do theologie*. Díl I. Základ theologie ve zjevení. Praha: Blahoslav, 1952. 113 s.

VÁGNEROVÁ, Marie. *Vývojová psychologie II.: Dospělost a stáří*. Praha: Karolinum, 2007. 461 s. ISBN 978-80-246-1318-5.

VOGEL, Jiří. Struktura identity CČSH. In *Theologická revue*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, 2015. roč. 86, č. 4. ISSN 1211-7617. s. 389-396.

VORGRIMLER, Herbert. *Der Tod im Denken und Leben des Christen*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1980. ISBN 3-491-77391-1.

VORGRIMLER, Herbert, VAN DER GUCHT, Robert (Hg.). *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*. Band 3. Freiburg: Herder, 1970. 561 s.

VOVELLE, Michel. *Ideologies and Mentalities*. University Of Chicago Press, 1990. 272 s. ISBN 978-0226865713.

Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem. Praha, Blahoslav, 2014. 182 s. ISBN 978-80-7000-106-6.

ZÍBRT, Čeněk. *Staročeský Lucidář. Text rukopisu fürstenberského a prvotisku z roku 1498*. Praha: Nakl. České Akademie Císaře Františka Josefa pro Vědy, Slovesnost a Umění, 1903. 84 s.

ZULEHNER, Paul, M.. Svoboda umírání. Z časopisu *Stimmen der Zeit* XII/2001 přel. Petr Kolář SJ. In *Universum*. Revue České křesťanské akademie. roč. 11, č. 43. Praha, 2002. ISSN 0862-8238. s. 21-23.

Užitá encyklopedie a slovníky

BORRIELLO, Louigi. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. 767 s. ISBN 978-80-7195-198-8.

Encyklopedický slovník češtiny. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2002. 604 s. ISBN 80-7106-484-X.

- KÁBRT, Jan. *Latinsko-český slovník*. 3. vyd. Praha: SPN, 1991. 483 s. ISBN 80-042-6000-4.
- KAŠÁKOVÁ, Eva, et al. *Výkladový slovník pro zdravotní sestry*. 1. vyd. Praha: Maxdorf, 2015. 430 s. ISBN: 978-80-7345-424-1.
- KITTEL, Gerhard. *Teologický slovník k Novej zmluve I-II*. Přel. Ján Grešo. Bratislava: Transocius. 1986. 299 s.
- KLUGE, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 7. Aufl. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner: 1910. 519 s.
- KRAUSE, Gerhard (ed.), et al. *Theologische Realenzyklopädie*. Band 4. Berlin: De Gruyter, 1979, 813 s.
- LEPAŘ, František. *Slovník řeckočeský: nehomérovský slovník řeckočeský*. Praha: Rezek, 2008. 1181 s. ISBN 978-80-86027-26-5.
- MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 3. vyd. Praha: Academia, 1971. 868 s. ISBN 21-015-71.
- Masarykův slovník naučný: lidová encyklopedie všeobecných vědomostí*. 1. vyd. 4. díl. Praha: Československý kompas, 1929. 1109 s
- MAUCH, James, et al. *Guide to the Successful Thesis and Dissertation*. New York: Marcel Dekker, 1998. 455 s. ISBN 0-77021-882-9.
- NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt, TICHÝ, Ladislav. *Řecko-český Nový zákon. Slovník novozákonní řečtiny*. 27. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2011. 1758 s. ISBN: 978-80-87287-38-5.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992. 1399 s. ISBN 80-7017-528-1.
- RAHNER, Karl, VORGRIMMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996. 426 s. ISBN 80-7113-088-5.
- ROSYPAL, Stanislav. *Nový přehled biologie*. 1. vyd. Praha: Scientia, 2003. 797 s. ISBN 80-7183-268-5.
- STRAYER, Joseph Reese (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. 1.vyd. New York: Scriber, 1982. 661 s. ISBN 0-684-16760-3.
- VOKURKA, Martin, HUGO, Jan, et al. *Velký lékařský slovník*. 9. vyd. Praha: Maxdorf, 2009. 1160 s. ISBN 978-80-7345-202-5.

Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích. Praha: Diderot, 1999. ISBN 80-902555-2-3.

Elektronické dokumenty

ASOCIACE NEMOCNÍČNÍCH KAPLANŮ. *Kdo jsme?* 2011. [online] Dostupné z: <<http://www.nemocnicnikaplan.cz/rubrika/2-Kdo-jsme/index.htm>> [cit. 14.9.2016].

