

OBSAH

EDITORIÁL.....	3
ŠTÚDIE	
Interpretace některých prvků pneumatologie F.-X. Durrwella <i>Kateřina BRICHČÍNOVÁ.....</i>	5
Vznik, pád a problém donatizmu <i>Juraj PIGULA.....</i>	21
Církev jako aréna předporozumění <i>František BURDA</i>	33
Kritický pohľad na teóriu etáp umierania Elisabeth Kübler-Rossovej <i>Martin UHER</i>	40
ROZHOVOR	
Boj o obraz Boha a církve <i>Tomáš PETRÁČEK.....</i>	53
RECENZIE	
TYROL, Anton, Das Wort ist Schrift geworden. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. SKAIS, Wien 2017, 152 strán, ISBN 978-3-9504553-1-1. <i>František TRSTENSKÝ.....</i>	60

CONTENTS

EDITORIAL	3
STUDIES	
An Interpretation of some Elements of the Pneumatology of F.-X. Durrwell <i>Kateřina BRICHČÍNOVÁ</i>	5
The Rise, the Fall, and the Problem of Donatism <i>Juraj PIGULA</i>	21
The Church as the Arena of Pre-Understanding <i>František BURDA</i>	33
A Critical Review of the Theory of the Stages of Dying by Elisabeth Kübler-Ross <i>Martin UHER</i>	40
INTERVIEW	
The Struggle for the Image of God and Church <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	53
REVIEWS	
TYROL, Anton, Das Wort ist Schrift geworden. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. SKAIS, Wien 2017, 152 strán, ISBN 978-3-9504553-1-1. <i>František TRSTENSKÝ</i>	60

Nájsť si čas na malú lektúru znamená nájsť si čas na seba. Ponúkané číslo nášho časopisu chce byť pomocníkom pri sebahľadaní. Rôznorodosťou svojich textov sa môže stať dobrým spoločníkom ľuďom hlbavým i ponáhľajúcim sa, ktorí sa iba momentálne potrebujú informovať. Do obsahu sú zaradené štyri štúdie, (dve v slovenčine, dve v češtine) rozhovor a súčasťou je aj recenzia knihy. Verím, že toto česko-slovenské číslo bude svojím jazykovým presahom federatívnym a obsahovo obohatí každého, kto sa rozhodne vziať si ho do rúk.

Prvá štúdia z pera mladej českej teologičky Kateřiny Brichcínovej sa venuje otázke Trojice a jej vzťahov v diele francúzskeho katolíckeho teológa François-Xaviera Durrwella. Keďže tento mysliteľ spája štúdium Biblie so systematickou teológiou, vytvára dobrý predpoklad na lepšie a bližšie chápanie tajomstva trojičných vzťahov. Text sa venuje predovšetkým otázke Ducha Svätého, čo novoveká západná teológia značne zanedbala. Autorka v úvode píše, že božská osoba (ale rovnako aj ľudská) nie je definovateľná. Môžeme ju síce poznávať, ale iba vo vzťahu. Tým naznačuje, teológia je výslovne záležitosťou vzťahovou, nie predmetovou. Boha nespoznávame ako predmet, ale ako vzťah a iba vo vzťahu s ním. Preto aj v otázke o Duchu v Trojici sa nepýtame „Čím“ je Duch, ale „Kým“ je Duch Svätý.

Juraj Pigula nám vo svojej štúdii ponúka historický kontext vzniku donatizmu, ktorý je málo známy v teologickej literatúre na Slovensku. Je zaujímavý svojimi konkrétnosťami a historickými detailmi, objasňujúcimi konflikt rímskych kresťanov a kresťanov severnej Afriky (donatistov), predovšetkým v období panovania cisára Konštantína. Konfrontácia a vzájomné spory mali často právny charakter a nevyhli sa ani násilnostiam, ktoré môžu čitateľa nemilo prekvapiť. Zároveň hovorí o mnohých snahách (predovšetkým biskupa Augustína) riešiť spor oboch strán zmierením. Tým je text dobrou inšpiráciou pri hľadaní spôsobov komunikácie v dnešných konfrontáciách náboženstiev či náboženských dominácií.

V tretej štúdii predstavuje český teológ František Burda cirkev ako arénu predporozumenia. Popisuje ju aj ako priestor, kde sa človek môže prvýkrát stretnúť s kresťanskými konceptmi bez toho, aby už do nej musel patriť. Ide vlastne o to, akým spôsobom cirkev sama vstupuje so svojou pridanou hodnotou do spoločnosti a kultúry, kde by ju ľudia nestrannne mohli vnímať ako pozitívne obohatenie ich pozícií, stavov a životných situácií. Preto sa otvára svojím teologickým pluralizmom rôznorodosti ľudského života a svojou antropológiou sa chce vždy viac priblížiť reálnemu životu. Autor chce ukázať, že kresťanské korešponduje s tým najľudskejším v človeku, že zdravý ľudský rozum je prítomnosťou Božieho Logosa, Božieho myslenia v ľudskom myslení. Preto cirkev môžeme nazývať priestorom spásy, kde nie sú hranice, pretože cirkev je transcendentný priestor

naplnený Duchom, ktorý dokáže pojať v sebe celú šírku zdanlivých rozporuplností a rozličností.

Naša posledná štúdia ponúka vždy neprebádanú a otvorenú tému ľudskej smrti, v tomto prípade päť fáz ľudského umierania podľa teórie Elisabeth Kübler-Rossovej. Text je zaujímavý tým, že jeho autor, Martin Uher, nie je len teológom, ale zároveň lekárom v praxi. S ľudským umieraním sa teda stretáva reálne a bezprostredne a rovnako ho pozná ako teologický a eschatologický koncept. Text nám ponúka spôsob práce spomínanej švajčiarskej psychologičky, ale aj konfrontáciu s inými odborníkmi. Objektívnosťou článku je skutočnosť, že autor nepovažuje názor Kübler-Rossovej za vedeckú doktrínu, podľa ktorej by „sa malo umierať“, ale za jeden z možných pohľadov na ľudské umieranie. V každom prípade je text zaujímavým nazretím do skutočnosti, ktorá je existenciálnou súčasťou bytia každého človeka.

Do obsahu sme zaradili aj rozhovor s českým teológom a historikom Tomášom Petráčkcom, ktorý nám ochotne poskytl českí jezuiti. Témou rozhovoru je osobnosť pápeža Františka, jeho myslenie, a konanie, ktoré vyvoláva v cirkvi i spoločnosti rôznorodé reakcie.

Verím, že si aj toto číslo nájde záujem čitateľa a ohreje rozum i srdce. Prajem príjemnú lektúru a zmysluplné obohatenie všedných i sviatočných dlhých zimných večerov.

Vladimír Juhás

Kateřina BRICHČÍNOVÁ

Interpretace některých prvků pneumatologie F.-X. Durrwella

Abstract

This essay deals with the person of the Holy Spirit. Tracing and interpreting the pneumatology of the French theologian François-Xavier Durrwell (1912-2005), this article shows that the author interprets the Spirit as the breath of the Father and the Son, rather than the one spirated by the Father and the Son. In him, the Father begets the Son. The Spirit is not an effect of divine activity; he is the divine activity. Understanding the Spirit as an act, which is based on biblical texts, implies an answer concerning the question of his origin. If the Spirit is the incessant movement, then proceeding from the Father he also proceeds from the Son. In an effort at terminological precision the author formulates the thesis that God the Father gives the Spirit (as his only Originator) and God's Son shares this Spirit. In the immanent Trinity the Son shares the Spirit with the Father, in the economy he also shares him with human beings who believe in the Son.

Keywords: Holy Spirit, Father, Son, procession, gift, life, love.

Úvod

Západní a východní teologie se shodují na tom, že v trojjediném Bohu Duch svatý vychází z Otce. Představitelé západní tradice však na rozdíl od stoupenců té východní učí, že Duch vychází i ze Syna (*Filioque*), a toto jejich přesvědčení našlo své vyjádření i v latinském vyznání víry. To u Řeků vyvolávalo značnou nelibost. Jak známo, uvedená věroučná neshoda spoluzapříčinila doposud trvající rozdělení v Božím lidu.¹ Je proto úkolem teologie hledat a nalézt odpověď na spornou otázku po původu Ducha, aby Ten, který je zosobněním božské harmonie a společenstvítvorné lásky, nebyl odůvodněním nesouladu mezi lidmi. Tak uvažuje ve své nikoliv rozsáhlé, a přece obsažné studii s titulem *Duch Otce a Syna* François-Xavier Durrwell.² Pochopení osoby Ducha svatého může a mělo

¹ Situace se pochopitelně vyvíjí a problém se dnes nejeví nepřekonatelným. O jednotu Božího lidu usiluje Papežská rada pro jednotu křesťanů, která v roce 1995 vydala přínosný dokument *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit* (Řecká a latinská tradice vztahující se k vycházení Ducha svatého). Současné ekumenické perspektivy zachycuje v nedávné době vydaný svazek *Ecumenical perspectives on the "Filioque" for the Twenty-first Century*, M. Habets (ed.), London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

² DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 8-9. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris: Médiaspaul, 1989, p. 10-11. François-Xavier Durrwell (1912, Soultz-Haut-Rhin – 2005, Ostwald) byl redemptoristický kněz, který se svým dílem zařadil mezi přední katolické teology 20. století. K jeho zásluhám patří to, že položil důraz na událost zmrtvýchvstání Ježíše Krista, jejíž význam nebyl v dřívější teologii dostatečně brán v úvahu. Dále se Durrwell zasloužil o rozvoj pneumatologie, přičemž osobě Ducha svatého se věnoval především v monografii *L'Esprit Saint de Dieu* (1983). Tajemství Ducha Durrwell rozkrýval ve světle tajemství Nejsvětější Trojice – imanentní a ekonomické. Výše citovaná

by podporovat jak mezilidskou jednotu, tak i sjednocení člověka s Bohem. Domníváme se, že Durrwellova studie k němu významně přispívá. Nicméně shledáváme, že autorovy cenné postřehy jsou v soudobé trinitární teologii málo zohledňovány a nepřinášejí tudíž takový užitek, jaký by přinášet mohly.³ To je důvodem, proč v předloženém článku chceme jeho učení připomenout a dále rozvinout. Ve zmíněném spise se Durrwell zaobírá nejprve tím, kým Duch svatý je, a až po přiblížení povahy bytí této božské osoby se snaží objasnit její původ. Oba dva kroky uděláme zároveň s ním. V článku, jímž zamýšlíme navázat na tento, učiníme třetí krok: na základě získaných poznatků se pokusíme odpovědět na otázku, může-li Duch vycházet nejenom ze Syna Božího, ale rovněž z Jeho věrných, to znamená ze synů lidských.

Přidržíme se téže metody, jakou zvolil francouzský teolog. Ten se rozhodl vyvstálé otázky řešit za pomoci biblických textů, jímž v dané souvislosti dříve nebyla věnována náležitá pozornost. To je zarážející skutečnost. Durrwellovi předchůdci opírali svoje bádání zpravidla o středověké teologické spisy anebo o nauku církevních otců, ale nehledali oporu v Písmu svatém domnívajíce se, že to k problému neříká nic, co by ho mohlo osvětlit.⁴ Durrwell se odvážil s nimi nesouhlasit. Odmítl se smířit s názorem, že zjevení obsažené v Bibli tajemství původu Ducha nepoodhaluje. Ztotožnil se naopak se stanoviskem biblisty Maxe-Allaina Chevalliera, podle něhož jedině argumenty založené na textech Písma mohou staletými táhnoucí se diskusi posunout ke všeobecně přijatelnému závěru.⁵ Nedostatečný zájem o osobu Ducha svatého, příznačný pro novověkou západní teologii, vyplývá podle Durrwellova mínění za prvé z opomíjení modlitby a přehlížení svátostné liturgie,⁶ a za druhé z právnicky pojímaného tajemství vykoupění, jež ve skutečnosti není vysvětlitelné právem, ale jen láskou.⁷ Bohočlověk Ježíš Kristus není Vykupitelem předně proto, že jako nositel obou přirozeností učinil zadost Boží spravedlnosti, která vyžadovala přiměřenou nápravu lidského hříchu, nýbrž proto, že je Božím Synem, jenž na sebe vzal způsob služebníka a stal se Synem člověka, aby byl v životě i ve smrti poslušný svému Otci, který Ho plodí v Duchu.⁸ Ježíšova poslušnost přitom nebyla

studie, z níž budeme nadále vycházet, je menšího rozsahu, nicméně je o šest let mladší a vedle podstatných poznatků obsažených ve starším textu nabízí nové postřehy.

³ Například v monografii s názvem *Jako v nebi, tak i na zemi*, která pochází z pera českého teologa Ctirada Václava Pospíšila a skýtá více než jen náčrt trinitární teologie, je F.-X. Durrwell na několika místech citován, ale odkazováno je pouze na jeho text *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale* (Roma, 1985). Novější studie *L'Esprit du Père et du Fils* není pramenem Pospíšilových úvah.

⁴ Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 11-13. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 15-17.

⁵ Viz CHEVALLIER, M.-A. „L'Evangile de Jean et le Filioque“, in *Revue des Sciences Religieuses*, 57 (1983), s. 93. Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 11-12. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 14-15.

⁶ Dovolujeme si připomenout starobylé rčení: „*Lex orandi, lex credendi*“, které vypovídá o nezbytné vazbě mezi modlitbou a vírou, mezi liturgií a teologií.

⁷ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 7-8. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 8-9.

⁸ Toto tvrzení se může opřít o biblický text Fp 2,6-11.

projevem nesvobody, ale právě naopak, byla to poslušnost Syna, milovaného a milujícího, přičemž v lásce se svoboda jednoho stýká s (p)oddáváním se druhému. Byla tedy bezvýhradným přijetím Otcovy vůle a bytostným odevzdáním se Jemu, realizovaným v lásce čili v Duchu. Je nasnadě, že takovéto pojetí vykoupení nemůže ztratit Ducha svatého ze zřetele. Durrwellovi bylo vlastní a v pokoncilní teologii se nově prosazuje, takže i mnozí další autoři se o Ducha zajímají, uvědomující si mimo jiné Jeho jedinečný význam v rámci ekumenismu. Sdílíme s Durrwellem jeho ze zjevení odvozený náhled na vykoupení a podobně jako on považujeme modlitbu za nezbytný předpoklad teologického bádání, což i nás přivádí k Písmu jako k základnímu zdroji.⁹ Kéž nás sám Duch pravdy do pravdy uvádí.

1. Kým je Duch Hospodinův?

Zcela záměrně se neptáme „Čím je Duch Hospodinův“, nýbrž „Kým je“, a titul formulujeme jako otázku. Teologie užívá pro Ducha svatého, stejně jako pro Otce a pro Syna, označení osoba, vyjadřujíc tak jejich svébytnost a nesdělitelnost. Osoba, božská ani lidská, není zvěcnitelná a nelze ji cele obsáhnout žádnou definicí, byť by to byla definice sebevypřacovanější. Lze ji jen poznávat ve vztahu, otevíraje se jí a přijímaje ji v její jinakosti. Dávaje jí v otevřenosti a v úctě k ní prostor k projevu se. Tak bychom měli a tak i chceme přistupovat k Božímu Duchu. Budeme se tedy ptát, jak se Duch projevuje v událostech dějin spásy, o nichž vypovídají texty Starého a Nového zákona, které nás tímto způsobem povedou k tajemství Jeho osoby. To je podle Durrwella nezbytným předpokladem k objasnění poměru mezi Duchem, Otcem a Synem.

Autor nás upozorňuje na skutečnost, že v Písmu je Boží Duch zpravidla spojován s pojmem „Boží moc“.¹⁰ Že je představován jako tvůrčí božská síla, jež proměňuje realitu,¹¹ jako oživovatel a obnovovatel,¹² a zvláště v Novém zákoně jako Ten, který popisované spásné události působí.¹³ Svatý Petr dává Duchu přízvisko Duch slávy¹⁴ a zdá se, že také Hospodinova sláva je výrazem s Duchem

⁹ O metodě teologické práce, jež nemůže dosáhnout cíle, aniž by naslouchala Božímu Slovu, podrobněji pojednáváme v monografii: BRICHČÍNOVÁ, K. *Ve své lásce nás předem určil*, Svitavy: Trinitas, 2017, s. 39-43.

¹⁰ Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 14. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 19. Výčet biblických textů, z nichž je tato skutečnost zřejmá, nabízejí Durrwellovy studie: *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy, 1950, p. 106-113; *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, 1983, p. 19-24; „Le Géniteur, l'Engendré, l'Engendrement“, in *Communautés et Liturgies* (1987), p. 181-184.

¹¹ Již v Gn 1,2.

¹² Výrazně v Iz 32,15; 44,3; Ez 37,14; Ž 104,30, Ř 8,9.11.

¹³ Duch je tou mocí, která způsobuje div Vtělení (L 1,35); sestupuje na Ježíše ve křtu a spočívá na Něm v Jeho veřejném působení (J 1,33); je onou Láskou silnější než smrt, která Ježíšovi dává vstát z mrtvých (Ř 8,11; Fp 3,10); stojí v základu církve, když je seslán na apoštoly a oni Jím posílení vycházejí hlásat evangelium všem národům (Sk 2,1-21).

¹⁴ 1Pt 4,14.

souznačným, je vyzařováním Boží podstaty.¹⁵ Durrwell dále připomíná dávný výrok svatého Cyrila Alexandrijského, podle něhož „*Duch je moc a přirozené působení božské substance. Provádí veškerá díla Boží.*“¹⁶ V návaznosti na něj francouzský teolog tvrdí, že právě moc a mocná činnost je hypostatickým rysem Ducha.¹⁷ Ten se tudíž nikdy neprojevuje jako důsledek Boží činnosti, ale vždy je tou činností samou. To je postřeh, který je podle našeho soudu třeba uchovat na zřeteli. Dává nám pochopit, že Duch nehraje pasivní roli, nýbrž je ve své osobě konáním. Můžeme tak pro Něj užívat označení vycházející z konkrétní Boží aktivity. Říkáme-li o Otci, že rodí Syna, Jemuž proto náleží přívlastek „zrozený“, pak nejprůběhavějším označením pro Ducha je „zrození“.¹⁸ Pozoruhodné je, že rovněž člověk, má-li se stát Božím dítětem, musí se ve víře v Syna a v jednotě s Ním narodit z vody a z Ducha, o čemž jasně vypovídá Ježíšův rozhovor s Nikodémem, zaznamenaný v Janově evangeliu.¹⁹ Dějinným průmětem věčného rození je událost vtělení, ve které Otec zůstává rodícím, Syn se rodí v těle, a to z panny jménem Maria, neboť na ni sestoupil Duch svatý a moc Nejvyššího ji zastínila.²⁰ François-Xavier Durrwell míní, že Panna Maria je lidským vyobrazením Ducha, Jehož v této souvislosti nazývá božským lůnem. Připodobnění klůnu však přesně neodpovídá činorodosti, jíž je Duch charakterizován. Domníváme se, že spíše než Mariino lůno, je to akt početí a následného zrození, jenž zpodobuje Ducha na lidské rovině.²¹

Co se týče události zmrtvýchvstání, platí dle Durrwella obdobně, že Otec je původcem vzkříšení, Syn je vzkříšen a Duch je silou vzkříšení, jež se opět dotýká i člověka, který se vírou sjednocuje se Synem.²² O pomazání napsal již svatý Irenej

¹⁵ Především čtvrté evangelium nás zpravuje o tom, že Ježíš mocnými činy, které Jan označuje jako znamení (*sémeia*), zjevuje svou slávu (J 2,11; 11,40). Patření na ni způsobuje víru Ježíšových učedníků v to, že jejich Mistr je Božím Synem, přičemž tato víra s sebou nese život (J 3,16; 6,14; 22,26; 20,31). Je to ovšem právě Duch svatý, kdo působí víru v Ježíše (1 K 12,3) a o Němž vyznáváme, že je životadárce. Srov. MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 668.