BOLDIŠ, Petr. *Bibliografické citace dokumentů podle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2 (01 0197): Část 1 – Citace: metodika a obecná pravidla.* Verze 3.3. 1999–2004, poslední aktualizace 11.11.2004. [online]. Dostupné z: <<http://www.boldis.cz/citace/citace1.pdf>>. [cit. 3.8.2016].

Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice. 2006. [online] Dostupné z: <<http://www.cirkev.cz/Media/CirkevOld/001107.pdf>> [cit. 15.9.2016].

Doprovázení umírajících a pozůstalých. [online] Dostupné z: <https://www.narodnikvalifikace.cz/kvalifikace-817-Doprovazeni_umirajicich_a_pozustalych> [cit. 14.9.2016].

GRÄB, Wilhelm. *Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie.* 2016. [online] Dostupné z: <http://religionsphilosophischer-salon.de/7991_lebenssinndeutung-als-aufgabe-der-theologie-abschiedsvorlesung-von-prof-wilhelm-graeb-berlin_denken-und-glauben> [cit. 10. 11. 2016].

KLUSÁČEK, Dalibor. *Explanační teorie oddělení mysli a těla, posmrtný život, spiritualita.* 2007. [online]. Dostupné z: <[www: http://www.nde.cz/view.php?cisloclanku=2007120014](http://www.nde.cz/view.php?cisloclanku=2007120014)>. [cit. 1.11.2012].

KÜGLER, Georg. Karl Rahner – současník, teolog, prorok. Přel. Miloš Voplakal. In *Teologické texty.* č. 2004/2. [online]. Dostupné z: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-2/Karl-Rahner-soucasnik-teolog-prorok.html>>. [cit. 18. 10. 2016].

KUPKA, Martin. *Zkušenost blízkosti smrti – Near death experience.* Olomouc: Univerzita Palackého, 2011. [online]. Dostupné z: <<http://pfyziolmysl.upol.cz/?p=517>>. [cit. 20. 3. 2018].

MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Einführung*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/uebung.htm>> [cit. 1.7.2016].

MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Farbvorlagen für's Kolorieren*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/farbvorlagen.htm>> [cit. 1.7.2016].

MAINZER INSTITUT FÜR BUCHWISSENSCHAFT. *Transkription*. [online]. Dostupné z: <<http://www.atelierleonhardt.de/transkription.htm>> [cit. 1.7.2016].

MINISTERSTVO PRO MÍSTNÍ ROZVOJ ČR. *Péče o pozůstalé v ČR*. 2010. [online] Dostupné z: <<http://www.mmr.cz/cs/Regionalni-politika-a-cestovni-ruch/Pohrebnictvi/Koncepce-Strategie/Pece-o-pozustale-v-CR>> [cit. 14.9.2016].

MINISTERSTVO PRO MÍSTNÍ ROZVOJ. *Příručka pro pozůstalé. Pohřeb a jeho organizace*. 2010. [online] Dostupné z: <http://www.mmr.cz/getmedia/710929ea-2184-42e9-b011-9b93d3a42986/letak_POZUSTALI_PRESS> [cit.14.9.2016].

Národní program přípravy na stárnutí na období let 2008 až 2012. Kvalita života ve stáří. Praha: Ministerstvo práce a sociálních věcí, 2008. ISBN 978-80-86878-65-2. [online] Dostupné z: <http://www.mpsv.cz/files/clanky/5045/starnuti_cz_web.pdf> [cit. 14.9.2016].

PETŘÍČEK, Miroslav. *Pojmy z filozofie: Existencialismus*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. 2014. [online]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=l0lLGf416OE>> [cit. 27.7.2016].

Poradce pro pozůstalé. 2012. [online] Dostupné z: <http://narodnikvalifikace.cz/kvalifikace-475-Poradce_pro_pozustale/revize-477> [cit. 14.9.2016].

RAHNER, Karl. *Erfahrungen eines katholischen Theologen*. Videozáznam přednášky. Katolická arcibiskupská akademie Freiburg, 1984. [online]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=Vthweqb97I4>>. [cit. 18. 10. 2016].

ROLLENHAGEN, Gabriel. *Gabrielis Rollenhagii Selectorum emblematum centuria secunda*. Utrecht/Arnheim, 1613. 100 s. s. 50. [online]. Dostupné z: <<http://1.bp.blogspot.com/-V1E75blrS9Y/UBIAg6DpH-I/AAAAAAAAAXuE/xt5TLaX9ppk/s1600/roll150.jpg>> [cit.24.7.2016].

ROZHONĚ, Michal. Vědecké výzkumy smrti. In: *Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University*. Issue 4, Vol. XII, 2015. ISSN 1214-8725. [online]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/el/1423/jaro2017/SPR220/um/rozhon_smrt.pdf>. [cit. 16.3.2018].

- SENECA, Lucius Annaeus. *I. Brief an Lucilius*. Překlad A. Pauly. [online]. 2015. Dostupné z: <<http://www.gottwein.de/Lat/sen/epist.001.php>> [cit.: 23.7.2016].
- SENECA. *Epistulae Morales – epistula 61 – Übersetzung*. [online]. 2012. Dostupné z: <<http://www.lateinheft.de/seneca/seneca-epistulae-morales-epistula-61-ubersetzung/>> [cit.: 23.7.2016].
- SCHRÖTER, Jens. *Predigtreihe Heil und Heilung*. Berlin: Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, 2015. [online] Dostupné z: <<https://www.theologie.hu-berlin.de/de/exegesent/schroeter/heil-und-heilung.pdf>> [cit. 19.7.2016].
- STEM/MARK, a.s. *Dříve vyslovená přání. Závěrečná zpráva*. 2015. [online] Dostupné z: <<http://www.umirani.cz/sites/default/files/custom-files/cesta-domu-zprava-umirani-a-pece-o-nevylecitelne-nemocne-2015.pdf>> [cit. 3.8.2016].
- STEM/MARK, a.s. *Smrt a péče o umírající. Pohled laické i zdravotnické veřejnosti*. 2011. [online]. Dostupné z: <<http://www.umirani.cz/sites/default/files/custom-files/cesta-domu-zprava-umirani-a-pece-o-nevylecitelne-nemocne-2011.pdf>> [cit. 17. 3. 2018].
- STEM/MARK, a.s. *Umírání a péče o nevléčitelně nemocné II*. 2013: [online]. Dostupné z: <<http://www.umirani.cz/sites/default/files/custom-files/cesta-domu-zprava-umirani-a-pece-o-nevylecitelne-nemocne-2013.pdf>>. [cit. 17. 3. 2018].
- TAYLOR, Jeremy. *Holy Living, Holy Dying*. 1650. [online]. Christian Classics Ethereal Library. Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/taylor/holy_dying.i.html> [cit: 18.7.2016].
- Unscheinbarkeit*. Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie. Universität Münster. [online]. Dostupné z: <<http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/predigten/unscheinbarkeitosta.html>> [cit. 1.9.2016].
- VÁCHA, Marek. *Kniha Genesis a dnešní spiritualita*. Přednáška v rámci Katolické charismatické konference, 2011. [online]. Dostupné z: <<http://b5.tv-mis.cz/u06/v340/11-Genesis-a-dnesni-spiritualita-P-Vacha-128kb.mp3>> [cit. 16.3.2016].
- WESTAR INSTITUTE. *The Jesus Seminar*. [online]. Dostupné z: <<https://www.westarinstitute.org/projects/the-jesus-seminar/>> [cit. 1.4.2018].
- Zákona č. 285/2002 Sb., o darování, odběrech a transplantacích tkání a orgánů*. Praha, 2002. [online] Dostupné z: <<https://portal.gov.cz/app/zakony/zakonPar.jsp?idBiblio=53599&nr=285~2F2002&rpp=15#local-content>> [cit. 16.7.2016].

Seznam příloh

Příloha 1.:

Ars moriendi - Vydání č. XII. Německo, 1470. Autorský překlad..... 180

Summary

Ars moriendi ve světle teologického personalismu – poimenická explikace

Ars moriendi in the light of the theological personalism – poimetical explication

Ruth Kubíčková

The dissertation aims to investigate how the question of death, life and potential preparation for death, or life in an eschatological perspective is reflected in the realm of social sciences and philosophy, in the Scriptures and by selected systematic and personalistic theologians, in correlation with medieval ars moriendi texts; and in doing so, implicitly define central aspects defining an afterlife hope of a modern human. In its practical theological outcome, the thesis answers the query about a possible and appropriate form, basic values, topicality and central aspects of the poimetical approach leading to an authentic realization of a personal ontological responsibility.