¹⁶ CYRIL ALEXANDRIJSKÝ, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 34 (PG 75, 580. 608). Citováno podle DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 16. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 22-23.

¹⁷ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 16. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 24.

¹⁸ O tom Durrwell důkladněji pojednává ve výše zmiňovaném článku: „Le Géniteur, l'Engendré, l'Engendrement“. Ozřejmuje, že jak Syn, tak i Duch vycházejí z Otce vlivem Jeho otcovství: jeden coby zrozený a druhý coby zrození. Příhodné by snad mohly být i pojmy rozený a rození, odvozené od nedokonavého tvaru téhož slovesa, značící trvalost popisovaného aktu.

¹⁹ J 3,3-7. Viz DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 17-18. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 26.

²⁰ Srov. L 1,30-35.

²¹ Naše domněnka nachází oporu ve slovech zvěstování: „Neboj se, Maria, vždyť jsi nalezla milost u Boha. Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš.“ (L 1,31). Nazaretská panna je zahrnutá milostí, jež se projeví tím, že počne a porodí syna.

²² Ř 6,5; 8,11. Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 16. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 23.

ve 2. století, že Otec pomazává, Syn je pomazaný a Duch je tímto pomazáním.²³ Jeho nositelkou je odvozeně církev, která shromažďuje ty, kdo jsou Kristovi. Chápeme-li Ducha jako božské zrození, určitým způsobem Ho (zrozenému) Synu předražujeme. Nebýt Ducha, nebylo by ani Syna. Kdyby však Duch vycházel z Otce až po Synovi, byl by logicky vzato osobou neplodnou, což by odporovalo vyznávané pravdě, že je Dárcem života. Pokud by mocí Ducha nevznikal život v imanentní Trojici, nemohlo by se tak dít ani v ekonomii, protože Bůh se v dějinách spásy zjevuje takový, jaký věčně je. Kromě toho je nemyslitelné, že by Otec vydechoval Ducha mimo rámec rození Syna, protože pak by v tomto úkonu nebyl Otcem, to jest osobou ztotožňující se cele s otcovstvím ve vztahu k Jednorozenému.²⁴ Tuto Durrwellovu úvahu považujeme za zvláště pronikavou. Láska Otce je zcela zaměřená k Synu a stejně tak Syn se ve své lásce obrací k Otcí, ne jiným směrem. Proto osoba Ducha může z Otce vycházet jedině ve směru k Synovi a pouze k Němu, neboť Syn je jedinečným objektem Otcovy lásky, je Jeho Nejmilejším.²⁵ Boží Trojice není statické bytí, nýbrž je to nikdy neustávající pohyb, někdy znázorňovaný jako tanec. Je to pohyb vzájemného dávání se a přijímání druhého, který ovšem nemá tři póly, ale toliko dva: Otce a Syna, přičemž Duch svatý je tím pohybem samým. Je Božím sebedarováním, to jest láskou. Skrze Ducha se Bůh děje.²⁶ Obvykle o Něm hovoříme jako o třetí osobě, to však neznamená, že je poslední osobou ze tří.²⁷ Nedá se říci, že láska existuje až po milujícím a milovaném, poněvadž bez lásky by nebylo ani milujícího, ani milovaného. To v ní je zakotvena existence prvního i druhého, a milující i milovaný zase dávají existovat lásce. Jedná se tedy o tři existující zároveň a v jednotě, přebývající v sobě navzájem, avšak nepostrádající svébytnost. Každá z osob je plně obrácena k ostatním dvěma a dává jim být, takže žádná nezůstává sterilní.

Durrwell shledává, že biblické texty Ducha a lásku výslovně neztotožňují, nicméně z nich je zřejmé, že oba pojmy jsou významově spřízněné.²⁸ V prvním listu svatého Jana nacházíme dobře známé verše, které nás ujišťují o tom, že „*Bůh je láska*“, ²⁹ avšak o jednotlivých osobách v Bohu nic nesdělují. To, že s pojmem láska je spjat Duch, lze z některých jiných textů vytušit. Nezpochybnitelnou výpověď nabízí verš z listu Římanům: „*A naděje neklame, neboť Boží láska je vylita*

²³ *Adversus haereses*, 3, 18, SC 211, 350. Citováno podle DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 16. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 24. Uvedená skutečnost je patrně nejhlubším odůvodněním Ježíšových titulů Kristus a Mesiáš.

²⁴ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 18. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 27.

²⁵ Viz Ef 1,6. Srov. také BRICHČÍNOVÁ, K. *Ve své lásce nás předem určil*, podkapitola 2.2.4, s. 152-158.

²⁶ To platí v Trojici imanentní a rovněž v Trojici ekonomické, takže i Boží sebezjevení ve stvoření se děje skrze Něj.

²⁷ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 18. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 27-28. Autor rád opakuje, že Duch je NA počátku a taktéž NA konci, ale přitom není ani počátkem ani koncem.

²⁸ Tamtéž, s. 21. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 30.

²⁹ J 4,8.16.

do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“³⁰ Hospodin ve Starém zákoně slibuje, že „vylije svého Ducha“,³¹ a Pavel totéž sloveso spojuje s láskou vylitou skrze Něj. Francouzský teolog v této souvislosti cituje svého německého kolegu, biblistu Heinricha Schliera, jehož výrok je natolik krásný, že ho nechceme pominout. Duch je podle něj silou, jíž Bůh otevírá a vylévá sám sebe,³² což je výrazem neomezené lásky. Mezilidskou lásku vnímáme jako sílu, která sjednocuje dvě bytosti tak, že utvářejí jediné tělo.³³ Na základě principu *analogia entis* můžeme říci, že totéž platí o lásce v trojjediném Bohu. „Když vidíš lásku, vidíš Trojici.“ napsal ve svém slavném díle *De Trinitate* svatý Augustin.³⁴ Ale ne všichni teologové jsou toho názoru, že láska definuje osobu Ducha, poněvadž láska je vlastní všem božským osobám.³⁵ To bezesporu je. A přece o tom, kdo miluje, ani o tom, kdo je milován, obvykle netvrdíme, že jsou láskou. Láska existuje mezi nimi, přičemž jeden ji dává a druhý přijímá. O milujícím Otci snad můžeme říci, že je láskyplný, o milovaném Synu, že je láskou naplněn, a o Duchu, že je vyvěrající plností lásky. Durrwell trefně podotýká, že v milujícím člověku můžeme spatřit obraz Otce, v milovaném člověku se obráží Syn, avšak vycházejíce ze zkušenosti na lidské úrovni si sotva dokážeme představit někoho, kdo je láska, jsoucí osobou. Všímáme si toho, že mezi milujícími lidmi „něco je“. Někdy konstatujeme, že mezi nimi „přeskočila jiskra“. Marek Orko Vácha ve své knize *Šestá cesta* píše, že když si snoubenci udělují svátost manželství, jejich lásky samé se nemůžeme dotknout, nicméně její přítomnost bývá dobře vnímatelná. Dojímá nás a chvílemi máme pocit, že prolomí i kostelní zdi.³⁶ Zakoušíme tedy existenci meziosobní lásky, nikoliv však osoby-lásky. Mezi Otcem a Synem ovšem není „něco“, nýbrž „Někdo“. Nepřeskakuje mezi nimi jiskra, nýbrž plane mezi nimi „Oheň“, jímž je Duch.³⁷ Zřejmě je to dáno tím, že lidská láska, jakkoliv je veliká, nikdy není naprostou sebevydaností, jako to platí o Lásce božské.³⁸ Svou lásku k druhému člověku běžně vyjadřujeme dárky a dary. Jejich skutečný smysl spočívá právě v tom, že skrze ně v menší či větší míře dáváme sebe. Čím

³⁰ Ř 5,5.

³¹ Iz 44,3; Jl 3,1.2; Za 12,10.

³² SCHLIER, H. *Die Kraft der Selbsterschliessung Gottes*, Freiburg, 1977, s. 268. Viz DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 21. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 32.

³³ „Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ (Gn 2,24; srov. také Mt 19,5-6).

³⁴ *De Trinitate*, VIII, 8, 12: CCL 50, 287.

³⁵ Tak usuzuje například Paul Evdokimov a podobně Vladimír Lossky. Viz DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 22, pozn. 36. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 32, n. 35.

³⁶ VÁCHA, M. O. *Šestá cesta*, Brno: Cesta, 2004, s. 130.

³⁷ Jak známo, připodobnění Ducha svatého k ohni je příznačné pro autora Lukášova evangelia. Viz např. L 13,16; 2,49; Sk 2,3.

³⁸ „V totální otevřenosti a v totálním sebedarování se osoba identifikuje s úkonem lásky, to ale v pravém slova smyslu platí výhradně o osobách Trojice, které pak smíme definovat jako vnitrobožský vztah, jako lásku. Lidská osoba je tím více sebou, tím více osobou, čím více se aktualizuje její potencialita naplňovat se ve vztahu vzájemného sebedarování po vzoru trinitárního dynamismu.“ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP a Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 225-226.

silnější je pouto lásky spojující nás s druhým, tím osobnější zpravidla jsou naše dárky a dary. K vyjádření opravdu velké lásky věčné dary, ani kdyby byly osobního charakteru, nestačí, protože taková láska nevyžaduje nic menšího než sebedarování. Jeho výrazem jsou slova svatebního slibu: „Já (...) odevzdávám se Tobě, (...), a přijímám Tě...“. Zdá se tedy, že již není třeba žádných zprostředkovávajících darů, ale jen dvou osob, které se v aktu lásky sjednocují. Tak i Duch chápaný jako Dar, to znamená jako vyjádření lásky mezi Otcem a Synem, se nám může jevit nadbytečný. Ctírad Václav Pospíšil vysvětluje Jeho nepostradatelnost tím, že osoba je ve své podstatě druhé osobě nesdělitelná,³⁹ o čemž svědčí známý výrok Richarda od svatého Viktora.⁴⁰ Jinými slovy, osoba se sebedarováním neztotožňuje s druhou osobou a nestává se s ní zaměnitelnou. Z toho vyplývá, že se daruje vždy prostřednictvím něčeho, co je jí vlastní, a přitom zůstává sama sebou. Takže i tehdy, když dárce čerpá ze dna studnice svého bytí, liší se od obdarovaného a rovněž od toho, co dává. Sebedarování jedné osoby osobě druhé tudíž nutně předpokládá cosi od obou osob odlišného.⁴¹ Domníváme se, že v manželském životě má toto „cosi“ podobu vzájemného vydávání se v nejrůznějších úkonech. V božském životě pak ona největší láska dvou osob, jež s sebou nese úplné vzájemné sebevydávání, nepředpokládá jen cosi od nich odlišného, ale Kohosi třetího. Jeho podobu nacházíme opět v úkonech, totiž v Boží činnosti, jak už jsme ozřejmili výše. V imanentní Trojici je to akt (z)rození, v ekonomii jsou to ty akty, jimiž se Bůh sděluje člověku. Pospíšilem nabízené vysvětlení existence Ducha coby nezbytné považujeme za uspokojivé. Nicméně máme za to, že pokud Duchem nerozumíme dar, nýbrž darování, to jest, pokud Ho vnímáme jako akt, jak navrhuje Durrwell, pak není zapotřebí Jeho nezbytnost nijak vysvětlovat. Totiž i v případě, že osoba daruje sebe samu, je úkon darování zcela jednoznačně nepostradatelný.

Jan Pavel II. sice ve své encyklice *Dominum et Vivificantem: O Duchu svatém v životě církve a světa* prohlašuje, že Duch „je Osoba-láska, je Osoba-dar“,⁴² ovšem v předchozích větách píše, že skrze Ducha svatého existuje Bůh jako dar a že On je osobním výrazem tohoto dávání se, tohoto být láskou.⁴³ Také papežův list nás tedy vede k chápání Ducha coby činného bytí.

Jestliže se s Duchem pojí Boží moc a všemohoucnost, Hospodinova sláva a rovněž Jeho plodící a tvůrčí láska, potom lze tvrdit, že všechno to, co náleží k božské přirozenosti, se v Duchu svatém zosobňuje, míní dále Durrwell.⁴⁴ Duch,

³⁹ POSPÍŠIL, C. V. „Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho využití“, in *Pán a Dárce života*, L. Karfíková a Š. Špínka (eds.), Brno: CDK, 1999, s. 91.

⁴⁰ „...osoba není nic jiného než (druhému) nesdělitelná (incomunicabilis) existence.“ RICHARD OD SVATÉHO VIKTORA, *De Trinitate libri sex*, IV, 18; PL 196, 941C.

⁴¹ POSPÍŠIL, C. V. „Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho využití“, s. 91.

⁴² *Dominum et Vivificantem. O Duchu svatém v životě církve a světa*. Encyklika Jana Pavla II. ze dne 18. května 1986, čl. 10.

⁴³ Za zmínku stojí též čl. 11, ve kterém je Duch ztotožňován s „darováním“ a „sebedarováním“, přičemž v původním italském textu jsou užita slovesa (!) „donare“ a „donarsi“.

⁴⁴ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 24. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 36.

jsa osobou, zajisté není totožný s božskou přirozeností, ale ta se v Něm zjevně soustřeďuje. Vždyť právě v Duchu sdílí Otec své božství se Synem. Chalcedonská definice víry z roku 451 učí, že Ježíš Kristus je „dokonalý v božství“ a „opravdu Bůh“, jelikož má božskou přirozenost. V původnějším biblickém jazyce se ve stejném významu hovoří o tom, že Ježíš Kristus je nositelem Božího Ducha.⁴⁵ Od evangelisty Jana se dozvídáme, že jeden z vojáků ukřižovanému Ježíšovi probodl kopím bok, z něhož ihned vytryskla krev a voda.⁴⁶ Tato zpráva je tradičně vykládána jako svědectví o sjednocení lidské a božské přirozenosti v Ježíšově osobě. Ovšem voda v Janově evangeliu značí nejenom božskou přirozenost, ale je stejně tak symbolem Ducha.⁴⁷ Bůh je v Písmu nazýván svatý⁴⁸ a svatost bývá chápána jako jeden z nejpodstatnějších Božích atributů. Písmo svědčí též o tom, že „Bůh je duch“,⁴⁹ takže samo jméno Ducha svatého sestává ze dvou atributů, které božskou přirozenost vystihují.⁵⁰ Dalším takovým atributem, který bychom neměli opomenout, je jednota. I ta je v Bohu dynamická spíše než statická. Otec je jejím stálým zdrojem, Syn je s Otcem jedno⁵¹ a Duch je Tím, kdo sjednocuje. Otec a Syn jsou nerozdělitelně sjednocováni Jeho osobou, která vychází z jednoho prostupujíc druhým. V Duchu tkví Boží trojjedinost.⁵²

Tolik nám tedy biblické texty sdělují, pokud jde o výše položenou otázku „Kým je Duch Hospodinův“. Odpověď, jíž skýtají, není a nemůže být vyčerpávající, protože teprve s příchodem Ducha je člověku zjevována veškerá pravda.⁵³ Nicméně Bible nám Ducha Hospodinova přibližuje, takže na jejím základě můžeme lépe chápat a pravdivěji definovat vnitrobožské vztahy.

2. Duch Otce sdílený Synem

Je-li Duch Hospodinův Boží mocí, projevující se především ve zrození Syna, pak není pochyb o Jeho původu v Otcí.⁵⁴ Sám Ježíš o Něm řekl, že „od Otce vychází“.⁵⁵ Pojmenování „Duch Otce“ v Písmu Starého ani Nového zákona nenacházíme, ale hojně užívaný výraz Duch Boží je s ním zaměnitelný, poněvadž Bohem je

⁴⁵ L 1,35; J 1,33. Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 25. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 38.

⁴⁶ J 19,34.

⁴⁷ J 3,5; 4,14; 7,38-39.

⁴⁸ „Nikdo není svatý mimo Hospodina“ 1 S 2,2; Iz 6,3; 8,13; 29,23; Ez 38,23; Zj 4,8.

⁴⁹ J 4,24.

⁵⁰ Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 28. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 42.

⁵¹ J 10,30.

⁵² Naše studie by byla nadmíru obsáhlá, kdybychom se rozepisovali o všech Božích attributech zosobňovaných Duchem. Mohli bychom dále uvažovat například o věčnosti (Ž 93,2; Jr 10,10), jež přece vyplývá z ustavičného dávání se a spočívá v něm, to znamená opět v Duchu. (Srov. J 10,17-18). Jedinečnou výpověď o tom nabízí teolog Vojtěch Novotný v článku s titulem „Věčně se dává, proto věčně žije. Věrnost v Trojici a tajemství lidské existence“, in *Mezinárodní katolická revue Communio*, 2007, roč. 11, č. 4, s. 412-423.

⁵³ J 16,13.

⁵⁴ Podobně i na lidské rovině jsou původci zrození dítěte otec a matka. Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 31. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 48.

⁵⁵ J 15,26.

zpravidla míněn Otec.⁵⁶ Konání zcela samozřejmě spojujeme s tím, kdo koná, a lásku s tím, kdo miluje, pročez Ducha spojujeme s Otcem. Durrwell si všímá podivuhodné skutečnosti, že láska zůstává v srdci milujícího, i když ji milující nechává vystoupit ze sebe ven v milovaném.⁵⁷ Z toho usuzuje, že Duch od Otce vychází, aniž by Ho Otec pozbýval. Je to vycházení odlišné od zrození Syna, který se stává Otcovým milovaným protějškem. Syn je obrácen k Otci jakoby tváří v tvář, což podle Durrwellova mínění neplatí o Duchu, který stále naplňuje Otcovo nitro a setrvává v něm. Kdybychom předpokládali, že Duch vychází pouze od Otce, museli bychom s autorem souhlasit. Ovšem nesouhlasíme s ním předpokládajíc, že Duch vychází také od Syna. Máme za to, že Duch bezvýhradně přijímaný a zvnitřňovaný Synem se staví Otci tváří v tvář coby opěťovaná láska. Přitom je pravdou, že Duch není ani Otci ani Synu samostatným protějškem, neboť je jim oběma vlastní. Jak už bylo řečeno, póly Boží lásky jsou pouze dva: Otec a Syn. Ze zjevení poznáváme, že Otec miluje Syna v Duchu a že Syn miluje Otce v témže Duchu. Duch spíše než by byl Otcem a Synem milován, je jejich milováním.⁵⁸

Z uvedeného vyplývá, že Tajemství trojjediného Boha není dobře vystiženo často užívaným trojúhelníkovým schématem (viz obrázek č. 1), jak konstatuje Durrwell.⁵⁹ Uvědomujeme si, že meziosobní vztahy obecně jsou stěží schematicky vyjádřitelné. Znázornění Nejsvětější Trojice jako trojúhelníku však neodpovídá skutečnosti, že Bůh Otec se plně identifikuje s otcovstvím, jehož jediným vyústěním je jednorozený Syn. Žádná jiná osoba se z Otce nerodí ani z Něj nemůže vycházet mimo akt rození Syna. Otec je bezvýhradně vztažen k Synu, takže vně tohoto vztahu nepočíná žádný jiný. Láska, kterou miluje Syna, je nerozdělená. To znamená, že Duchu ze sebe Otec dává vycházet ve směru k Synovi.⁶⁰ Vydechuje Ducha hledě na Syna. Za příhodnější proto považujeme námi navržené schéma lineární, z něhož je patrné, že Otcovo bytí se cele vkládá jak do vyzářování Ducha, tak do rození Syna, poněvadž se cele vkládá do rození Syna, vyzářujíc Ducha (viz obrázek č. 2). Duch tak nestojí níže než Otec či Syn, s Nimiž je zároveň uctíván a oslavován.