As it follows from the conclusions of individual chapters, the aim was reached. The hypothesis was confirmed, together with the assumption that life's central moment which establishes its essence, is a personal relationship to God, which is at the same time a unique option of its eschatological outcome. Death is simultaneously a situation exceeding the dimension of physical being, whose facticity a human being can understand and overcome in the sense of the existential choice ars moriendi - ars vivendi.

In relation to individually eschatological and immanently transcendental questions, the reflection of principal points which are contained in the chapters of the thesis, leads to a common unifying outcome, which can be summarised into the following three-point conclusion. 1) Life and death are forms of a qualitative state and space-time exceeding the facticity of human existence in the sense of being, from individual perspective initiating in present temporality and leading, through physical death, to its definitively decided, eternal form within Divine space-time. Therefore, in his/her current earthly existence a human is necessarily situated in a present state of eternal death or eternal life.

2) God's ontological essentiality is an individual, personal relationship and relativity, both implicit and explicit, toward a human, a created counterpart. Divine relativity is in its maximum manifested through an embodiment of Logos, its own self-surrendering self-sharing in Jesus Christ, which at the same time raises the absolute question inviting to the taking of an existential standpoint. The space of Divine will,

characterised by a dialogical relationship, is the space of life; and on the contrary, the state of absence of communicative relativeness is the space of death. The personal relationship of the human "I" with the Divine "You" is an existential-subject relationship, which causes human subjectivity to change, as well as the structure of human existence as such.

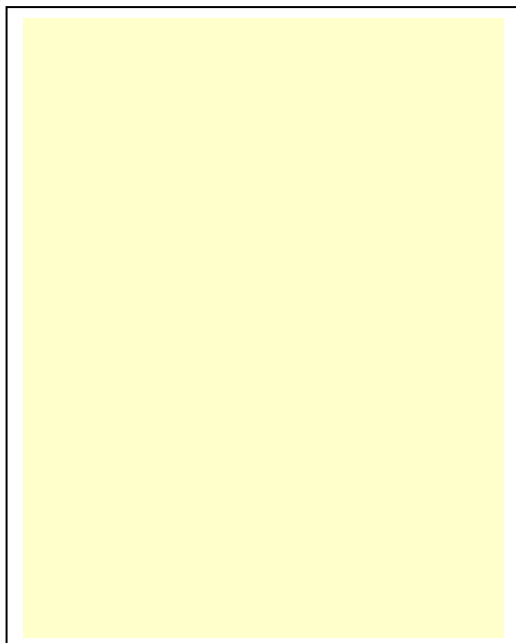
3) Human existential is a parallel given responsoric ontological responsibility, within which a human being co-determines his/her being. Executed responsibility in time is expressed and also fulfilled by an absolute existential decision toward God, Christ. A human is always understood as being in the process of decision. The yes of human decision thus initiates the entry into the intersubjective shared relationship of mutuality with the Divine You, culminating in the renouncing one's previous nonpersonal being. The specified answer to Divine calling involves an authentic absolute self-surrender, the existential self-surrender of a human connected to repentance, conversion and following in the whole of a new life in Christ. The self-death and resurrection to God is the radical parameter of New-Testament annunciation and discipleship, the moment of present personal reflection and the core of the poimenical calling, appearing in various contexts and time- and situation-based demands, taking into consideration the modern social and paradigmatic multidiversity, eyes set on the eschatological hope in Christ.

The outcome of the practical theological application aims to be a contribution and inspiration in both pastoral sphere and theological discourse as such, attempting to retrieve the truth of the Gospel in an understandable way, and to make the core of its message available to the modern human.

The trust building in a mutual relationship leads a human to discover Divine essence, which is life, referring with its intention to a personal, lived experience based on fundamental interaction. *Ars moriendi* is thus in the sense of everyday dying, self-death together with Christ, while deciding for a self-surrendered life subjected to God, identical to fundamental existential *ars vivendi*, the entry and dwelling in a transcendental space-time of Divine vital reign; the goal and sense of created human existence, the space in which a human being starts to discover his/her individual and personal completeness, realizes his/her essential and existential determination.

Příloha 1.:

Ars moriendi - Vydání č. XII. Německo, 1470. Autorský překlad.⁵³¹



1) Přestože se příchod smrti v současné bídě nejistoty umírání zdá být mnoha lidem – duchovním i světským – obtížný, děsivý a volávající bázeň, a smrt těla se jeví jako ta nejhorší ze všech hrozných věcí, tak přece však smrt duše je o tolik hrůznější, právem obávaná a hodná touhy po úniku, neboť duše je vzácnější než tělo. Umírající lidé však při svém posledním tažení čelí těžkým **napadáním, útokům** horším než za svého dosavadního života. Pět z nich, které mohou každého člověka připravit o spásu jeho duše, je nutné znát jménem; vědět, jak je možné se jim bránit, a o to svobodněji se jim následně postavit na odpor.



2)

3) První útok se týká **víry**, protože víra je základem veškeré spásy a všech dobrých věcí. Nikdo také nemůže položit jiný základ, než ten, který je položen, kterým je Ježíš Kristus. Bez víry také není možno líbit se Bohu. Neboť kdo nevěří, je již nyní odsouzen. Jelikož nemůže být bez víry žádné spásy, proto se ďábel snaží člověka v posledku podvést, uvést do omylu, nevíry a odpadnutí, předhazováním víry pohanů, židů či rouhačů, lidí zoufalých a jim podobných, aby byl člověk podveden. Dokud má však člověk svobodnou vůli a jasný rozum, nemůže ho ďábel v tomto ani jiném útoku svést na scesti a strhnout ho proti jeho svobodné vůli do pekel.

⁵³¹ zvýraznění vlastní



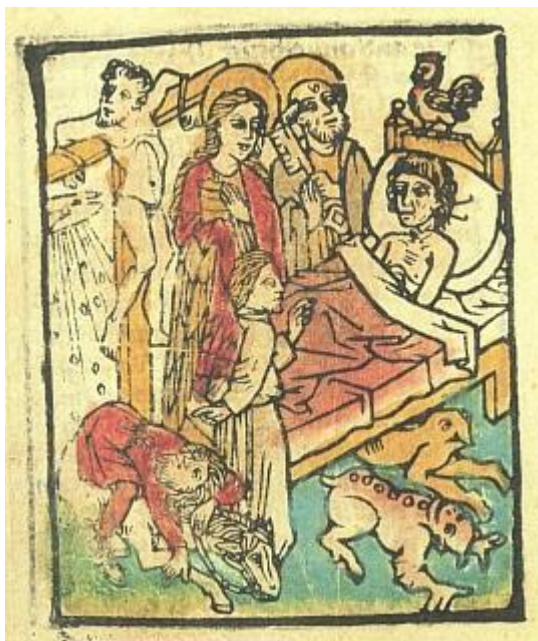
4)

5) Dobrý křesťan se proto ďáblový hrůzy a našeptávání nemusí obávat a nemá začít ani v nejmenším kousku své víry pochybovat. Neboť jakmile to učiní, schází z cesty spásy. Může promluvit takto k Bohu: „Všemohoucí, věčný Bože, neboť upřímné víře je vše možné a vše získá, prosím tě, dej mi vytrvat v pevné víře nejen v základní články víry, ale také v celé Písmo Sváté i ustanovení svaté římské církve. A při umírání mě posiluj vírou starších, vírou dvanácti svatých apoštolů a nesčíslných zástupů mučedníků, kajících a panen, kteří panují skrze víru v blaženosti a Božím zalíbení. Amen.“



6)

7) Druhým útokem je **zoufalství**, namířené proti naději a důvěře, kterou má člověk mít vůči Bohu. Když je nemocný vystaven utrpení a bolesti, vrství ďábel jednu bolest na druhou a předhazuje člověku jeho hříchy, zejména ty nevyznané, aby ho tak přivedl k zoufalství. Proto však nemá nikdo pochybovat o Boží milosti a spáchal-li kdo tolik zla, vražd, krádeží jako je kapek v moři a dosud toho nikdy nelitoval, nebyl schopen svou vinu vyznat, tak obrátí-li se nyní s lítostí nad svým hříchem, Bůh jeho zkroušené srdce neodmítne a zůstane zachován.