⁵⁶ Pozoruhodnou výjimkou je verš J 20,28. Apoštol Tomáš vyznává víru ve zmrtvýchvstalého Krista slovy: „Můj Pán a můj Bůh“, přičemž v původním řeckém znění předchází jménu Bůh určitý člen („ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου“), což je v označení Božího Syna naprosto ojedinělé.

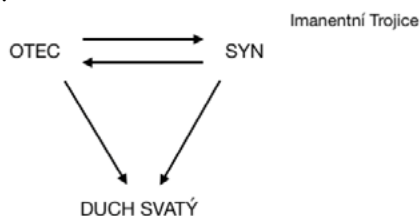
⁵⁷ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 32. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 50.

⁵⁸ Popisovaná skutečnost se odráží v doxologii, s oblibou užívané ve východní liturgii: „Sláva Otci i Synu v Duchu svatém.“ Nejedná se o projev subordinacionismu ani pneumatomachismu, herezi popírajících božství Ducha.

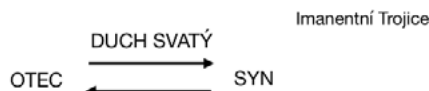
⁵⁹ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 32. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 50. (Durrwell svoje myšlenky vyjadřuje pouze slovy, obrázky doplňující text jsou naše vlastní).

⁶⁰ „Duch svatý, aniž by byl Syn, vychází od Otce v Jeho otcovství, neboť je zosobněným věčným plozením.“ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 33. V originále: „Sans être un Fils, l'Esprit procède du Père en sa paternité, car il est en personne l'éternel engendrement.“ *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 50.

1.

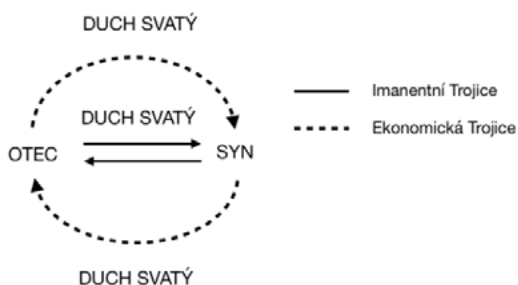


2.



Syn se ve vycházení Ducha z Otce rodí, a tudíž nejenom Otcí, ale i Jeho Duchu vděčí za svou existenci. Současně však vyzařování Otcova Ducha podněcuje, doplňuje Durrwell.⁶¹ „Když se setkají dva milující se lidé, rozzáří se hledíce jeden na druhého, přičemž záře prvního vyvolává a zintenzivňuje záři druhého a naopak. Potom oba na sebe navzájem září jako dvě slunce...“, píše kněz a biblista Ladislav Heryán v jedné ze svých knih.⁶² V takovém setkání dvou milujících se lidí se vztah Otce a Syna uskutečňující se v Duchu obráží zajisté pravdivěji a o mnoho krásnějším způsobem než v kterémkoliv schématu. Přímá, obousměrná komunikace dvou osob je ovšem nejlépe znázornitelná právě přímkou běžící od jednoho bodu ke druhému a od druhého zase k prvnímu. Schéma zachycující tuto komunikaci by mohlo mít i podobu kruhu, jakou mu dával svatý Bonaventura, ale přímost komunikace by potom byla méně zřejmá. Domníváme se, že kruh je ideální pro znázornění ne Trojice imanentní, ale ekonomické, jelikož osou celého stvoření je vztah Otce a Syna, který se otiskuje v časoprostoru (viz obrázek č. 3). Stvoření se odvíjí od lásky Otce k Synu, děje se v NĚM (v Synu), skrze NĚHO a pro NĚHO,⁶³ a v Synem opěťované lásce nakonec bude podřízeno Otcí.⁶⁴ Duch Otce a Syna je tedy v ekonomii všeobjímajícím principem.

3.



Otec je absolutním Počátkem bez počátku, a přece ani On by nemohl existovat, nebýt ostatních dvou osob. Jeho svěbytí jimi není popíráno, nýbrž je jimi

⁶¹ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 36-37. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 57-58.

⁶² HERYÁN, L. *Exotem na této zemi*, Praha: Portál, 2016, s. 19.

⁶³ Srov. Ko 1,16.

⁶⁴ „Až mu bude podřízeno všechno, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všechno podřídil, a tak bude Bůh všechno ve všem.“ (1 K 15,28).

ustavováno.⁶⁵ Vždyť skrze Ducha Otec rodí Syna a jediné v těchto vztazích je Otcem. O Jeho prvenství v Trojici není sporu, ale to Ho nečiní nadřazeným. Je totiž prvním, kdo se zřídá sebe kvůli druhému. Počíná lásku, vycházejí ze sebe a vydávají se. Lásku, v níž se milující svobodně odevzdává milovanému, a tak se na něm v určitém slova smyslu činí závislým. Neměli bychom ztrácet ze zřetele, že láska je vskutku dvoupólová, to znamená, že vyžaduje nejen úkon sebedarování na jedné straně, ale rovněž úkon přijetí na straně druhé. Právě bezvýhradným přijetím milovaný navrácí a skýtá milujícímu svobodu, již se ve vzájemném vztahu oba dva vzdávají i ji v lásce znovu a nově nalézají.⁶⁶ K výše uvedenému tvrzení, že Duch „je Osoba-láska, je Osoba-dar“ a že je „osobním výrazem tohoto být láskou, tohoto dávání se“,⁶⁷ je proto možné dodat, že Duch je také „Osoba-přijetí daru“ anebo lépe, že je „osobním výrazem tohoto přijímání druhého“. Duch činí Božího Syna a podobně i člověka otevřeným a schopným dar (od) Otce přijmout.⁶⁸ V trinitární teologii je zaužívaný termín „pasivní dýchání“, jímž se rozumí, že Duch svatý je vydechován Otcem (a Synem), a tímto vztahem bývá definována Jeho osoba. Durrwell nás přivádí k poznání, že Duch je spíše dýcháním nežli vydechováním. Je zosobněnou aktivitou, nikoliv jejím důsledkem. Je dechem Otce i Syna, přičemž Otec vydechuje, dává nadechnout se Synu, aby také Syn vydechoval a dával nadechnout se, totiž aby byl Duchem oživujícím.⁶⁹ Teprve výdech a nádech je dýcháním, které je projevem života, jako nestvořeného, tak i stvořeného. Zatímco o Otci se v teologii mluví jako o „prvním Štědrém“, Syn bývá nazýván „prvním Vděčným“. On Otci věčně vzdává díky, což se v dějinách spásy odráží zvláště v založení eucharistie.⁷⁰ Otec je prvním,

⁶⁵ „Tu es ergo sum.“ „Ty jsi, tedy jsem.“ Uvedený aforismus pocházející z pera ruského myslitele a básníka Vjačeslava Ivanova vypovídá o tom, že osobní bytí vyvěrá ze vztahu a ústí ve vztah. Citováno podle ŠPIDLÍK, T. *My v Trojici*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 52.

⁶⁶ Láska je poutem pouta snímajícím. Když vnímáme, že jsme druhým milování a přijímání, stáváme se skutečně svobodnými. Přijetí druhou osobou nás disponuje k sebezpřijetí, a tedy k tomu, abychom byli sami sebou. I tak lze podle našeho soudu chápat Boží jméno „Jsem, který jsem“ (v původním hebrejském znění „Ehje ašer ehje“), jímž se Hospodin představil Mojžíšovi (Ex 3,14). Trojjediný Bůh je dokonalá láska, jež předpokládá bezvýhradnost v dávání i v přijímání, takže je zcela svobodný a pravdivý. Je právě Tím, kým je.

⁶⁷ Viz výše citovaná encyklika *Dominum et Vivificantem*, čl. 10.

⁶⁸ Když anděl Gabriel přistoupil k Marii, aby jí zvěstoval narození Páně, pozdravil ji slovy: „Bud' zdráva, milostí zahrnutá, Pán s tebou.“ (L 1,28). Milostí rozumíme Ducha, jenž Marii zahrnuje a disponuje ji k přijetí nezměrného Daru, jímž je Bůh sám. Mocí Ducha se člověk stává schopným (pojmout) Boha – *homo capax Dei*. Též v zamilovanosti přerůstající v lásku tušíme působení Božího Ducha, který člověka podivuhodně uschopňuje otevřít se druhému. Tento cit vychází z nitra, a přece jako by přicházel z vnějšku.

⁶⁹ Srov. 1 K 15,45.

⁷⁰ Synoptická evangelia shodně svědčí o tom, že při večeři, kterou dnes označujeme jako „poslední“, vzdal Ježíš díky, dává ve víně a v chlebě sebe samého k utišení žízně a k nasycení svým učeníkům (Mk 14,23; Mt 26,27; L 22,17.19). Jeho sebedarování zjevně vychází z důvěry. V této souvislosti odkazujeme na podnětný článek Ctirada Václava Pospíšila: „Trojice a Eucharistie“, in *Eucharistie. Mysterium fidei*, J. Hojda (ed.), Svitavy: Trinitas, 2002, v němž autor upozorňuje na eucharistickou totožnost Syna (s. 46-49). Spolu s Pospíšilem můžeme říci, že Bůh Otec se daruje a Boží Syn se daruje díkyvzdávaje. Avšak na rozdíl od něj bychom

kdo vše dává, Syn prvním, kdo vše přijímá. Evangelista Jan zachycuje Ježíšův výrok: „Všecko, co má Otec, jest mé.“⁷¹ Lze usuzovat, že Duch je Tím vším, co Otec dává a Syn přijímá, že je Tím vším, co má Otec a co jest Synovo.⁷² Je tudíž Duchem Otce, sdíleným Synem, jsa Jejich sebesdílením.

Výraz „Duch Otce sdílený Synem“ je dvojznačný, přičemž oba jeho významy jsou pravdivé. Můžeme jím rozumět, že Syn sdílí Ducha s Otcem, přijímaje Ho od Něj. Nepochybně ano, vždyť v Synu stejně jako v Otcí přebývá plnost božství. On je Duchem pomazaný a je Jím zcela prostoupen. Jiný možný význam je ten, že Syn sdílí Ducha přijatého od Otce dále. I to je nutně pravda, neboť není možné vlastnit Božího Ducha ponechávaje si Ho pro sebe samého. Duch je přece aktem sebedarování. Je neustávajícím pohybem, unášejícím proudem. Durrwell o Něm píše, že „je tryskáním. Přivádí do extáze toho, kdo je Jím uchvácen, a proměňuje ho v bytost, jež se sama stává Jeho pramenem.“⁷³ Autorem užitý pojem „extáze“ je pozoruhodně výstižný. Původní řecké slovo *ekstasis* (ἐκστασις) totiž značí bytí mimo sebe či vyjítí ze sebe. Tedy nejenom stav, ale též akt, který spojujeme s Duchem a jímž právě se bytost Duchem prostoupená stává Jeho pramenem. V imanentní Trojici je Duch proudem vnitrobožské lásky, který přivádí jak Otce, tak Syna k neustálému sebedarování. Kdybychom popírali, že Duch vychází rovněž ze Syna, neuznávali bychom božskou perichorezi.⁷⁴ Otec by sdíleje svého Ducha přebýval v Synu, ale Syn by nemaje co sdílet nemohl přebývat v Otcí. Duch by skutečně nepřebýval v Synu, pokud by z Něj nevycházel. Onen nikdy neustávající pohyb, úchvatný tanec, by nebyl možný, což nelze připustit.

V ekonomii, v níž se Bůh prostřednictvím svého Syna komunikuje světu, je k tomuto tanci zván také člověk.⁷⁵ „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v Něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ čteme v Janově evangeliu.⁷⁶ Boží sebesdílení světu v Synu se uskutečňuje ve vtělení Slova dokonaném v Ježíšově smrti⁷⁷ a dovršuje se v Jeho zmrtvýchvstání. Je to Otec, kdo dává svého jediného Syna, nicméně Syn svým životem a v posledku smrtí projevuje bezvýhradný souhlas s Otcem. Durrwell podotýká, že v textech Nového zákona je Synův souhlas nazýván poslušností.⁷⁸ Právě poslušnost je dějinným vyjádřením Synova věčného vztahu k Otcí, který se vyznačuje naprostým přijetím, vděčností a odevzdaností, přičemž Synův postoj není pasivní, nýbrž je

neřekli, že Syn je díkůvzdáním. V návaznosti na výše uvedené považujeme Syna za díkůvzdávajícího, kdežto akt díkůvzdání pojíme s Duchem (srov. L 10, 21).

⁷¹ J 16,15.

⁷² Jak jsme spolu s Durrwellem ukázali výše, Písmo naznačuje, že v Duchu se zosobňuje božská přirozenost.

⁷³ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 41. V originále: „L'Esprit est jaillissement, il met en extase celui qui en est saisi, il en fait un être-source.“ *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 65.

⁷⁴ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 41. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 66.

⁷⁵ Srov. HALÍK, T. *Chci, abys byl*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012, s. 11-12.

⁷⁶ J 3,16.

⁷⁷ J 1,14; 19,28.30.

⁷⁸ Viz např. Ř 5,19; Fp 2,8; Ž 5,8. Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 36. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 56.

aktivní. O tom svědčí Ježíšova slova: „Proto mě Otec miluje, že dávám svůj život, abych jej opět přijal. Nikdo mi ho nebere, ale já jej dávám sám od sebe. Mám moc svůj život dát a mám moc jej opět přijmout. Takový příkaz jsem přijal od svého Otce.“⁷⁹

V poslušnosti se Syn ponížil a sebe samého vydal, ovšem pro ni Ho Bůh (Otec) vyvýšil nade vše⁸⁰ a ona se současně stala účinnou příčinou lidské spásy,⁸¹ to znamená vyvýšení člověka spolu se Synem, povznesení a zbožštění lidství.⁸² Život nelze sdělit jinak nežli darováním života, ovšem darování života implikuje smrt. Když Otec vydechováním Ducha dává život Synu, v jistém slova smyslu umírá sobě; a „co činí Otec, stejně činí i Jeho Syn“.⁸³ Ve smrti Ježíše Krista na kříži lze spatřit otisk tohoto odvěkého tajemství, vyjádřeného také Ježíšovými slovy: „Otče, do Tvých rukou odevzdávám svého Ducha“.⁸⁴ Ježíš však dává svůj život, aby jej opět přijal. Nezůstává tudíž mrtev, ale je opětov(a)ným darováním Ducha od Otce vzkříšen. Otec vylévá svého Ducha, jenž Syna člověka probouzí k novému životu, avšak Syn toto vylití Ducha vlastní smrtí (čili odevzdáním svého Ducha do Otcových rukou) vyvolává, jak nás upozorňuje Durrwell.⁸⁵ Jedná se tedy o reciproční pohyb a dá se říci, že vskutku o tanec, ve kterém jeden dělá krok zpátky, aby druhý mohl udělat krok vpřed, a obráceně. Od okamžiku početí byl Ježíš Kristus, bohočlověk, nositelem Božího Ducha. Ve smrti odevzdal Ducha Otci a ve zmrtvýchvstání Jej znovu přijal, když Ho Otec oslavil slávou, kterou měl Syn u Něj, dříve než byl svět.⁸⁶ Byl Otcem oslaven nejen ve svém božství, ale rovněž ve svém lidství, a tak se stal pramenem živé vody, to jest Ducha, také ve vztahu k těm, kteří v Něj uvěřili.⁸⁷ Duch Otce je tudíž sdílený Synem též člověku.

Domníváme se, že výše uvedené sousloví „Synův souhlas s Otcem“ je pozoruhodné, jelikož i ono na Ducha poukazuje. V Prologu Janova evangelia je Boží Syn spojován se Slovem: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. (...) Všechno povstalo skrze Ně a bez Něho nepovstalo nic, co jest. (...) A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“⁸⁸ Ne tak Duch. Duch totiž není Otcovým Slovem, nýbrž je Jeho Dechem, který Slovo nese, či Hlasem, který Mu dává zaznít, píše Durrwell.⁸⁹ Ani bez Ducha by proto nepovstalo nic, co jest. A Slovo

⁷⁹ J 10,17-18.

⁸⁰ Fp 2,7-11. Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 36. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 56.

⁸¹ „Jako se neposlušností jednoho člověka mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho jediného mnozí se stanou spravedlivými.“ (Ř 5,19).

⁸² Východní církevní otcové užívali pojem *theiosis* (Θεϊσμός). Srov. také GS, čl. 22.

⁸³ J 5,19.

⁸⁴ L 23,46.

⁸⁵ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 36-37. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 57-58.

⁸⁶ J 17,5.

⁸⁷ „V poslední, velký den svátků Ježíš vystoupil a zvolal: ‚Jestliže kdo žízní, ať přijde ke mně a pije! Kdo věří ve mne, proudy živé vody poplynou z jeho nitra, jak praví Písmo.‘ To řekl o Duchu, Ježž měli přijmout ti, kteří v Něj uvěřili. Dosud totiž Duch nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven.“ (J 7,37-39).

⁸⁸ J 1,1.3.14.

⁸⁹ Srov. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 44. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 70.

by se nemohlo stát tělem, kdyby Duch svatý nesestoupil na Pannu Marii.⁹⁰ Lze vytušit, že ze Syna člověka Duch vychází v Jeho výdechu⁹¹ a též v Jeho souhlase v odpověď Otci. Takže Synův souhlas s Otcem značí sdílení Ducha. Durrwellovo přirovnání Božího Ducha k hlasu se nám jeví velmi příhodné. Jistě Ho nečiní podřadným vůči Slovu ani vůči Otci, kterému náleží. Vždyť hlas konkrétní osoby je pro ni charakteristický a spoluutváří obsah sdělení. Když spolu mluví dvě milující se osoby, je v jejich hlase zřetelně slyšitelná láska.

Durrwell hledá zpodobení Ducha svatého ve stvoření a, jak už bylo shora uvedeno, nachází jej nejspíše v Marii, ve které vidí ikonu vyjevující Jeho tajemství.⁹² Neboť Boží Syn se narodil v těle mocí Nejvyššího a Mariinou součinností.⁹³ O tom není sporu. Maria sebe samu nazvala služebnicí Páně a ztotožnila se zcela s Otcovou vůlí přivést Syna na svět. Nicméně domníváme se, že žádný konkrétní člověk není ani nemůže být vyobrazením Ducha. Pouze Slovo se stalo tělem a Ježíš Kristus je tudíž pravým obrazem Boha neviditelného.⁹⁴ Je odleskem Boží slávy a výrazem Boží podstaty.⁹⁵ Člověk byl zajisté stvořen k Božímu obrazu,⁹⁶ ovšem máme za to, že se tak podobá vždy více Synu než jiné božské osobě. Také Maria se svým „*staň se mi podle tvého slova*“⁹⁷ spodobila především se Synem, činícím vůli Toho, který Ho poslal.⁹⁸ Duch je Tím, kdo na člověka sestupuje, naplňuje ho, vede ho v jednání a působí skrze něj. Je totiž aktem, což považujeme za důležité znovu zdůraznit.⁹⁹ Dovolujeme si podotknout, že výjimečným způsobem Duch působil a projevoval se nejen skrze Ježíšovu Matku, ale též skrze Spasitelova předchůdce, Jana Křtitele. On byl prorok a víc než prorok, byl poslán, aby Pánu připravil cestu. Mezi těmi, kdo se narodili ze ženy, nikdo nebyl větší, než Jan.¹⁰⁰ Stejně jako Duch i on byl nazýván hlasem, nikoliv však hlasem Hospodinovým, nýbrž hlasem volajícího: „vyrovnejte Hospodinu stezky.“¹⁰¹ Boží Duch vydal o vtěleném Synu svědectví,

⁹⁰ Srov. L 1,34-35.

⁹¹ O čemž svědčí biblický verš: „Po těch slovech na ně dechl a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého.““ (J 20,22).

⁹² DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 17, 43-44. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 25, 69-70.

⁹³ Srov. *Tomus ad Flavianum* (List papeže Lva Velikého konstantinopolskému patriarchovi Flavianovi ze dne 13. června 449), čl. 2. V českém překladu dostupný v monografii: POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, 2006, s. 147-152.

⁹⁴ Ko 1,15.

⁹⁵ Žd 1,3.

⁹⁶ „I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ (Gn 1,26).

⁹⁷ L 1,38.

⁹⁸ J 4,34. Srov. též Mk 14,36; Mt 26,39; L 22,42. (Je zřejmé, že Ježíš přijímal kalich od Otce po celý svůj život, nejenom v jeho posledních okamžicích, o kterých vypovídají uvedené verše).

⁹⁹ François-Xavier Durrwell nakonec netvrdí nic jiného, poněvadž Panna Maria je podle něj definována svatým početím Otcova Syna v ní. DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 44. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 70.

¹⁰⁰ L 7,26-28.

¹⁰¹ Mk 1,3; Mt 3,3; L 3,4; J 1,23. Evangelisté se shodně odvolávají na výrok proroka Izajáše (Iz 40,3), ale jejich výpověď se od té jeho mírně liší. Zatímco Izajáš píše o hlasu volajícího:

když na něm spočinul v podobě holubice, Jan to viděl a dosvědčoval, že Ježíš je Synem Božím.¹⁰² Tak jako osoby Trojice ustupují sobě navzájem a ve stvoření oslavují jedna druhou, Jan ustupoval Ježíšovi, když o Něm prohlašoval: „*Za mnou přichází někdo větší, neboť byl dříve než já.*“¹⁰³ A jindy: „*On musí růst, já však se menšit.*“¹⁰⁴ Jan Křtitel i Maria byli lidmi podobnými Božímu Synu, kteří činíce krok zpátky dovolili Bohu, aby jejich život i je samé prostoupil svým Duchem, a tak se stali účastnými onoho láskyplného pohybu a tance Trojjediného.

Duch není totožný s Otcem ani se Synem. Je od nich odlišný, třebaže je s nimi jedno. Je božským zrozením, jež odlišuje také Syna od Otce a Otce od Syna, sjednocujíc je zároveň. Je osobou, v níž se ostatní dvě osoby věčně stávají sebou. Nejinak se projevuje ve stvoření přiváděje k sebeuskutečnění v lásce osobu člověka. Není identický s žádnou lidskou osobou, ale vtiskuje člověku identitu Božího syna, když ho spodobuje se Synem, přijímajícím vše od Otce a odevzdávajícím se Jemu. To je důvodem, proč Otec miluje Syna a proč ve svém Nejmilejším miluje rovněž člověka.

„Syn přijímaje vše od Otce umožňuje Otcí být, kým je. Umožňuje Mu být Otcem, který plodí v Duchu svatém,“ píše výstižně Durrwell.¹⁰⁵ Znovu poukazuje na to, že vycházení Ducha z Otce se děje Synovým přičiněním. „Ten, kdo přijímá dar, dovoluje dárce dávat.“¹⁰⁶ Už proto je možné říci, že Syn má na vycházení Ducha podíl. Otec je ve své všemohoucnosti a ve svém prvenství podivuhodně pokorný, když se nechává omezit souhlasem Druhého. Syn odpovídá na Otcovu Lásku jejím bezvýhradným přijetím a darováním téže Lásky. Jeho činnost se tedy nevyčerpává přijímáním, jež naopak ústí v dávání. Duch svatý je Obsahem Otcova (Synem opětovaného) dávání a Synova (Otcem opětovaného) přijímání, je tudíž skutečně Duchem Jich obou. Vychází však jedinečným způsobem z každého z nich, neboť Jeden (První) dává Duchu vycházet ve svém otcovství a Druhý ve svém synovství. Vyznání víry ve *Filioque* tudíž nijak neumenšuje Otcovu velikost a my můžeme spolu s Durrwellem konstatovat, že západní a východní teologická tradice, třebaže se liší, vypovídají každá sobě vlastním jazykem o jediné Pravdě.

Kdybychom trvali na tom, že Duch vychází pouze z Otce, a to jako třetí čili „poslední“ osoba, proud Boží lásky by se v Něm jaksi zastavoval. Avšak nezastavuje se za předpokladu, že Duch je tou Láskou nepřetržitě proudící mezi Otcem a Synem. Nenacházíme krásnější slova vystihující toto tajemství než výmluvný verš básníka Václava Renče: „*Věčně se dává, proto věčně žije.*“¹⁰⁷ Jimi je

„Připravte na poušti cestu Hospodinu“, autoři evangelií umisťují na poušť volajícího, pravděpodobně proto, že Jan na poušti pobýval.

¹⁰² J 1,32-34.

¹⁰³ J 1,30.

¹⁰⁴ J 3,30.

¹⁰⁵ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 38. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 60.

¹⁰⁶ DURRWELL, F.-X. *Duch Otce a Syna...*, s. 35. V originále: *L'Esprit du Père et du Fils...*, p. 55.

¹⁰⁷ RENČ, V. *Císařův mím*, citováno podle NOVOTNÝ, V. „Věčně se dává, proto věčně žije. Věrnost v Trojici a tajemství lidské existence“, in *Mezinárodní katolická revue Communio*, 2007, roč. 11, č. 4, s. 420.

charakterizován trojjediný Bůh vyznávaný křesťany a Jeho život tkvějící právě Duchu.

Vedle poezie se nabízí ještě jiný způsob, jímž snad lze vyjádřit rozumem těžko uchopitelné tajemství Boží lásky, zosobňované Duchem. Durrwell zve v závěru své studie k výpovědi uskutečňované v lásce, prodchnuté pokorou. Tedy k vycházení ze sebe a ke kroku vpřed ve vlastním sebedarování a také k ustupování druhému a ke kroku zpátky, kterým jeden pro druhého vytváří prostor. K tanci sestávajícímu z těchto dvou kroků je zván nejenom jednotlivý člověk, ale též Boží lid shromážděný v Církvi. Odlišnost mezi Západem a Východem potom nemusí být překážkou ke sjednocení mezi nimi, ale naopak, může se stát jeho předpokladem. Jako rozdílnost mezi otcovským Já a synovským Ty je předpokladem jejich jednoty. Vždyť bytí Trojjediného tkví ve vztahu pokorné Lásky (čili v Duchu) Otce a Syna, a člověk byl stvořen, aby byl Božím obrazem. Aby poznávaje tuto Lásku o ní životem vydával svědectví.

Závěr

Položili jsme si spolu s F.-X. Durrwellem otázku, kým je Duch Hospodinův, abychom následně (a následujícíce Durrwella) mohli objasnit Jeho původ. Biblické texty, které o Něm vypovídají, nás dovedly k úsudku, že Duch není důsledkem Boží (Otcovy a Synovy) činnosti, nýbrž že je tou činností samou. Shledali jsme, že Duch je aktem Božího sebesdělení, a to jak v imanentní, tak i v ekonomické Trojici. Nejeví se tudíž nadbytečným, ale naopak. On ustavuje bytí Otce i Syna, přičemž Jeho vlastní bytí vzchází z Otce a ze Syna. Jelikož Otec se plně identifikuje s otcovstvím, je zřejmé, že Duch z Něj vychází ve vztahu k Synovi. Nemůže být Otcem vydechován mimo akt plození Syna, ale jediné coby totožný s tímto aktem. Duch je Boží přirozeností, jež se sděluje. Jako takový je sdílený rovněž Synem, prvotně ve vztahu k Otci a druhotně ve vztahu k člověku. Žádný člověk není zpodoběním Ducha, ale každému člověku může Duch vtisknout podobu milovaného a milujícího Syna.

Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.

Katedra teologických věd

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

E-mail: brichk00@tf.jcu.cz

Juraj PIGULA

Vznik, pád a problém donatizmu

Abstract

The Donatist schism marked the entire 4th century of Christianity in North Africa. The Roman authoritarian methods did not help in suppressing this schism, on the contrary, they aided the church of the martyrs in the faith in its own infallibility. But Donatism was not just a spiritual movement. The violent bands of the circumcelliones carried out attacks on the Catholic Church and its representatives as a church of betrayal, along with protests against Rome and its empire, with which they identified it. After the arrival of st. Augustine as a bishop in Hippo, the Catholic Church slowly grows up and tries to begin dialogue with donatists. The point of the effort is the Conference in Carthage 411. However, Augustine offered a path of reconciliation in his theology, he found the Donatists mistakes that led them away from true humility and reconciliation in the community of Catholica.

Keywords: Christianity, Catholic Church, Augustine, Donatism, Conference in Carthage

Pôvod komplexného náboženského fenoménu zo začiatku IV. storočia, ktorým bol donatizmus, korení v rôznych príčinách, blízky aj vzdialený jeho vzniku. Z jednej strany sa pod to podpísal geopolitický kontext dejín: etnografický, sociálny, ekonomický, kultúrny a politický. Celkovo tento proces môžeme zhrnúť jedným slovom: romanizácia. Toto provokuje v Severnej Afrike, okrem jasného súhlasu vyššej spoločnosti, protesty a rebelanstvo zo strany jednoduchých ľudí, berberov a roľníkov, rozhodnutých vymyknúť sa daňovému jarmu uvaleného Rómom. Monceaux¹ neoddelil toto podhubie protirímskej neľúbosti od teologických faktorov. Ďalší autori ako Martroye², Willis³, Courtois⁴ a predovšetkým Friend⁵ ešte viac zdôraznili tento sociálno-politický postoj severoafríčanov. Najkontroverzejší Brisson⁶ sa už pozerá na vznik donatizmu len cez oči nenávisť a vzbury populácie v Severnej Afrike proti Rímu a jeho nadvláde a redukoval donatizmus na sociálny problém.

¹ MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, IV-VII, Paris 1912-1923.

² MARTROYE, CH.: Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et Circoncillions. In : RQH 76 (1904), s. 353-416; 77 (1905), s. 5-53.

³ WILLIS, G. G.: *Saint Augustin and the Donatist controversy*, London 1950.

⁴ COURTOIS, CH.: *Les Vandales et l'Afrique*, Service de l'Antiquités, Paris 1955.

⁵ FRIEND, W., H.: *Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*.

⁶ Porov. BRISSON, J.-P.: *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion Vandale*.

Na druhej strane je potrebné zaradiť donatizmus do jeho náboženskej dimenzie teologicko-ekleziálnej. Donatizmus je západná schizma, ktorej okolnosti poukazujú na neodkladné štúdium afrických spisovateľov a teológov Tertuliána a Cypriána, ale aj na protagonizmus rímskych predstaviteľov Kornélia, Novaciána a Štefana. Delikt *traditor*, ktorý sa aplikuje na tzv. *lapsi* počas prenasledovania v roku 250 má podobné predpoklady v donatistickom ospravedlňovaní schizmy. Už od Cypriánovej teológie, ktorá siaha do rokov prenasledovania za Décia až po Diokleciánovo prenasledovanie v roku 303 príčiny donatizmu zostávajú v nejasnosti a hmle.

Vznik a rozkvet donatizmu

Pohľady vedcov na začiatky donatistického sporu siahajú zvyčajne medzi roky 306-307 a 311-312. Seeck, Duschesne a Barnes zhodujú sa na roku 307, kým Frend a Clancy sa vyslovili posledne za roky 311-312.⁷ Všetko záleží na kritériách, ktoré prevážia v chronologickej analýze. 23 februára 303 Dioklecián vyhlasuje posledné systematické a konkrétne prenasledovanie kresťanov. Obnovuje tak proticirkevnú politiku cisára Décia a Galéria.⁸ Štyri edikty proti kresťanom, ktoré nasledovali za sebou v rokoch 303-305 rozpútali veľké prenasledovanie Cirkvi. 19. mája roku 303 prichádza do Numídie správa, že je potrebné odovzdať (*tradere*) knihy Svätého písma. V edikte sa prikazuje aj konfiškovať cirkevné majetky a dokonca ničiť kostoly. Vo februári 304 druhý edikt vyhlasuje povinnú incenzáciu Impéria (*thurificatio*). Ako v každom prenasledovaní, aj tu máme niektorých, ktorí sa odlišujú pre odvahu vo vyznaní viery. Mnohí klerici, biskupi medzi nimi, však poslúchli cisársky príkaz a odovzdali knihy Svätého písma, ktoré boli určené na spálenie. 19. mája 303 sa deje niečo veľmi významné, čo poznačuje zrodenie donatizmu. Klerici a veriaci boli zhromaždení spolu s biskupom Pavlom v bazilike mestečka Cirta Constantina, keď vstúpil úradník s vojakmi, aby vykonal registráciu. Zisťovali, kto sú lektori Svätého písma a hľadali, kde sú ukryté sväté nádoby na liturgiu. Biskup Pavol a niektorí klerici spolupracovali, ďalší sa vyhli vyšetrovaniu ignorujúc otázky úradníka. Z týchto preľaknutých klerikov a kolaborantov po čase vychádzajú niektorí, čo bez škrupúl s istotou nevinných obvinia druhých z toho istého zločinu *traditores*.⁹

Po skončení prenasledovania si prostý ľud pamätá predovšetkým obdivuhodný príklad vyznavačov z Abitiny pri Membresse. Po tom, ako zatkli biskupa, veriaci pokračovali v zhromaždeniach, až kým ich 12. februára v roku 304 v Kartágu nezatkli a neuväznili. Určite sa to odlišuje od prípadu Mensuria, kartágijského prímasa, ktorý úspešne oklamal úradníkov a odovzdal im heretické knihy

⁷ Porov. ROMERO-POSE, E.: Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días). In: *Salmanticensis* 29 (1982), s. 98.

⁸ Porov. SINISCALCO, P.: Decio imperatore. In: *DPAC* I, s. 899-900; FORLIN PATRUCCO, M.: Diocleziano imperatore. In: *DPAC* I, s. 966-967.

⁹ Porov. MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. V, s. 4 a nasl..

namiesto kníh Svätého písma. Horšie bolo, že nesúhlasil s fanatickými proti-rímskymi aktivistami. Týmto sa dostal do nemilosti u značnej časti numídskeho episkopátu, ktorý vedel ako sa Mensurius zachoval, aby sa vyhol represáliám a iritácii u rímskych autorít.¹⁰

Vyznavači z Abitínie po čase prešli do donatistického martyrológia. Z väzenia napísali list známy ako manifest mučeníkov z Abitínie. Opierali sa o jeden z veršov Zjavenia sv. Jána a slávnostným spôsobom exkomunikovali nielen *traditores*, ale aj tých, ktorí sú s nimi v spojení alebo od nich prijali sviatosť.¹¹ Už tu nachádzame kľúčový princíp, ktorým sa bude riadiť o osem rokov neskôr vzniklý donatizmus, odvolávajúci sa stále na biskupa a mučeníka sv. Cypriána.

Na druhej strane v mestečku Cirta Constantina sa na začiatku roku 305 volí nasledovník biskupa Pavla a medzi hrozbami i vyhrážkami triumfuje kandidát Silván. Podľa niektorých bol *traditor*, kolaborant v pamätnom dni v roku 303. Stáva sa z neho zrazu horľiteľ za pamiatku afrických mučeníkov a proti-rímsky kazateľ.¹²

Zdá sa, že 5. marca roku 307, ako to tvrdí Lancel¹³, sa zhromaždil v Cirte prvý donatistický koncil. Ide o stretnutie biskupov, ktorí sa oddelia a vytvoria neskôr schizmatickú cirkev. S ich predsedom a prímasom Secundom z Tigisi ich bolo spolu dvanásť.¹⁴ Medzi nich sa počíta už aj Silván a chýbajúci biskup Menalius, ktorý tam bol spomenutý.¹⁵ Biskupi pripravení vysvätiť Silvána sa pozastavili nad dôležitosťou platného svätenia a vysluhovania sviatostí. Sviatosť môže byť komunikovaná len bezúhonným klerikom. Secundus sa postaral o to, aby sa uistil, či prítomní biskupi sú hodní položiť ruky na nového biskupa.¹⁶

¹⁰ Porov. LANGA, P.: Introducción general, s. 7.

¹¹ Porov. SAXER, V.: Abitina (martiri di). In: DPAC I, s. 9; SCORZA BARCELLONA, F.: Mensurio. In: DPAC II, s. 2221; LANGA, P.: Introducción general, s. 6-8. Jasne sa vyjadrujú skutky mučeníkov, *Acta ss. Saturnini 18* (PL 8,701): „Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis coelestibus non habebit.”

¹² Porov. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe V*, s. 6; LANGA, P.: Nota complementaria 46. In: *Obras completas de san Agustín XXXII. Escritos antodonatistas 1*, s. 910. Keď neskôr v roku 320 Silván exkomunikoval diakona Nundinaria, diakon ho obvinil zo zrady (*traditio*), zlodejstva, násilností, zločinov a zapredania sa pre vysviacky kňazov. Proces sa udial v Tingrade 8. decembra 320. Silván bol uznaný za vinného konzulom regiónu Domitiom Zenofilom a bol poslaný do exilu. Dočítať sa o procese môžeme priamo v *Gesta apud Zenophilum* (CSEL 26, 185-197). Porov. DI BERARDINO, A.: Silvano di Cirta. In: DPAC II, s. 3194-3195.

¹³ Porov. LANCEL, S.: Les débuts du Donatisme: la date du „Protocole du Cirta” et de l'élection épiscopale de Silvanus. In: REAug 25 (1979), s. 217-229.

¹⁴ Porov. MAIER, J.-L.: Dossier du Donatisme, s. 24-25.

¹⁵ Porov. LANGA, P.: Introducción general, s. 8.

¹⁶ Porov. OPTÁT, *De schism. 1,14*; LANCEL, S.: Les débuts du Donatisme: la date du „Protocole du Cirta” et de l'élection épiscopale de Silvanus. In: REAug 25, s. 217-229.