8)

9) Zla minulosti člověku neškodí, pokud v nich nemá zalíbení. Je to pouze hřích zoufalství, který chce bránit spáse. Mluv proto takto: „Ó nejmocnější, nepřemožitelný Pane Ježíši Kriste, skrze hořké utrpení, kterým jsi pro mě a pro všechny hříšníky prošel na kříži, dej mi naději a důvěru ve tvé milosrdenství, lítost a zármutek za moje hříchy, odpor proti zoufalství a posilni mě jako svatého Petra, který tě zapřel, povolej mě jako svatého Pavla, který pronásledoval křesťany, utěš mě jako onoho zločince na kříži, a odpusť mi, jako jsi odpustil Marii Magdaléně a všem hříšníkům, kteří po tvém odpuštění toužili, a jejichž hříchy jsi zapomenul navěky. Amen.“



10)

11) Třetím útokem je **netrpělivost**. Ta stojí proti lásce, kterou Bohu dlužíme přede všemi věcmi. Tak se děje s těmi, kteří umírají, prožívají velkou tělesnou bolest, jsou trápeni těžkými dny nemoci, neradi umírají, či trpí jiný nedostatek. Ti jsou vůči pravé lásce netrpěliví, reptají, až často ztratí vlastní rozum. Neboť přijímá-li někdo smrt bolestně jako křivdu, je to znamením, že dostatečně nemiluje Boha. Proto je nesprávné, když si stěžujeme na velké utrpení, neboť každý člověk přece v trpělivosti nalezne a zachová svou spásu, kdežto skrze netrpělivost bude jeho duše zatracena.

12)



13) Když se ale člověk vpravdě namáhá, je svobodný a trpělivý v lásce, všechno strpí. Tak skrze trpělivost dospíváme naší spásy. Strádání před smrtí není nic než očistný oheň. Pros Boha takto: „Pane Ježíši Kriste, připomínám před tebou tvé velké, nekonečné milosrdenství, trpělivost a lásku, kterou jsi měl ve svém utrpení, abys také mě dal trpělivost přijmout bolesti, které jsou mi určeny všemohoucím Bohem, trpět v pravé lásce, kát se tak za mé hříchy a očisťovat mou ubohou duši. Ó Pane, spaluj a muč mě zde, abys mi věčně odpustil. Dej mi sílu vzdorovat vší netrpělivosti a přidruž mě k zástupu nesčetných mučedníků na věčnosti, při nich zůstat nyní a navždy. Amen.“

14)



15) Čtvrtým útokem je **pýcha a samolibost**. Je to duchovní pýcha, skrze kterou ďábel duchovnímu a dokonalému člověku přivozuje velké pokušení. Když se mu nepodaří člověka od víry odvrátit, přivést ho k zoufalství nebo netrpělivosti, napadá ho samolibostí a našeptává mu myšlenky jako: „Ach, jak dobrý jsi ve víře, tak silný ve své naději, tak pevný ve své trpělivosti. Ach, kolik dobrého jsi učinil!“ A tak dále. Ale umírající se nemá vyvyšovat ani chválit, povýšeně se pyšnit, a nemá sám sobě připisovat žádné zásluhy. Protože dělal-li by to člověk a tím více upadal do své samolibosti, byl by zatracen.

16)



17) Když člověk skrze to dobré, co učinil, sám sebe povyšuje a před Stvořitelem v pokoře upadá, a nevíme tak, zda jsme před Bohem hodni nenávisti či lásky, království nebeského či pekla, pak řekni: „Pane, nebeský Otče, utíkám se k tvému nekonečnému milosrdenství, pozvedám k tobě svou duši. Jestliže si nepřiješ smrt hříšníka, dej mi s upřímnou lítostí poznat všechny moje hříchy, které jsem proti tobě učinil, v upřímné pokoře naříkat a plakat a pozdvihni mě jako svatého Antonína proti zlosti ďábla a učiň mě pokorným a poníženým proti pýše a povýšenosti nepřitele. Amen.“

18)



19) Pátý útok směřuje především proti **světským a pomíjivým záležitostem**: manželka, děti, milí přátelé, bohatství a další věci, které měli lidé za svého života rádi. Když chce člověk zemřít dobře a v jistotě, má odložit všechny pomíjivé a vnější věci a sám sebe plně a dokonale odevzdat Bohu. Snáší-li však člověk smrt vědomě a v trpělivosti vyznává všechny své hříchy, závažné i všednější, pak také ví, že ďábel člověka v tomto útoku nepřemůže, ačkoli ho chce s jasnou myslí přivést do zkázy pekla; od toho se každý chraň.