Nie menej ťažká situácia nastala v Kartágu. Miestny biskup Mensurius sa nachádzal v Ríme v čase, keď imperátor Maxencius stiahol prenasledovanie kresťanov v Afrike. Na ceste do svojho biskupského sídla zomrel. Rôzne rozdelenia v cirkevnom spoločenstve v Kartágu spôsobili vznik schizmy.¹⁷

Cecilián, jeden z diakonov zosnulého biskupa, bol vysvätený troma biskupmi na čele s Félixom z Apthungy.¹⁸ Cecilián pravdepodobne zdieľal s bývalým biskupom rovnaký postoj. Tento si nežiadal uctievanie vyznavačov vo väzeniach a zakázal im nosiť aj jedlo. Ďalej Mensurius neschvaľoval fanatické vyhľadávanie mučeníctva zo strany radikálov a snažil sa o moderovaný postoj voči rímskym autoritám. To všetko sťažovalo prijatie Ceciliána ako biskupa.¹⁹ Ďalej Mensurius sa verejne ohradil proti poverčivým praktikám matróny Lucilly, ktorá podporovala skupinu proti biskupovi na čele s Donátom.²⁰ Nepriatelia Ceciliána obvinili, že bol vysvätený biskupmi poškvrnenými hriechom zrady *traditio*. Potom sa ohradzovali, že svätiaci biskupi nesplnili kánonickú procedúru a konali v neprítomnosti prímasy z Numídie, ktorý za daných okolností mal byť svätiteľom. Ceciliánovi a jeho spoločníkom sa vytýkalo aj prevzatie do vlastníctva cirkevných majetkov, ktoré nebolo v súlade s kánonickými požiadavkami. Lokálna opozícia biskupovi Ceciliánovi bola podporená numídskym prímasom Secundom z Tigisi, najprv prostredníctvom delegáta, neskôr osobne spolu s ďalšími takmer sedemdesiatimi, zväčša numídskymi biskupmi.²¹ Zhromaždení v privátnom dome vyhlásili za neplatnú vysviacku Ceciliána a zosadili ho.²² Namiesto neho vysvätili Majorína, lektora chráneného Lucillou, ktorý z tejto príležitosti odmenil ostatných lektorov peknou sumou peňazí. Oficiálne sa tak uskutočnila schizma v miestnej cirkvi Kartága, ktorá sa potom rozšírila po celej Severnej Afrike. Je jasné, že tento koncil dal oficiálny charakter zrodu donatistickej cirkvi, ale mnohí učitelia poukazujú na to, ako táto udalosť je korunovaním dlhého procesu, ktorým prešla Cirkev v Afrike. Aby Secundus a jeho prívrženci ospravedlnili svoje počínanie, opierali sa o slová a autoritu sv. Cypriána.²³

Neskoršie svedectvo Opáta z Milevi demonštruje, že Cecilián bol zhromaždeným ľudom zvolený jednomyseľne.²⁴ Pretože sa stal nepohodlným pre Lucillu a jej prívržencov, rozhodla sa táto matróna rozdeliť cirkevné spoločenstvo.²⁵ Tajným

¹⁷ Porov. *De un. bapt.* 16,29.

¹⁸ Porov. ROMERO POSE, E.: Felice di Aptugni. In: *DPAC I*, s. 1347-1348. Pozri aj Augustínove správy v *Breviculus* 3,16,29.

¹⁹ Porov. MARKUS, R.: Introduzione generale, s. vii-ix.

²⁰ Porov. SCORZA BARCELLONA, F.: Lucilla. In: *DPAC II*, s. 2049; CONGAR, Y.: *Oevres de s. Augustin. Traités anti-Donatiste*, BA 28, s. 723.

²¹ Porov. MARKUS, R.: Introduzione generale, s. ix.

²² Porov. *Ep.* 44,4,8.

²³ Porov. LANGA, P.: Nota complementaria 67, s. 934.

²⁴ Porov. OPTÁT, *De schism.* 1,18.

²⁵ Porov. CONGAR, Y.: Introduction générale, BA 28, s. 13.

konšpirátorom už za života Mensuria bol Donatus z Čiernych Domov, favorit Lucilly. Takto sa tiež dostala na povrch stará rivalita medzi cirkevnými regiónmi a numídskym biskupom. Postačilo dať dôvod na rozkol po tom, ako zistili, že sa vysviacka kartágijského biskupa konala bez nich. Koncil schizmatikov v Kartágu je zaujímavý aj preto, lebo tam sa rozhodlo, že sa nebude deklarovať každý z prítomných ako bezúhonný. Avšak koncil to vyriekol o neprítomnom Ceciliánovi. Klamstvá z Cirty prechádzajú do Kartága. Všetci biskupi jednohlasne prehlasujú, že „oni nie sú viac v spoločenstve s Ceciliánom a jeho kolegami“.²⁶ Hneď po svojom zvolení Majorínus sa chcel nechať uznať Konštantínom ako legitímny biskup Kartága. Ale smrť ho stihla krátko po zvolení na ceste a na jeho miesto vstupuje Donátus z Čiernych Domov alebo z Kartága, alebo Veľký, ako niektorí uprednostňujú, ktorý viedol schizmatikov až do vyhnanstva roku 347.²⁷ Donátus, po ktorom sa schizma aj pomenovala, sa stal jej hlavným protagonistom, abilným organizátorom, naozajstným tvorcom rozširovania a expanzie donatistov.

Príchodom Konštantína k moci problém dvoch rivalských cirkví v Afrike sa stáva otázkou verejného záujmu. V rokoch 312-313 sa európski biskupi a rímsky biskup postavili na stranu Ceciliána a imperátor pri rozdeľovaní prostriedkov a privilégií kresťanským cirkvám uznal Ceciliánovu cirkev ako oficiálne platnú.²⁸ Donatisti protestovali a poslali svoje sťažnosti proti Ceciliánovi cisárskym autoritám, prosiac o vynesenie rozsudku delegátmi z Gálie, kde nezúrilo prenasledovanie, a kde teda boli považovaní za čistých. Konštantín odovzdal problematiku do rúk Melchiadesovi, rímskemu biskupovi a biskupom z Gálie – Reticiovi z Autun, Maternovi z Kolína a Marinovi z Arles. Melchiades interpretoval celú vec zvolaním koncilu od 2. - 4. októbra 313, na ktorom sa zúčastnili talianski a gálski biskupi. Verdikt tohto zhromaždenia uznal Ceciliána a Donátovi vytýkal znovu-udeľovanie krstu pokrsteným i vkladanie rúk na padlých biskupov²⁹, no ani takto sa nevyriešil problém v Kartágu. Preto bol Konštantín donútený zvolať v roku 314 ďalší a väčší koncil do Arles³⁰, ktorý sa však vyjadril rovnako ako predošlý a taktiež nepriniesol pokoj do Afriky. Odvolanie sa na dôkazy o nevine Félix, ktorý vysvätil Ceciliána zo zločinu *traditio*, nezahojilo rany.³¹ Schizma sa rozšírila na severe Afriky a časom si získala prívržencov aj v Európe.³²

Konštantín sa snažil najprv o cestu zmierenia prostredníctvom presvedčovania. Po výsledkoch bez úžitku imperátor zanechal tieto pokusy a chcel urovnať spory

²⁶ *Breviculus* 3,14,26.

²⁷ Porov. MAIER, J.-L.: *Le dossier du Donatisme*, s. 352-353.

²⁸ Udialo sa to zrejme na radu Ózia z Cordoby, ktorého Konštantín spomína v liste Ceciliánovi. Celý list prináša kresťanský historik EUZÉBIUS vo svojom diele *Historia ecclesiastica* 10,6.

²⁹ Porov. OPTÁT, *De schism.* 1,24.

³⁰ Konal sa 1. augusta 314. Porov. MAIER, J.-L.: *Le dossier du Donatisme*, s. 27-28.

³¹ Porov. *Acta purgationis Felicis* (CSEL 26,197-204).

³² Porov. MARKUS, R.: *Introduzione generale*, s. ix.

s donatistami silou. Na jar roku 317 diktoval neúprosný zákon, ktorým postihol sektu. Prikazovala sa v ňom konfiškácia donatistických kostolov a majetku v prospech katolíckej cirkvi a exil pre jej biskupov.³³

Silná represia v rokoch 317-321 priniesla opačný efekt. Posilnila rady donatistov a ich presvedčenie o tom, že sú cirkvou mučeníkov, cirkvou prenasledovanou. *Passio* sv. Donáta z Avioccoly³⁴ pochádza z tohto obdobia a ukazuje na hĺbku nevraživosti a násilie páchané v tomto konflikte. Donatistická cirkev, aj keď nedokázala získať podporu a uznanie cisárskeho dvora, umocnila svoj vplyv v Afrike. Rástla v reputácii dedičky Cirkvi sv. Cypriána, reprezentantka africkej ortodoxie a pokračovateľka prenasledovanej cirkvi mučeníkov. V roku 319 Konštantín posielal do Afriky svojho vikára Verina, aby uplatnil zákon z 29. marca toho istého roku, ktorým sa prikazovalo hľadať a potrestať autorov ohováračských listov s jasnou narážkou na falošné udania katolíkov zo strany donatistov.³⁵ Dekrét z 25. apríla 320 pripomína prokonzulovi Eliánovi, aby podobné listy, vrátane tých, ktoré sa uchovávali v archívoch prokonzula alebo vikára Afriky, neobťažovali obvinených ľudí. Konštantín publikuje dokument *Epistula ad universos episcopos per Africam* 5. mája 321, ktorá dáva dojem uvoľnenia a tolerancie donatizmu, v skutočnosti to však možno pokladať skôr za momentálny odklad, ako za zrušenie predošlých zákonov.³⁶

Mier využili donatisti na posilnenie svojich pozícií. Okolo roku 336 pod vedením Donáta Veľkého sa dvestosedemdesiat biskupov zúčastnilo na donatistickom koncile.³⁷ Po smrti Konštantína, Konstans pokračoval v represívnej politike proti schizmatikom. V roku 347 bol v Kartágu publikovaný Konstansov edikt, ktorý znova aktivoval legislatívu z roku 317.³⁸ Pod vedením komisárov poverených imperátorom Pavlom a Makáriom sa mali vykonať tieto nariadenia v prospech jednoty cirkvi. Okrem toho Konstans im zveril peniaze na prerozdelenie pre obe skupiny (donatistov a katolíkov) na dekoráciu kostolov a pre chudobných oboch cirkví.³⁹ Pravdepodobne komisári neskrývali svoje sympatie voči katolíckemu biskupovi Gratovi a aj vďaka tomu ich Donátus privítal slávnou vetou: „*Quid est imperatori cum ecclesia?*“⁴⁰ Už predtým líder donatistov zakázal svojim biskupom

³³ Porov. Ep. 93,14; 89,14; 105,9; VON SODEN, H.-VON CAMPHAUSEN, H.: *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 122, Berlin 1950, s. 36; SEECK, O.: *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*. In: ZKG 10 (1888-1889), s. 555-568.

³⁴ Text tejto *Passio* sa nachádza v zbierke textov donatizmu a o donatizme, MAIER, J.-L.: *Le dossier du Donatisme*, s. 198-211.

³⁵ Porov. CTh 9,34,1.

³⁶ Porov. LANGA, P.: *Nota complementaria* 37, s. 896. Latinský text *Epistula ad universos episcopos per Africam* sa nachádza v zbierke CSEL 26, 212 a nasl..

³⁷ Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Kresťanský starovek*, Levoča 2003, s. 222; Ep. 93,10,43.

³⁸ Porov. CONGAR, Y.: *Oeuvres de s. Augustin. Traités anti-Donatiste*, BA 28, s. 732.

³⁹ Porov. OPTÁT, *De schism.* 3,3.

⁴⁰ OPTÁT, *De schism.* 3,3 (CSEL 26, 73).

prijímať akékoľvek peniaze od komisárov. Medzi donatistami sa komisári stretli s inzultáciami a vzburami, o ktorých sa môžeme dočítať aj v *Passio Maximiani et Isaaci*.⁴¹ V niektorých mestečkách Numídie boli atakovaní a biskup Donátus z Bagai neváhal na nich poslať aj nebezpečných banditov *circumcelliones*.⁴² Komisári boli nútení žiadať o pomoc prokonzula Afriky Silvestra, ktorého vojenské oddiely vyčistili zónu a pričínili sa o slávnu tzv. Makáriovu represiu.⁴³ Dvojica komisárov nedokázala priniesť jednotu v sev. Afrike, naopak násilné donucovacie opatrenia vzbudili silný odpor zo strany donatistov. Mnohí podstúpili aj mučenie, a tak sa potvrdzovala charakteristika donatizmu ako cirkvi mučeníkov.⁴⁴ Konflikt sa stával stále viac násilným. Donátus bol poslaný do exilu v roku 347 a jeho cirkev v Kartágu bola likvidovaná. Katolíci podporovaní rímskymi autoritami začali dvíhať hlavu. Medzi rokmi 348-349 sa konal koncil katolíckych biskupov v Kartágu na poďakovanie Bohu Ježiša Krista, že sa ukončila schizma.⁴⁵ Triumfalizmus katolíkov bol príliš skorý, pretože schizma pokračovala a konflikt medzi dvoma cirkvami sa stal jednou z charakteristík severoafrického kresťanstva. Teroristické bandy *circumcelliones* zo strany donatistov pokračovali v útočení na katolícke kostoly a niekedy aj na klerikov. Represie zo strany autorít impéria však nepriniesli výsledky, len vyprodukovali množstvo mŕtvych.

Rozklad donatizmu a postupný zánik

Po smrti Donáta z Kartágu okolo roku 355 sa stáva jeho nástupcom Parmeniánus. Vďaka teológovi Parmeniánovi sa schizma ešte viac upevnila. Počas krátkej periódy tolerance za Juliána (361-363) sa mnohí exilovaní vodcovia donatistov

⁴¹ Porov. FRENED, W.: *The Donatist Church*, s. 177 a nasl..

⁴² Akýsi druh náboženských fanatických banditov. Boli to pravdepodobne berberi, bývalí roľníci spojení s donatistickým hnutím. Boli rozšírení zväčša v Numídií. Považujeme ich za extrémnu pravicu donatizmu. Ich praktiky boli násilné, niekedy siahali až k vraždám alebo k samovraždám, ktorými dosahovali mučenie. Optát ich opisuje ako inšpirátorov rebélie roľníkov v roku 340, ktorí takto odpovedali na dekrét imperátora Konstansa o konfiškácii majetkov donatistickej cirkvi (Porov. OPTÁT, *De schism.* 3,4). Ich meno pochádza z latinského *circum cellae*, nakoľko sa zdržiavali blízko hrobov, alebo blízko potravinových skladov blízko kostolov, ktoré zachovávali hroby mučeníkov. Boli nazvaní aj bojovníci. Ozbrojovali sa zvyčajne palicami. Útočili s pokrikom *Deo laudes* a palicovali katolíkov alebo vyberačov daní, bohatých vlastníkov pozemkov a ničili katolícke kostoly. *Circumcelliones* sa chceli stať mučeníkmi, preto sa často sami hádzali do studní, alebo iným extrémnym spôsobom siahali po mučeníctve. Medzi inými aj tak, že pod trestom smrti prosili pocestných, aby ich zabili, inak bol usmrtený pocestný. Opakované nájazdy *circumcelliones* pod vedením Axida a Fasira (okolo roku 340) znepokojili jednu časť ich skupiny, ktorá si vyprosila vojenský zákrok generála Taurína. Generál porazil *circumcelliones* pri Ottave v Numídií, ale oni aj tak zostali ozbrojenou silou pre donatizmus ešte na dlhý čas. Pozri PAGANO, G.: *La vita monastica in sant'Agostino. Commento al salmo 132*, Città Nuova, Roma 2008, s. 24-25; FRENED, W. H. C.: *Circoncioni*. In: *DPAC I*, s. 688-690; BROWN, P. nazýva skupinu *circumcelliones* bandou fanatických evanjelizátorov: *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2005, s. 224.

⁴³ Porov. OPTÁT, *De schism.* 3,4.

⁴⁴ Porov. *Passio Marculi et Isaac* (PL 8,761 a nasl.).

⁴⁵ Porov. *Concilium Carthaginense sub Grato, Praef. a 1-2,5* (CC 149,2-10).

vrátili. Okolo roku 370 však nastávajú prvé rozdelenia vo vnútri donatistickej cirkvi. Rogatus biskup v mestečku Cartena v Cézarejskej Mauritánii sa oddelil a založil sektu nazvanú rogalisti podľa zakladateľa. Boli to pravdepodobne oni, ktorí ešte cisárovi Juliánovi vyslali žiadosť, aby uznal ich práva ako autentických dedičov Krista a Donáta.⁴⁶ Nasledovníci Parmeniána nezostali v úzadí a snažili sa prostredníctvom spojenia s barbarskými kráľmi o zničenie roгатistov.⁴⁷ Rogatistov charakterizovalo odmietnutie násilností uznávaných a praktizovaných medzi *circumcelliones* a donatistami. Chceli pokračovať v ideále „cirkvi čistých“. Po smrti Rogáta okolo roku 408 sa postupne znížil ich počet a už v roku 422 nemáme o nich žiadnu zmienku. Ďalšie rozdelenie vo vnútri donatizmu pozorujeme po nútenom návrate donatistického biskupa Claudiána z Ríma do Kartága v roku 380.⁴⁸ Tam sa postavil proti Parmeniánovi a otvoril ďalšiu schizmu vo vnútri donatizmu, schizmu claudinianistov. Nástupca Parmeniána, Primián, ich však v roku 392 prijal do spoločenstva donatistickej cirkvi, čo bolo neprijateľné pre jednu časť a stalo sa jedným z dôvodov tzv. maximiánskej schizmy v roku 393. V mestečku Cerbarussa sa 24. júna 393 zišlo sto biskupov, ktorí zosadili podľa nich násilného a despotického Primána, čo prijal do cirkvi nečistých (claudinianistov) a zvolili za biskupa Maximiána. Maximián bol vysvätený v Kartágu dvanástimi biskupmi a zaujal biskupské sídlo namiesto Primiána.⁴⁹ Keďže však väčšina donatistov stála za Primiánom, nebolo pre neho ťažké zhromaždiť 24. apríla 394 v Bagai v Numídií tristo desať biskupov. Aj keď musíme byť ostražití pri štatistikách donatistov, vieme, že na koncile sa zhromaždili donatisti zo všetkých provincií Afriky, predovšetkým z Numídie a Mauritánie. Bez veľkých diskusií označili Primiána za nevinného, zvolali exkomunikáciu bez možných odvolaní proti Maximiánovi a jeho dvanástim svätiteľom. Nasledovali prísne represálie zo strany Primiánovej skupiny. Bazilika Maximiána bola zničená tak brutálne, že z nej nezostali ani základy.⁵⁰ Maximián bol nakoniec zosadený v roku 412 po Konferencii v Kartágu (411) na základe dekrétu o donatizme.⁵¹

Už od prvého rozdelenia medzi donatistami sa začínala dekadencia tejto cirkvi a dejiny začali hrať proti donatistom. Aurélius, katolícky biskup z Kartága, a na jeho želanie Augustín, nedávno vysvätený za kňaza v Hippo (390), začali energickú aktivitu proti schizmatikom. Iniciatívy na obranu ortodoxie či pravovernosti a na prekonanie rozdelenia sa stávali čoraz naliehavejšie. Katolícka cirkev začala cítiť vplyv Augustína, neúprosného dialektika a pravého vodcu medzi katolíkmami. Toto sa pociťovalo jasnou formou na konciloch, kde sa

⁴⁶ Porov. Ep. 93,3,11; 4,12; 8,24.

⁴⁷ Porov. c. litt. Pet. 2,133,184; C. ep. Parm. 1,10,16.

⁴⁸ Porov. OPTÁT, *De schism.* 2,4.

⁴⁹ Porov. Ep. 108,2,5; 185,4,17. C. litt. Pet. 1,10,11.

⁵⁰ Porov. Ep. 44,4,7; Cresc. 3,59,65.

⁵¹ Porov. SCORZA BARCELLONA, F.: Massimiano donatista. In: *DPAC* II, s. 2162. Pozri aj *CTh* 16,5,52.

zasadzoval za pokojnú formu zmierenia medzi katolíkmi a donatistami.⁵² V roku 401 sa v Kartágu zišli dva koncily, aby okrem iného rokovali o spôsoboch nastolenia náboženského pokoja.⁵³ Katolíci sa už cítili dosť silní na to, aby ponúkli Donátovým prívržencom diskusiu, ktorá by odstránila rozdiely. V roku 403 pripravili pozývací list u prokonzula Septimia podpísaný biskupom Auréliom z Kartága.⁵⁴ Ale toto gesto vyprovokovalo absolútne odmietnutie zo strany Primiána, ktorý nechal verejne čítať svoje stanovisko diakonom, kde deklaroval, že je nehodné synov mučeníkov akékoľvek stretnutie so zradcami (*traditores*).⁵⁵ Katolícka zmierlivá aktivita sa stretávala v tých rokoch so zatvrdivou rezistenciou donatistov, ktorých násilnosti sa vystupňovali až po známú udalosť v Calvianenskej rurálnej bazilike. Donatisti vtrhli do baziliky, keď katolícky biskup Maximián slúžil pri oltári a dobodali ho. Keďže ho pokladali za mŕtveho, hodili ho potom z veže na hnojisko. Našiel ho tam istý pastier so svojou ženou a zistil, že ešte dýcha. Vďaka nim a proti všetkej nádeji, keďže sa už rozšírila správa o jeho smrti, Maximián sa uzdravil. Sám imperátor Honorius mohol „obdivovať“ rany na jeho tele.⁵⁶ Podobne aj ďalší katolícki biskupi boli obeťami donatistických bánd *circumcelliones*. Na margo týchto incidentov 12. februára 405, Honorius prostredníctvom svojho ministra Stilikóna vydal *Edikt zjednotenia* (*Edictum de unitate* alebo *lex unitate* alebo *lex unitatis*)⁵⁷ a schismatici sa stali predmetom prísnych trestov dekretovaných proti heretikom.⁵⁸ Medzi iným tento edikt zrovnával schizmu a herézu, mala sa začať aplikácia protiheretických zákonov aj na donatizmus, zakazovali sa dary a dedičstvá v prospech donatistov, zakazovalo sa krstiť pokrstených, inak sa riskovalo potrestanie väzením a konfiškáciou majetku. Donatistické baziliky mali prejsť na katolíkov, mali sa konfiškovať domy a miesta stretnutia donatistov, vyhlasoval sa exil pre klerikov i biskupov tvrdošijne zotrúvajúcich v schizme a nakoniec edikt výstríhal prísnymi sankciami všetkých, ktorí nebudú plniť a nenechajú splniť tieto príkazy, vrátane guvernátorov.⁵⁹ Augustín nám svedčí, že tento edikt v porovnaní s predošlou legislatívou mal za cieľ nielen vyhlásiť omyly donatistov, ale aj odstrániť koreň samotného donatizmu.⁶⁰

Rigorizmus zákonov zmenil panorámu. Katolíci, najprv entuziasti pre spoločnú konferenciu, pre násilnosti a ukrutnosti svojich rivalov, strácali ochotu k dialógu. Významná v tomto prípade je návšteva niektorých donatistických prelátov v Itálii u prefekta pretória Flávia Macrobia Longiniana v januári roku 406.⁶¹ Spoločné

⁵² Porov. MAIER, J.-L.: *Le dossier du Donatisme*, s. 39.

⁵³ Porov. MUNIER, CH.: Cartagine. V. Concili. In: *DPAC I*, s. 605-606.

⁵⁴ Porov. *PAC I*, s. 114.

⁵⁵ Porov. *Breviculus* 3,4,4; *Ad Donat. post coll.* 1,1; 16,20.

⁵⁶ Porov. *Cresc.* 3,43,47; *ep.* 185,7,27; MAIER, J.-L., *Le dossier du Donatisme*, s. 254.

⁵⁷ *CTh* 16,6,4.

⁵⁸ Porov. MARKUS, R.: *Introduzione generale*, s. x.

⁵⁹ Porov. *CTh* 16,6,4.

⁶⁰ Porov. *Ep.* 185,7,28.

⁶¹ Porov. CRESPIN, *Ministère et sainteté*, s. 68-79.

sedenie sa však nestalo skutočnosťou ani po tejto návšteve Ravenny zo strany donatistov. Naopak, po poprave Stilikóna, ktorého považovali všetci za inšpirátora náboženskej politiky Honória, medzi letom a jeseňou 408 násilnosti a vyčinenie donatistov prinútili katolíkov obrátiť sa s prosbou o pomoc na cisársky dvor.⁶² Donatisti si totiž mysleli, že zákony vydané proti nim padli spolu s popraveným Stilikónom a chceli sa zmocniť späť konfiškovaných majetkov. Nové zákony z 24. novembra 408 a 15. januára 409 ešte pritvrdili už dosť neflexibilné represie. Dekretoval sa rozsudok smrti proti donatistom v prípade, že budú prichytení pri rušení poriadku počas katolíckych ceremónií.⁶³ Takto sa vyvíjali vzťahy medzi donatistami a katolíkmi, kým náhle neprišiel edikt tolerancie, ktorý prekvapil všetkých. Lancel pochybuje, že to bol nejaký zákon (*lex, edictum*), lebo text nefiguruje v Teodoziánskom Kódexe, kde naopak sa nachádza poznámka v edikte z 25. augusta 410, ktorý ruší tzv. edikt tolerancie. Možno šlo o tzv. *oraculum*, ústne rozhodnutie z iniciatívy prokonzula Macrobia.⁶⁴ Augustín nazval neskôr túto toleranciu ako „slobodu skazy“.⁶⁵ Preto sa zhromaždil koncil katolíckych biskupov 14. júna 410⁶⁶, ktorí sa obávali ďalších útokov a násilností donatistov. *Supplicatio* katolíckej ambašády, medzi inými bol v nej Possidius z Calamy, prvý Augustínov biograf, ktorý sa len zázrakom zachránil z rúk donatistov, obsahovala aj zvolanie veľkej konferencie medzi oboma cirkvami.⁶⁷ 14. Októbra 410 vydal Honorius v Ravenne prostredníctvom svojho notára a tribúna Flávia Marcelína dokument, cez ktorý mu zveril špeciálnu jurisdikčnú moc a vyslovil mu dôveru v zachovanie poriadku a dobrý výsledok Konferencie.⁶⁸

Edikt zvolania Konferencie bol vydaný 19. januára 411. Tento pozastavuje starý edikt jednoty. Marcelín ide v ústrety obom stranám.⁶⁹ Zvoláva Konferenciu na 1. júna 411. Mobilizuje lokálne authority, aby oznámili miestnym biskupom zvolanie a poslali svoju odpoveď. Donatistom, ktorí prijali pozvanie, sľuboval Marcelín navrátenie ich bazilík a majetkov stratených ediktom zjednotenia v roku 405. Povoľoval im aj možnosť vybrať si sudcu podľa vlastného úsudku, ktorý by s ním potom riadil diskusiu. Marcelín taktiež pozastavil všetky represie proti donatistom. Primián donatistický biskup z Kartága prijal pozvanie a poslal list svojim kolegom, v ktorom ich prosí, aby sa dostavili do Kartága v určený deň.

⁶² Porov. CRESPIN, *Ministère et sainteté*, s. 74; Ep. 97,2-3; 100,2; 105,2-6.

⁶³ Porov. CTh 16,5,44.

⁶⁴ Porov. LANCEL, S.: *Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome I : Introduction générale*, SC 194, Paris 1972, s. 23.

⁶⁵ C. Gaud. 1,24,27; Ep. 108,6,18; LAMIRANDE, E.: *Church, State, Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine*, The Saint Augustine Lecture 1974, Villanova 1975, s. 12-28.

⁶⁶ Porov. MUNIER, CH.: *Cartagine. V. Concili*. In: DPAC I, s. 608.

⁶⁷ Porov. MAIER, J.-L.: *Le dossier du Donatisme*, s. 278.

⁶⁸ Porov. CTh 16,11,3; MAIER, J.-L.: *Le dossier du Donatisme*, s. 278, poznámka 3. LANCEL, S.: *Actes de la Conférence. Tome II : Texte et traduction de la Capitulation générale et des Actes de la Première Séance*, SC 195, Paris 1975, s. 568.

⁶⁹ Porov. *Gesta* 1,5; 3,120.

Z pozvania boli vylúčení maximianisti samotným Marcelínom, druhým ediktom z 20. mája 411.⁷⁰

Stretnutie donatistických a katolíckych biskupov 1. – 8. júna 411 bolo nazvané Konferencia, nie cirkevný koncil, lebo šlo nejakým spôsobom o pokus impéria zakončiť rivalitu medzi kresťanmi a vyriešiť navždy schizmu. Zúčastnilo sa na ňom 279 donatistických a 289 katolíckych biskupov.⁷¹ Kartágo bolo ideálnym miestom pre túto konferenciu, keďže bolo hlavným a najväčším mestom severnej Afriky s takmer 100 000 obyvateľmi.⁷² Biskupi sa stretli trikrát počas jedného týždňa. Ich delegáti, sedem z každej strany, sa angažovali v diskusii o pôvode schizmy a o ich rôznych ekleziologických pohľadoch. Otváracie a posledné slovo mal Flávius Marcelínus, ktorý sa zdal od začiatku naklonený katolíckej časti pléna.⁷³ Niektorí autori ako Courtois dávajú do pochybností spravodlivosť a čestnosť diskusie odsúdenej na výhru pre katolícku stranu.⁷⁴ Ďalší ako Monceaux argumentujú opačne.⁷⁵ Pravdepodobne rozsudok s výhodou pre katolíkov mohol byť predvídateľný, ale zostávalo legitímne právo na vyriešenie dramatickej, ak nie neznesiteľnej situácie pre katolíkov, ako aj pre donatistov a pre duchovné a sociálne dôsledky v Afrike.⁷⁶ Katolíci z ich strany boli ochotní vzdať sa episkopátu, zanechajúc svoj údel v rukách cisárskeho komisára.⁷⁷ Vedeli veľmi dobre, že sa hrá naozaj o veľa a neboli uspokojivé len teologické dispozície, ale boli potrebné konkrétne a veľavravné gestá pokoja a zmierenia. Augustín sám prehlasoval, že „víťazstvo sa nenachádza v rivalite ale v pokore“.⁷⁸ Nešlo len o akademické víťazstvo, ale o dobro Cirkvi v Afrike, o spásu ich bratov, o pokoj v spoločnosti. Ak boli donatisti presvedčení o pravosti svojich argumentov, mohli ich zoširoka predostrieť a prediskutovať. Ak však ich kauza bola bez základu, katolíci ich mohli usvedčiť z omylu. Augustín často naliehal aj na ďalšiu vec, t. j. dezorientáciu ľudí, ktorí nechápali mnohé teologické a ekleziastické diskusie, ale platili za ne všetky dôsledky, mnohí aj smrťou. Katolíci na Konferencii zdôrazňovali, že nemajú snahu pokoriť donatistov alebo dať ich potrestať, ale chceli vyjasniť pravdu pred všetkými a pozvať ich k zmiereniu. Viackrát počas dialógu naliehali práve na slová zmierenia. Konferencia nemohla zaručiť vyriešenie všetkých praktických otázok, ale určite prispela k vytvoreniu nových

⁷⁰ Porov. *Gesta* 1,10.

⁷¹ Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny. Kresťanský starovek*, Levoča 2003, s. 223.

⁷² Porov. CAVALLARI, E.: *Introduzione generale*. In: *Sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, NBA XVI/2, Roma 2000, s. xii.

⁷³ Porov. TILLEY, M., A.: *Opere contro donatisti (Conferenza di Cartagine e le sue conseguenze)*. In: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. FITZGERALD, A., talianska edícia doplnená pod vedením ALICI, L. - PIERETTI, A., Città Nuova 2007, s. 1005-1006.

⁷⁴ COURTOIS, CH.: *Les Vandales et l'Afrique*, s. 136.

⁷⁵ MONCEAUX, CH.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. IV, s. 393.

⁷⁶ Porov. CAVALLARI, E.: *Introduzione generale*, s. xiii.

⁷⁷ Porov. *Ep.* 128.

⁷⁸ *Gesta cum Emer.*, 6.

duchovných podmienok pre pacifický dialóg medzi stranami s pomocou civilných autorít.⁷⁹

Nevlastníme výsledný rozsudok – dekrét konferencie, ktorý bol vyhlásený na tretej spoločnej diskusii. Tzv. *sententia cognitoris* z 26. júna 411 je skôr ediktom Marcelína. V nej Marcelinus vystupuje ako exekútor rozsudku. Vysvetľuje, že je už čas aplikovať represívne miery, keďže porazená strana neuznáva svoju porážku. Objasňuje však, v čom pozostával verdikt Konferencie. Katolícka cirkev nemôže byť poškvrnená zločinmi, ktorými bol obvinený Cecilián. Jeho nevinnosť je dokumentovaná vďaka Félixovi z Apthungy. V druhej časti ediktu sa spomínajú konkrétne sankcie: absolútny zákaz donatistom zhromažďovať sa, príkaz navrátiť kostoly katolíkom. Kto neuposlúchne, bude prísne potrestaný. Je stanovená ponuka donatistom vrátiť sa do Katolíckej cirkvi podľa ustanovení predostretých už pred Konferenciou. Taktiež donatisti mali ukončiť násilnosti páchané bandami *circumcelliones* pod výstrahou konfiškácie majetkov.⁸⁰

Nie je možné vylúčiť, že mnohí donatisti boli donútení vstúpiť do Katolíckej cirkvi, aby sa vyhli civilnej moci, ale je tiež pravdou, že mnohí z nich spoznali novú nádej a cestu k večnej nevinnosti.⁸¹ Napriek tvrdým metódam rímskych autorít je zrejmé, že boli uskutočnené, aby dodali Afrike jednotu a pokoj. Napríklad takmer všetci donatisti z Cézarey sa pridali ku katolíkom v roku 418. Donatistické skupiny, aj keď ešte vzdorovali, už boli odsúdené na vyhynutie.

Zhrnutie

Donatistická schizma poznačila celé IV. storočie kresťanstva v Severnej Afrike. Rímske autoritatívne metódy nepomohli pri potlačení tejto schizmy, naopak, utvrdzovali cirkev mučeníkov vo viere vo vlastnú neomylnosť. Donatizmus však nebol len duchovné hnutie. Násilnícke bandy *circumcelliones* uskutočňovali útoky na Katolícku cirkev a jej predstaviteľov ako cirkev zradcov popri protestoch proti Rímu a jeho impériu, s ktorým ju stotožňovali. Po nástupe Augustína do funkcie biskupa sa Katolícka cirkev pomaly zviecha a snaží sa o dialóg s donatizmom. Vrcholom snaženia je Konferencia v Kartágu 411. Bol to práve sv. Augustín, ktorý ponúkal vo svojej teológii cestu zmierenia a našiel omyly donatistov odvádzajúce od pravej pokory a zmierenia v spoločenstve.

Dr. Juraj Pigula, PhD.

Rehoľa sv. Augustína

Herlianska 52, 040 14 Košice

Slovakia

E-mail: juraj.pigula@gmail.com

⁷⁹ Porov. CAVALLARI, E.: Introduzione generale, s. xiii; GAUDEMET, J.: *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1958, s. 248.

⁸⁰ Porov. CAVALLARI, E.: Introduzione generale, s. xix.

⁸¹ Porov. *Ep.* 185,2,11.

František BURDA

Církev jako aréna předporozumění

Abstract:

From the nature of the church that grows out of the Word of God, it follows that the Church is a catechetical community that listens and teaches docility to God's Word. There is a wide variety of forms of that word heard within this community. We can legitimately understand the Church as an arena of different understandings of God's word, whose limelight defines the bipolar structure of God's mysteries. Moreover, the hermeneutical approach leads us to the fact that the form of our listening is influenced by our pre-understanding, without which we can not speak of hearing, understanding; and which also fundamentally affects our own form of hearing. From the anthropological point of view, each question is in some way a response. The Catechumen, who is catechised by the Church, could not be catechised without having done something like pre-catechesis - pre-understanding. Whoever wants to be connected with the Church is already in touch with it, to a certain extent. The Church catechesizes far before the formal catechesis. The actual catechesis takes place in the arena of different understandings that communicate with various pre-understandings. Here the notion of space is an allusion to the harmonizing and reconciling function of the Holy Ghost.

Keywords: Church, community, pre-catechesis, pre-understanding, pre-catechetical community

Když přemýšlíme o povaze církve, zjistíme, že na ni můžeme nahlížet z mnoha úhlů pohledu. Můžeme ji například chápat jako magisteriální komunitu, která vyučuje doktríně. Můžeme ji rozumět jako edukativní komunitě, která vychovává praktické postoje víry. Můžeme ji uchopit jako liturgické společenství, které plní v napojení na Krista prostředkující úlohu mezi člověkem a Bohem. Jistě bychom mohli podobným způsobem ve výčtu pokračovat dále. V našem příspěvku budeme vycházet z předpokladu, že církev můžeme vnímat také jako mnohotvárnou platformu vtělování Božího slova do světa a kultury. Budeme se zamýšlet nad tím, jak hlásání radostné zvěsti církví prostřednictvím první katecheze v rámci evangelizace penetruje do celku kultury a připravuje člověka k naslouchání ještě dříve, než u něj dojde k vědomé afirmaci a vlastní katechizaci. K tomu nám pomohou poznatky z oblasti antropologie komunikace, především reflexe role předporozumění v procesu sdělování jakékoliv informace. Jednotlivé způsoby chápání církve se přitom vzájemně nevylučují, tvoří komplementární jednotu.

Církev jako katechetické společenství

Církev je však také společenstvím katechetickým (srov. VDK, čl. 64),¹ které učí naslouchat Božímu slovu a které vychovává víru. Co však takovéto vymezení znamená? Katechumen je někdo, kdo se učí naslouchat slovu prostřednictvím církve, která je sama jistou formou realizovaného naslouchání (srov. Ř 10, 17). Podoba onoho naslouchání, slyšení slova, je historicky a kulturně podmíněná.² Přesto, že církev představuje neustálou kontinuitu tradice naslouchání, nelze nevidět značné rozdíly nejen mezi různými historickými epochami její existence, ale také synchronní pluralitu, uprostřed které vždy dominují některé určující proudy. Můžeme hovořit o legitimním teologickém pluralismu³ a ve vztahu ke katechetické povaze církve také o legitimním pluralismu slyšení a předávání slyšeného.

Tyto formy, jejichž výrazem jsou teologické akcenty, viditelná podoba církve, jejích institucí, forem řízení, rozhodování, komunikace s veřejností, mediální i funkcionální prezentace atp., zásadním způsobem ovlivňují, jak se vůči Božímu slovu otevírají ti, kdo se k němu začínají důvěrněji přibližovat.⁴

Antropologický obrat, který byl v církvi dokonán a autorizován v dokumentech II. Vatikánského sněmu upoutal pozornost na problematiku člověka v jeho celistvosti, což se mimo jiné projevuje také v oblasti vztahu mezi náboženským přesvědčením a reálným životem.⁵ Hermeneutický vztah mezi teoretickou a praktickou rovinou lidské existence vyzývá k neustálé dynamické reflexi toho, jakým způsobem je předávána doktrína křesťanské nauky. Z tohoto úhlu pohledu má pro katechetickou praxi zásadní význam reflexe toho, jakým způsobem je Boží slovo slyšeno, jaké formy ono slyšení vytváří, neboť tak podstatně ovlivňuje i formu praktického uskutečňování slyšeného slova vlastním životem a zpětně zase kvalitu naslouchání.⁶

Oscilace rozumění a naslouchání

Je třeba si uvědomit, že oscilace mezi teorií a praxí, rozuměním a nasloucháním, naukou a spirituální praxí je prakticky nepostizitelná, separace jednoho pólu oscilace od druhého je pouhou abstrakcí. Každé naslouchání již předpokládá jistou formu rozumění, uchopení pravdy a každé rozumění již předpokládá jistou formu naslouchání.⁷ Můžeme říct, že každé naslouchání předpokládá jistou

¹ Církevní dokument Všeobecné direktorium pro katechezi z 18. března 1971.