20)



21) Protože však Kristus zanechal svou milou matku pod křížem a dokonal vůli svého Otce, protože se kvůli Boží vůli trpělivě vzdal nároku na ženu, děti, majetek, tak je i pro nás nutné, vykořenit věci pomíjivé z našeho srdce i očí a zvolat k Bohu: „Ó nebeský panovníku, mocný, věčný, věrný Bože, ty, který nás nevystavuješ žádným zkouškám, kterým jsme ještě nedorostli, prosím tě, abys mi dal pokoru, abych se ve svém umírání vzdal veškeré pomíjivé a tělesné lásky ke světským věcem, abych všechnu svou vůli upnul k tobě. Dej mi v tísní mého umírání upřímnou lítost a trpělivost a v mém posledním konci mě nikdy více neopouštěj. Amen.“

22)



23) Neboť se nyní Kristus na kříži, se svojí milou matkou, všemi svatými a anděli a také se zlými duchy, každému při jeho odchodu na věčnost dává spatřit ve zjevení – dobrým k útěše, zlým k rozmnožení jejich muk, mluv takto: „Ó nejvyšší Bože, nezměřitelně dobrý, nejmilostivější a nejspravedlivější trojjediný, můj nejvyšší a milovaný, slituj se nade mnou ubohým hříšníkem, když ti poručím mého ducha. Bože, nejmilostivější Otče, Otče milosrdenství, prokaž svému výtvoru milosrdenství a pomoz mi v této poslední tísní. Přijď na pomoc, můj Pane, žíznící neutěšené duši, aby ji nepozřeli pekelní psi; ty, má nejněžnější láska, Pane Ježíši, Spasiteli živého Boha...“

24) ...skrze čest a moc tvého blahoslaveného utrpení, přijmi mě mezi počet tvých vyvolených, můj zachovatel a vysvoboditel. **Celý se ti dávám**, neodpírej mi přijít k tobě, nevyháněj mě ven, Pane Ježíši Kriste. Nenárokuji si tvůj ráj kvůli mým zásluhám, když jsem prach a popel a jen politováníhodný hříšník; v síle a způsobu tvého nejsvětějšího utrpení, skrze které jsi mě, ubohého hříšného člověka chtěl spasit, jsi mi svou rudou krví odemknul brány ráje.“ Řekni třikrát: „Pane, ty jsi zlomil mé pouto, proto ti chci obětovat oběť chval, ó Pane, skrze hořkost.

25) Ty, který jsi pro mě snášel trýznivé utrpení na kříži, než tvá svatá duše opustila tvé svaté tělo, slituj se nad mou nejubožejší duší při jejím odchodu z mého těla.“ Potom ať umírající zavolá naši paní (Marii) a řekne: „Královno nebes, matko milosrdenství, útočiště hříšníků, smiř mě s tvým jednorozeným synem. Jeho mírnost jsi pro mě nehodného hříšníka chtěla vyprosit, aby mi on skrze tvoji lásku odpustil mé hříchy a uvedl mě do své slávy.“ Potom ať umírající zavolá anděly a řekne: „Vy nejblaženější, nebeští duchové a andělé, prosím vás, abyste stáli při mně, člověku odcházejícím z tohoto světa

26) a dobrotivě mě osvobodili od všech mých soupeřů, vzpírání se a ukryvání; vezměte moji duši do své společnosti, ty svatý anděli, kterého mi Bůh přidělil jako ochránce.“ A pak ať zavolá svaté a vysloví jim mír: „Náš Pán Ježíš Kristus, síla jeho utrpení a znamení svatého kříže, a neposkvrněnost svaté panny Marie, požehnání všech svatých, ochrana všech andělů a pomoc vyvolených Božích. Přátelé stojí mezi mnou a všemi mými nepřáteli, viditelnými a neviditelnými, v hodině mé smrti, Amen.“ A pak řekni: „Pane, dej mi zakusit tvé světlo, jistotu, že mi věčný život už nikdy neunikne, ale dotkne se mě mzda tvé svaté smrti, věčná sláva. Amen.“



Hodie Mihi, Cras Tibi.

Emblém a dvojverší Gabriela Rollenhagena. *Selectorum emblematum centuria*.

Utrecht/Arnheim, 1613. mědirytina.⁵³²

⁵³² ROLLENHAGEN, Gabriel: *Gabrielis Rollenhagii Selectorum emblematum centuria secunda*. Utrecht/Arnheim, 1613. 100 s. s. 50. [online]. Dostupné z: <<http://1.bp.blogspot.com/-V1E75blrS9Y/UBIAg6DpH-I/AAAAAAAAAXuE/xt5TLaX9ppk/s1600/roll150.jpg>> [cit.24.7.2016].