² Můžeme hovořit o genetickém, diachronním charakteru toho, čemu se v teologii říká *auditus fidei*. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Olomouc 2000, s. 21n.

³ Srov. tamtéž s. 31n.

⁴ Každá doba, každé kulturní prostředí, v němž křesťanství bylo a je inkulturováno, vytváří vlastní legitimní (někdy také nelegitimní) architektonický princip naslouchání, ve kterém určité důrazy naslouchání dominují a jiné jsou naopak upozaděny, což se ale může zcela legitimně proměňovat bez toho, aby docházelo ke ztrátě identity slyšeného. Srov. tamtéž s. 33.

⁵ Srov. ALBERICH, Emilio; DŘÍMAL, Ludvík, *Katechetika*, Praha 2008, s. 57.

⁶ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří 2005, s. 127.

⁷ „Nehledal bys mě, kdybys mne již nebyl našel!“ PASCAL, Blaise, *Myšlenky*, zl. 553, Praha 1973. Pascal zde vychází z Augustina, který své slavné *Vyznání* staví na přesvědčení, že člověk má

formu předporozumění, tedy i jistou formu uchopení pravdy, intimního vztahu k ní.⁸ Nicméně předporozumění nevzniká z ničeho nic, je výsledkem dynamické recepce slova v jeho konkrétních podobách. „Rozumět podání znamená nejen rozumět textům, ale také získat určité vhledy a poznat určité pravdy.“⁹ Tedy ještě před hlásáním křesťanského kérygmatu existuje jistá úroveň tzv. *zkušenosti pravdy*, která přesahuje jakoukoli kontrolovatelnou vědeckou metodiku.¹⁰

Gadamer upozorňuje na skutečnost, že tento způsob chápání pravdy a rozumění světu jako zkušenosti pravdy je v různých formách přítomen jako výchozí platforma veškerého evropského humanismu. Jeden z hlavních pojmů, s nímž humanismus operuje, je vzdělání. Vzdělání je však nejúžeji vázáno k dalšímu pojmu a tím je kultura. Vazba mezi vzděláním a kulturou je tak těsná, že oba pojmy se často jeví jako synonyma. Hegel hovoří nejen o vzdělání, ale také o sebevzdělání (*formatio*). Ve vzdělání a sebevzdělání jde o vztah k nějaké formě. Německý výraz pro vzdělání (*Bildung*) v sobě obsahuje pojem obraz (*Bild*), přičemž tento v sobě obsahuje napětí mezi nápodobou (*Nachbild*) a předobrazem (*Vorbild*).¹¹ Tím se dostáváme k dynamické procesuální povaze samotné kultury, která jde ruku v ruce s její formativní funkcí. Vzdělání je duchovní cestou, která se vztahuje k nějakému obrazu, jedná se o „základní pohyb ducha, jehož bytí spočívá pouze v návratu k sobě samému z jinobytí...“, tento pohyb ducha „se děje jako rozpoznávání vlastního v cizím...“¹² Součástí kulturních diskurzů jsou také obrazy – semena Loga, které v kultuře zanechalo působení církve napříč dějinami. Tato semena jsou pak bázi, ze které se rodí individuální participace na pravdě zakládající určitou míru předporozumění, která je nezbytná pro efektivní naslouchání hlásání křesťanské zvěsti.

Sensum Communis jako forma předporozumění

Abychom lépe uchopili povahu předporozumění můžeme si vypomoci stoickou naukou o *sensu communis*, který kromě schopnosti řadit jednotlivé pod obecné, zahrnuje navíc ještě etický prvek. *Sensus communis* totiž předpokládá jisté zaměření a pěstování vůle, tedy rozměr pěstování mravního bytí jedince. Podobnou nauku rozvíjí v souvislosti s traktátem *O duši* sv. Tomáš Akvinský.¹³ V jeho případě můžeme hovořit o kultivaci smyslu pro obecné blaho. Tento smysl

pravý domov u Boha, k jehož hledání ho vybízí nepokoj srdce, které si je svého domova vědomo. Srov. AUGUSTINUS AURELIUS, *Vyznání*, Praha 1992, s. 10.

⁸ Na tomto konceptu je vystaveno *Vyznání* sv. Augustina, Augustin by nehledal, kdyby již nenašel, pravdu nalézá jako Život svého života. Augustin si uvědomuje, že pravda byla v něm, ale on nebyl v pravdě. Srov. AUGUSTINUS, cit. dílo, s. 10; 310; 341. Augustinovo pojetí poznání je založeno na zkušenosti, že bychom nějakou skutečnost nemohli poznávat bez toho, abychom ji předem již jistým způsobem nepoznali. Srov. tamtéž, s. 329.

⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Pravda a Metoda I*, Praha 2010, s. 15.

¹⁰ Srov. tamtéž.

¹¹ Srov. GADAMER, cit. dílo, s. 27.

¹² Tamtéž, s. 29.

¹³ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš, *O duši*, in: týž, *Člověk a příroda*, Praha 1948, s. 197-314; dále také týž, *Theologická summa*, Olomouc 1937-1940, I.q.1,3 a q. 78,4.

působí tu více, tu méně, podle individuálních dispozic a vnějších podmínek, ve všech lidech skrze kulturu. Přičemž jeho donativní charakter je zřejmý. Právě z tohoto smyslu pro obecné blaho se v průběhu dějin vyvinuly další obecně sdílené pojmy jako zdravý rozum (*bon sens*) nebo zdravý lidský rozum (*der gesunde Menschenverstand*).¹⁴ Není jistě náhodou, že někteří vlivní autoři obecný smysl, zdravý lidský rozum chápou jako Boží dar. Z hlediska funkce tohoto daru jde o to, že „činnost logu neboli Boží přítomnost zjednodušuje mnohé v jedno“,¹⁵ neboli míří k podstatnému, k úhelnému kameni.

Podobný význam má i Kantův pojem dobrého vkusu. Podle Kanta se o vkusu sice můžeme přít, nikoliv však o něm diskutovat.¹⁶ V jeho pojetí je vkus chápán jako určitá schopnost ducha, která člověku umožňuje rozlišování (byť jde o schopnost více nebo méně pokřivenou). Základní schopnost rozlišovat je přitom opět daná, nikoliv získaná. Vкус je v Kantově případě chápán jako reflektující soudnost, která rozlišuje, neboli soudí, zdali něco ducha má, nebo je to bezduché.

Vnější a vnitřní slovo

Ještě dříve než by jedinec sám sebe považoval za duchovní bytost, se ukazuje jeho podstatná vazba na osmyslňujícího ducha. Člověk je pneumatickým bytím, jeho rozumění se vždy pohybuje v kruhovém pohybu mezi částí a celkem. Veškerá mluva je odkázána na umění rozumět, na předchozí rozumění, na míru vzdělání, na úroveň kultury, na *sensus communis*, na vkus a na personální horizont bytí. Porozumění něčemu pak představuje jistý druh přírůstku poznání, formu nabývání bytí. Rozumění je vždy kreativním výkonem, interpretací, existenciální osobotvornou četbou, která je zcela specifická. Její specifickost je dána jedinečností vnitřního světa rozumění a předporozumění. Každé rozumění je nakonec také rozuměním sobě samému.¹⁷ Život je kontinuum rozumění a sled vzájemně se podmiňujících událostí. Uplynulé konstituuje souvislost s nastávajícím.¹⁸

Slovo, text, obraz, který je člověku předkládán, je vnější lidskou formou. Tato forma však odkazuje k tomu, co již v sobě jedinec nese. Odkazuje k jakémusi nevyslovitelnému vnitřnímu slovu (*logu*), který rozlišuje oduševnělost či bezduchost toho, s čím se setkává. V procesu rozlišování vystupuje do popředí vnitřní slovo. To doslova prochází zavřenými dveřmi formy slova vnějšího.¹⁹ Mezi vnitřním slovem a vnějším slovem je bytostný vztah. Stejný vztah je mezi Božím slovem a jeho zjevením v církvi. Přičemž platí, že „smysl slova nelze oddělit od dění zvěstování.“²⁰

¹⁴ Srov. GADAMER, *cit. dílo*, s. 36-39.

¹⁵ OETINGER, M.F.CH, *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, s. 162, in: GADAMER, *cit. dílo*, s. 42.

¹⁶ Srov. KANT, Immanuel, *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon 1975, s. 147n.

¹⁷ Srov. GADAMER, *cit. dílo*, s. 232.

¹⁸ Srov. *tamtéž*, s. 187.

¹⁹ „Vnitřní slovo se rozvíjí *per modum egredientis* (na způsob vykračování).“ *Tamtéž*, s. 362.

²⁰ *Tamtéž*, s. 365.

Církev jako aréna předporozumění

Církev je nejen společenstvím, které slyší, naslouchá a jistým způsobem také rozumí Božímu slovu, je také legitimní arénou různosti, legitimní teologicky pluralistní arénou, ve které se konfrontují různá rozumění Božímu slovu a postupně směřují k vnitřní jednotě. Již samo napětí mezi vnějším a vnitřním slovem vymezuje mantinely bipolární struktury tajemství Božího slova. V této aréně se očisťují falešná předpojetí, ale také jediné v ní si člověk uvědomuje omezenost vlastního určujícího předpojetí, kterého si před vstupem do arény nebyl vědom. Cesta růstu rozumění, nabývání bytí, je přímo závislá na uvědomění si vlastního předpojetí, na vědomí nedostatečnosti lpění na vlastním omezeném rozumění. Člověk na cestě růstu rozumění obnažuje svou „sociálně podmíněnou tendenci zplošťovat, s níž řeč nutí rozumění do určitých schematismů.“²¹

Právě tento proces očisťování vlastních před-mínění, předpojetí a předsudků, spočívající v tom, že si jich budeme vědomi, zásadním způsobem ovlivňuje přítomnost církve ve funkci katechetického společenství, které učí samo sebe a především katechumeny naslouchat Božímu slovu. Vnější forma církevního společenství, která je bytostně spjata s Božím slovem, významným způsobem vstupuje do předporozumění těch, kteří jsou od ní více či méně vzdáleni. „Má-li katecheze Božímu slovu dobře sloužit, je povinna přispívat k jeho správnému chápání“²² a toho nelze docílit bez uvědomění si, reflexe a očistění vlastního předpojetí.

Církev prekatechetické společenství

Nicméně když budeme brát v potaz přítomnost těch, kdo se k církevnímu společenství přihlašují jako katechumeni nebo jen jako plaší sympatizanti, je možné uvažovat o rozšíření našeho pojetí církve jako katechetického společenství o pojem církve jako prekatechetického společenství.²³ Církev jako prekatechetické společenství vyjadřuje do jisté míry možnost postižení subtilnější roviny těžko uchopitelného předporozumění hlásání křesťanské zvěsti tedy souvztažnosti s církví, bez které by vlastní vstup do katechumenátu a dokonce ani samotná sympatie s křesťanstvím nebyla možná. Katechumen nebo sympatizant není jen tím, kdo se učí naslouchat, ale je již také tím, kdo slyší a současně také tím, kdo svým slyšením učí naslouchat druhé. „Každý žije v návaznosti, která je součástí jeho existence.“²⁴ Ne náhodou bývají katechumeni podnětem ke změně postoje ve

²¹ Tamtéž, s. 345.

²² ALBERICH; DŘÍMAL, cit. dílo, s. 57.

²³ K hlubšímu porozumění sympatie nebo náklonosti nám pomáhá kulturně antropologický výzkum touhy, který učinil René Girard. „Podle Reného Girarda se se naše touha vždycky rodí z nápodoby touhy někoho jiného, koho považujeme za vzor.“ ANTONELLO, Pietropaolo; de CASTRO ROCHA, João Cezar, Od začátku do konce jedna dlouhá argumentace, in: GIRARD, René, *O původu kultury*, Brno 2008, s. 7. Neměly bychom tedy prekatechetizační roli církve podceňovat, neboť jde o roli vzorovou a v jistém slova smyslu i determinující.

²⁴ RATZINGER, Joseph, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, s. 165. Ratzinger zde hovoří o nerozpojitelné hluboké jednotě lidstva.

svém okolí. Jejich přítomnost vede nezhádka k prohloubení existenciálního vztahu k sobě samému u těch, kdo ve své víře již dlouho stagnují. Není ani výjimkou, že se katechumeni stávají druhým mnohdy dokonce podnětem k jejich obrácení.

Na druhou stranu církev jako prekatechetické společenství také rozvíjí a tematizuje skutečnost, že církev svojí podstatou katechizuje a vychovává víru dávno před tím, než k nějaké metodické katechezi dojde. Kvalita a úroveň této formy prekatecheze je dokonce natolik zásadní, že má moc otevírat nebo zavírat dveře velmi širokému okruhu lidí. Je třeba si uvědomovat, že kultura má jako celek mimetický charakter, ve kterém hraje naprosto zásadní roli funkce napodobování.²⁵

Poslední skutečností, se kterou se pojetí dimenze církve jako prekatechetického společenství váže a na kterou bychom neměli zapomenout, je skutečnost plurality předporozumění. Tento prostor různosti, prostor plurality předporozumění Božímu slovu, prostor legitimního teologického pluralismu, prostor bipolárního napětí mezi vnějším a vnitřním slovem odkazuje k Duchu Svatému. S tím souvisí důležitá připomínka, která se vztahuje k původu a zdroji ze kterého vyvěrá legitimní teologický pluralismus, totiž že Boží slovo je na jednu stranu slovem darovaným, ale na druhou stranu je také slovem zaslíbeným. Slovem, které je v ustavičném napětí mezi již a ještě ne. Z tohoto vyplývá, že se „křesťané nesmějí chovat jako suverénní majitelé hotových řešení, která dispensují člověka od námahy zodpovědné reflexe a poctivého hledání.“²⁶

Církev není přesně vymezenou a definovanou institucí a organizací po způsobu světských institucí. Je totiž také organismem Ducha Svatého.²⁷ Je univerzální svátostí spásy (LG 48). Není definicí spásy, nýbrž „prostorem“ spásy. Ruský teolog Georgij Florovskij na otázku, zdali platí teze „mimo církev není spása“ odpověděl, že platí, ale že současně nikdo neví, kde jsou hranice církve.²⁸ Je to právě transcendentní prostor církve naplněný Duchem Svatým, co dokáže pojmut a zahrnout v sobě celou škálu zdánlivých rozporuplností a rozličností. „Usmířující, sjednocující, harmonizující působení Ducha lze přirovnat k prostoru, který v sobě zahrnuje celou řadu protikladů.“²⁹ Z tohoto důvodu můžeme vnímat církev také jako prostor arény prekatechetického společenství, ve které působí Duch Svatý.

Závěr

Je všeobecně známým faktem, že II. Vatikánský koncil vnesl do dynamiky teologického myšlení antropologický obrat nebo přesněji zvýšenou citlivost pro psychologické, pedagogické, sociologické aspekty lidské existence. To se promítlo jak do ekleziologie, tak do promýšlení funkcí církve, podob evangelizace včetně forem a povahy katecheze. Znovuobjevení církve jako katechetického

²⁵ GIRARD, cit. dílo, s. 47nn.

²⁶ ALBERICH; DŘÍMAL, cit. dílo, s. 65.

²⁷ Srov. KELLER, Erwin, *Velké tajemství církve*, Kostelní Vydří 1995, s. 34.

²⁸ Srov. FLOROVSKIJ, Georgij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon 1997, s. 187.

²⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Jako v nebi tak i na zemi*, Kostelní Vydří 2007, s. 528.

společenství rozšířilo a prohloubilo prostor vnímání a konkretizování osobní spirituality křesťanů a zesílilo pozornost a cit pro váhu i míru zodpovědnosti jejich přítomnosti ve světě. Hermeneutický vztah mezi teoretickou a praktickou rovinou lidské existence nám však otevírá další pole k reflexi. Psychologie a hermeneutika komunikace před nás staví faktor předporozumění, který se zásadním způsobem podílí na našem budoucím rozumnění, což se musí týkat také hlásání radostné zvěsti. V tomto ohledu nepřicházíme s ničím, co by nemělo oporu v tradici. Nemíjí bez zajímavosti, že tento antropologický, psychologický a také pedagogický aspekt komunikace je v zárodku přítomen již v metafyzice identity sv. Augustina³⁰ nebo v noetice sv. Tomáše Akvinského³¹. Hermeneutický ho pak velmi precizně domýšlí Hans-Georg Gadamer, který ukazuje, že předporozumění je součástí a nutným předpokladem každého rozumnění. Domníváme se tedy, že ještě před tím, než při evangelizaci dochází k vlastnímu hlásání radostné zvěsti, existují určité způsoby preevangelizace a s nimi související způsoby prekatechetického hlásání, na jejichž základě může dojít k předporozumění hlásání, následně až k rozumnění a plnému přijetí kerygmatu. Jestliže tedy církev plní jakožto boží lid a společenství v Kristu v každém ze svých příslušníků učitelskou funkci, čímž se projevuje jako katechetické společenství, pak se domníváme, že na základě nutnosti faktoru předporozumění pro každé rozumnění, je možné o církvi hovořit také jako o prostoru prekatechetického společenství vytvářeném samotnou účinnou fakticitou její přítomnosti ve světě. Takto formovaný prostor prekatechetické participace jedinců na zjevované pravdě je pak nezbytným předpokladem pro míru jejich rozumnění následnému hlásání. Současně je tento prostor oním mostem setkání všech lidí dobré vůle, ve kterém dochází k uvědomování si různé míry jednoty navzdory rozdílnosti v názorech a víře.

Th.Lic. František Burda, Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Víta Nejedlého 573, Hradec Králové 500 03

E-mail: frantisek.burda@uhk.cz

³⁰ „Hle ty jsi byl uvnitř a já jsem byl vně a tam jsem tě hledal...; ty jsi byl se mnou a já jsem nebyl s tebou.“ AUGUSTINUS, cit. dílo, s. 10.

³¹ Poznáváné je v poznávajícím subjektu po způsobu poznávajícího. Srov. AKVINSKÝ, Tomáš, *Theologická summa*, II-II, q. 1, a. 2.

Kritický pohľad na teóriu etáp umierania Elisabeth Kübler-Rossovej

Abstract

In the mid-20th century, Elisabeth Kübler-Ross described five stages (denial, anger, negotiation, depression, and acceptance) through which the dying passes. Her work was highly appreciated, she opened a new stage in exploring the process of dying, and her findings from interviews with the dying are still part of the curriculum at health schools.

In the scientific community, however, these conclusions are questioned, especially because of the absence of scientific work methodologists.

Many authors point out that the uncritical acceptance of Kubeler-Ross theory can be detrimental to patients and carers, as they are not obligated to respect individual differences in the process of dying individuals.

The author gives an overview of various critical views of the dying theory of Kubler-Ross, but does not deny that her theory opens the door (breaking the long-standing taboo) for a new stage in exploring the process of dying and death.

Keywords: theory of Kübler-Ross, stages of dying, criticism of use of stage theory,

Vznik a počiatky teórie

Kübler-Rossová vo svojej knihe *O smrti a umírání*¹ vysvetľuje, že bola novým lekárom na psychiatrii v Chicagu vo fakultnej nemocnici. Na jeseň roku 1965 ju oslovili štyria študenti teológie, ktorí hľadali pomoc pre študentský projekt o „kríze v ľudskom živote“ nakoľko považovali za najväčšiu krízu konfrontáciu so smrťou. Samozrejme študovať umieranie nie je jednoduché a na mieste bola otázka: Ako? Aby mohli vyriešiť túto tému, požiadali ju o pomoc pri získaní prístupu k niektorým umierajúcim pacientom a viesť s nimi rozhovor. Kübler-Rossová narazila na nečakaný odpor lekárov ako aj ďalších spolupracovníkov, ktorí mali na starosť týchto pacientov a s ktorými sa chceli študenti porozprávať. „Títo lekári boli veľmi odmietaví, keď išlo o to pohovoriť o smrti a umírání. Zároveň chceli chrániť svojich pacientov, aby sa zabránilo traumatickému zážitku s doteraz neznámou osobou, študentom. Zrazu sa zdalo, že v tejto obrovskej nemocnici nie sú žiadni umierajúci pacienti...“²

Nakoniec však našli niektorých vhodných pacientov a Kübler-Rossová našla spôsob ako sa k nim priblížiť a získať ich súhlas s rozhovorom. Študenti a iní, ktorí pozorovali rozhovor, boli za skleneným zrkadlom. Po rozhovore a návrate pacientov do izieb, skupina rozoberala reakcie pacientov ako aj svoje vlastné pozorovania.

¹ KÜBLER-ROSSOVÁ, E.: *O smrti a umírání*. Turnov : Arica, 1993, s. 19-20.

² KÜBLER-ROSSOVÁ, E.: *O smrti a umírání*. Turnov : Arica, 1993, s. 23.

Kniha O smrti a umieraní, v ktorej Kübler-Rossová predstavuje svoju teóriu piatich etáp zomierania, vznikala na základe rozhovorov s asi 200 dospelými pacientmi počas troch rokov.

Fázy - etapy teórie Kübler-Rossovej

Človek pri plnej informovanosti o nevyliciteľnej chorobe, ktorá ho postihla, prechádza podľa Kübler-Rossovej piatimi fázami, ktoré popísala na základe svojich dlhoročných skúseností v sprevádzaní ťažko chorých a zomierajúcich.³

1. fáza: popieranie, odmietnutie,
2. fáza: hnev, zloba,
3. fáza: vyjednávanie, dohadovanie,
4. fáza: depresia, smútok,
5. fáza: akceptovanie, prijatie.

Nedostatočná vedecká príprava a nedostatočný vedecký základ teórie Kübler-Rossovej

Teória Kübler-Rossovej bola zverejnená na konci 60. rokov 20. storočia. Na začiatku 70. rokov sa začali objavovať práce, ktoré s teóriou Kübler-Rossovej nesúhlasili, začali ju z rôznych pohľadov kritizovať a tiež varovať pred jej všeobecným použitím.⁴

Mnoho čitateľov Kübler-Rossovej predpokladalo a stále predpokladá, že štúdie na tému smrti a umierania sa začali jej prácou. Inými slovami, mnohí ľudia ju považujú za priekopníčku v tejto oblasti. Táto skutočnosť je dôsledkom toho, že aj sama autorka uviedla, že jej chýbalo smerovanie, keď bola požiadaná o napísanie knihy, alebo keď tvrdí, že jej výskum bol obmedzený nedostatkom údajov o pacientoch.⁵ Pokiaľ ide o nedostatok existujúcich dát v predmete skúmania a ako vytvoriť protokol pre prácu s pacientmi, Kübler-Rossová píše: „Potom prirodzene prišla otázka: Akým spôsobom umieranie skúmať, keď práve o ňom je prakticky nemožné získať nejaké informácie, a ak áno, nie je možné ich nejakým potvrdiť alebo experimentálne overiť. ... Došli sme spoločne k záveru, že o smrti a umieraní by sme sa mohli najviac dozvedieť od terminálne chorých pacientov. Preto sme sa rozhodli, že ich požiadame, aby oni boli našimi učiteľmi. Budeme pozorne sledovať samotných chorých, študovať ich reakcie a potreby, hodnotiť správanie ľudí v ich okolí...”⁶

³ KÜBLER-ROSSOVÁ, E.: *O smrti a umírání*. Turnov : Arica, 1993, s. 35-120.

⁴ Porov. GARFIELD, CH. A. a kol., *Psychological Care of the Dying Patient*. New York: McGraw-Hill, 1978;

SCHULTZ, R., ADERMAN, D. Clinical Research and the Stages of Dying. In: *Omega*. 1974, roč. 5, č. 2, s. 137-143;

FITCHETT, G. Wisdom and Folly in Death and Dying. In: *Journal of Religion and Health*. 1980, roč. 19, č. 3, s. 203-214.

⁵ „Keď som bola požiadaná, či by som bola ochotná napísať knihu o smrti a umieraní, nadšene som prijala túto výzvu. Keď som potom začala premýšľať, vyvstali otázky. Kde mám začať? Čo všetko je potrebné do práce zahrnúť?“

⁶ KÜBLER-ROSSOVÁ, E.: *O smrti a umírání*. Turnov : Arica, 1993, s. 19-20.

Z jej vlastných slov vyplýva, že Kübler-Rossová nepoužila a nenadviazala na vedecké práce o smrti a umieraní, ktoré existovali už od roku 1955, a mali aj svoju metodológiu.^{7,8}

Čo sa týka spoľahlivosti a možnosti širokého použitia modelu navrhovaného Kübler-Rossovou, Schultz a Aderman porovnávali jej model a výsledky s prácami, ktoré skúmali emocionálny priebeh umierajúceho pacienta viacerými objektívnymi metódami. V štúdií došli k záveru, že Kübler-Rossová navrhovala model piatich fáz procesu umierania (iba) na základe vlastných rozhovorov s nevyliciteľne chorými pacientmi. Iní autori, ktorí sa menej spoliehajú na klinické pozorovania, ale skôr na iné objektívnejšie merania, uvádzajú údaje, ktoré spochybňujú platnosť Kübler-Rossovej pozorovaní. Títo autori sa s Kübler-Rossovou zhodujú v tom, že u väčšiny chorých v terminálnom štádiu choroby dochádza krátko pred smrťou k depresii. Nepodarilo sa im ale nájsť zhodné konštatovania pre ďalšie štádia, ktoré Kübler-Rossová uvádza u umierajúceho pacienta.⁹

Okrem toho, Edwin Shneidman sa rozchádza s Kübler-Rossovou v univerzálnych atribútoch jej modelu etáp: „Moja vlastná práca ma nepriviedla k záverom zhodným s výsledkami Kübler-Rossovej. Aj keď som videl u umierajúcich pacientov izoláciu, odmietanie, vyjednávanie, depresiu a prijatie, neverím, že to sú nevyhnutné „etapy“ procesu umierania. Nie som presvedčený, že umierajúci ich prežívajú v tomto poradí resp. v nejakom „stanovenom“ poradí. To, čo vidím, je zložitá zmes intelektuálnych a afektívnych etáp (niektoré nie neočakávané), ktoré sa prejavujú (rôznymi spôsobmi) na pozadí osobnosti konkrétneho človeka, jeho životnej filozofie.“¹⁰

Garfield tiež vyjadril obavy z univerzálneho použitia teórie Kübler-Rossovej a modelu etáp, rovnako ako akéhokoľvek iného modelu: „K dnešnému dňu žiadny výskumník alebo systémové klinické pozorovania neoverili akýkoľvek súbor naprogramovaných fáz procesu umierania; to znamená, že vedci doteraz empiricky neidentifikovali akýkoľvek súbor lineárnych, jednoznačných a nemenných etáp. Isteže veľa umierajúcich pacientov vyjadruje popieranie, hnev, depresiu, príležitostné prijatie, ale je nepresné predpokladať, že všetci jednotlivci

⁷ EISSLER, K.R. *The Psychiatrist and the Dying Patient*. New York : International Universities Press Inc., 1955;

FEIFEL, H. *The Meaning of Death*. New York : McGraw- Hill Book Co., 1959;

FULTON, R. *Death and Identity*. New York : John Wiley and Sons, Inc., 1965;

GLASSER, B. G., STRAUSS, A. L. *Awareness of Dying*. New York : Aldine Publishing Co., 1965;

SHNEIDMAN, E. S. *Essays In Self-Destruction*. New York : Jason Aronson Inc., 1967;

SUDNOW, D. *Passing On*. New Jersey : Prentice Hall Inc., 1967.

⁸ SÁNCHEZ, J. R. Revisiting Elisabeth Kübler-Ross: Pastoral and clinical implications of the Death and dying stage model in the caring process. In: *Kálathos*. 2007, roč 1, č. 1. [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete:

http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo7_vol1_no1.pdf.

⁹ SCHULTZ, R., ADERMAN, D. Clinical Research and the Stages of Dying. In: *Omega*. 1974, roč. 5, č. 2, s. 142.

¹⁰ SHENEIDMAN, E. S. *Deaths of Man*. Baltimore : Penguin Books, 1973.

bez ohľadu na vieru, vek, rasu, kultúru, historické obdobie prežijú umieranie v jednotnom poradí týchto etáp.“¹¹

Rôzne teórie (ev. systémy) sa môžu stať pre zdravotníkov „záväzné alebo povinné“. Zdravotnícki pracovníci môžu na ich základe nútiť umierajúceho, aby sa zjednotil s danou typológiou.¹² V dobe, keď sa teória Kübler-Rossovej presadzovala, boli kritické hlasy voči nej zo strany zdravotníckych pracovníkov ignorované a nevypočuté.¹³

Postupne sa objavuje aj problém konceptu „etáp“ v navrhovanom modeli. Napríklad Schultz a Aderman dospeli k záveru: „Bohužiaľ, užitočnosť Kübler-Rossovej práce je obmedzená jej nejednoznačnosťou, ktorá je vo veľkej miere výsledkom vysoko subjektívneho prístupu, akým boli pozorovania získané a interpretované. Kübler-Rossová nedokázala jasne špecifikovať postupy hodnotenia na určenie etáp umierania, ktorými pacienti prešli. Posudzujúc protokoly z rozhovorov, ktoré Kübler-Rossová predložila ako dôkaz na podporu svojho modelu, sa zdá, že viac závisí na intuícii (vedieť) definovať konkrétnu etapu než na akomkoľvek systémovom modeli (hodnotenia) odpovedí pacienta.“¹⁴

Kritika klinického použitia a zneužitia teórie etáp

Zverejnenie Kübler-Rossovej knihy *O smrti a umieraní*¹⁵ malo na zdravotníkov nemalý dopad. V emotívnom článku o tom, ako Kübler-Rosovej teória nepriaznivo ovplyvnila zdravotníckych pracovníkov najmä v nemocniciach, Churchill uvádza, že „Kübler-Rossovej „portrét“ umierajúceho, ako prechádza jednotlivými fázami, sa stal, ak nie oficiálnou doktrínou, tak aspoň dominantným vzorom pre pochopenie umierania bez významnej vedeckej podpory.“ Aj keď Churchill akceptuje, že v predkladanom modeli existuje určitá užitočnosť, pretože poskytuje „vstupné body pre pochopenie toho, čo predtým bolo enigmatické, dokonca až chaotické“¹⁶, spochybňuje ale postupnosť jednotlivých etáp.¹⁷

¹¹ GARFIELD, C. A. Elements of psychosocial oncology: doctor-patient relationships in terminal illness. In *Psychosocial Care of the Dying Patient* (ed. C. A. Garfield), New York : McGraw-Hill, s. 103.

¹² GARFIELD, C. A. Elements of psychosocial oncology: doctor-patient relationships in terminal illness. In *Psychosocial Care of the Dying Patient* (ed. C. A. Garfield), New York : McGraw-Hill, s. 103.

¹³ SÁNCHEZ, J. R. Revisiting Elisabeth Kübler-Ross: Pastoral and clinical implications of the Death and dying stage model in the caring process. In: *Kálathos*. 2007, roč 1, č. 1, s. 11 [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete:

http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo7_vol1_no1.pdf.

¹⁴ SCHULTZ, R., ADERMAN, D. Clinical Research and the Stages of Dying. In: *Omega*. 1974, roč. 5, č.2, s. 138.

¹⁵ KÜBLER-ROSS, E. *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy, and Their Own Families*. New York : McMillan Co., 1969.

¹⁶ CHURCHILL, L. R. The Human Experience of Dying: The Moral Primacy of Stories Over Stages. In: *Soundings*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 24.

¹⁷ CHURCHILL, L. R. The Human Experience of Dying: The Moral Primacy of Stories Over Stages. In: *Soundings*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 24.

Upozornil tiež na nebezpečenstvo, že jej práca sa bude považovať za viac ako možnosť kriticky preskúmať postoje (z oblasti zdravotníctva), ale skôr „praktizovať etapy“ s tými, čo umierajú.¹⁸ Svoj posudok zameral na dve základné oblasti:

a) účinky, ktoré očakávaní modelu etáp by mohli mať na poskytovateľov starostlivosti,

Churchill v Kübler-Rossovej teórii vníma ako nebezpečnú výzvu. Varuje, že by model mohol predstavovať nebezpečenstvo pre pacienta i poskytovateľa starostlivosti. „Je tu pokúšenie vytvoriť proces umierania pre našich pacientov..., v ktorom sa naše očakávania formujú takým spôsobom, že skutočné skúsenosti z umierania sa predkladajú našim zmyslom ako skutočnosti, ako majú ľudia umierať. Táto filozofia nesie v sebe implicitnú normu, takže cítime dokonca až povinnosť modifikovať proces zomierania - aby sme dostali pacienta cez popieranie, hnev, vyjednávanie a depresiu k etape prijatia. Cítime sa frustrovaní, podvedení, alebo máme pocit zlyhania, keď proces neprebehne podľa etáp. Stávame sa posadnutými etapami ako normatívnym protokolom, s ktorým zaobchádzame ako s „technickým problémom““.¹⁹

b) dôsledky modelu etáp pri liečbe chorých v terminálnom štádiu.

Churchillovo znepokojenie by sa mohlo vyjadriť nasledujúcou otázkou: „Ako model etáp, ktorý začína štyrmi negatívnymi etapami a končí pozitívnou konečnou etapou, ovplyvňuje zdravotníckych pracovníkov, keď konečná fáza naznačuje, že „dobrí umierajúci pacienti“ sú tí, ktorí prijímajú smrť s vyrovnanosťou a pokojom?“ Churchill vidí v tomto peknom očakávaní, že „... robí (prijatie) morálne žiaducim a zaväzuje zdravotníckych pracovníkov, aby to uskutočňovali u svojich pacientov. Inými slovami, postupnosť etáp, ktorá vrcholí prijatím, má esteticky príjemnú kvalitu. Pokojná, umierajúca osoba neruší a je ľahko ovládateľná.“²⁰

Nakoniec Churchill vidí vážne dôsledky modelu Kübler-Rossovej v snahe určovať a kontrolovať skúsenosti umierajúceho. „Oveľa dôležitejšie ako akékoľvek výhrady, ktoré by sme mohli mať k progresívnej filozofii umierania alebo dosiahnutiu na pohľad príjemnej smrti, je skutočnosť, že etapy poskytujú „nálepky“, ktoré sa „nalepia“ na umierajúcu osobu.

Účinok „nálepiek“ je kategorizovať a kontrolovať nielen umierajúcu osobu (ktorá je "mimo kontroly" západnými technokratickými normami), ale aj kontrolovať význam celej skúsenosti procesu umierania.²¹

¹⁸ CHURCHILL, L. R. The Human Experience of Dying: The Moral Primacy of Stories Over Stages. In: *Soundings*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 25.

¹⁹ CHURCHILL, L. R. The Human Experience of Dying: The Moral Primacy of Stories Over Stages. In: *Soundings*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 25-26.

²⁰ CHURCHILL, L. R. The Human Experience of Dying: The Moral Primacy of Stories Over Stages. In: *Soundings*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 26.

²¹ CHURCHILL, L. R. The Human Experience of Dying: The Moral Primacy of Stories Over Stages. In: *Soundings*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 27.

Fitchett tiež dospieva k podobným záverom o dôsledkoch modelu. Jeho kritika naznačuje, že zdravotnícky personál pacienta vopred ohodnotí, v ktorej etape sa pacient nachádza a to by mohlo byť pre pacienta nebezpečné. Argumentuje tiež, že model etáp podporuje neosobný prístup k starostlivosti.²²

Reakcie na teóriu Kübler-Rossovej

Nie je potrebné spochybňovať, že práca Kübler-Rossovej zohrávala rozhodujúcu úlohu v oblasti teórií smrti a umierania. Keď porovnáme vplyv predchádzajúceho výskumu na tému smrti, až do príchodu teórie Kübler-Rossovej, môžeme povedať, že pred ňou existujúce práce ostali iba na vedeckej úrovni, zatiaľ čo práca Kübler-Rossovej zasiahla a prenikla do širokej spoločnosti. V tomto zmysle možno povedať, že do značnej miery jej možno pripísať otvorenie diskusie o témach smrti a umieraní. Súčasne ale môžeme konštatovať, že aj keď model Kübler-Rossovej dosiahol obrovskú popularitu, nikdy nezískal rovnakú úroveň akceptácie zo strany kolegov z vedeckej obce. Model bol považovaný za nedostatočný v jednotlivých častiach aj ako celok. Pravdepodobne to súvisí s niekoľkými faktormi. Na jednej strane sa zdá, že keď Kübler-Rossová rozvinula svoju teóriu, nebrala do úvahy a nezačlenila do svojej práce už existujúci výskum v tejto oblasti. Pravdepodobne tento faktor viedol k vytvoreniu izolovaného modelu od už existujúceho výskumu. Zostáva teda modelom založeným na diskusii o osobných skúsenostiach a neurčitom/nepresnom spracovaní etáp umierania.²³

Na druhej strane existujú v Kübler-Rossovej modeli univerzálne výpovede. Ale keďže v analýze smrti a umierania neposudzovala dôležité premenné, ako je úloha danej kultúry, pohlavie, etnická príslušnosť, viera, vek a iné, je potrebné byť obozretní pri širokej aplikácii tohto modelu. Tieto premenné zohrávajú dôležitú úlohu v procese umierania človeka, a preto ich nemožno podceňovať.²⁴

Je treba chápať, že veľká časť kritiky je založená na predpokladoch vychádzajúcich z vlastných definícií kritikov a z používania (rôznej) slovnej zásoby medzi jednotlivými etapami, resp. aj názvami jednotlivých etáp. Súčasne je treba uviesť, že samotná Kübler-Rossová hovorí na viacerých miestach, že niektoré fázy by mohli existovať súčasne (aj keď túto skutočnosť niektorí popierajú).²⁵

²² FITCHETT, G. Is Time To Bury the Stage Theory of Death and Dying. In: *Oncology Nurse Exchange*. 1980, roč. 2, č. 3, s. 97-104. Tento autor predstavuje jeden z popredných pastorálnych kritických hlasov voči teórii Kübler-Rossovej.

²³ SÁNCHEZ, J. R. Revisiting Elisabeth Kübler-Ross: Pastoral and clinical implications of the Death and dying stage model in the caring process. In: *Kálathos*. 2007, roč. 1, č. 1, s. 11 [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete:

http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo7_vol1_no1.pdf.

²⁴ Porov. LOJAN, R. The art of being fully present to the dying patient in palliative care, Brno: Tribun EU, 2015.

²⁵ Porov. CORR, Ch. A. Coping with Dying: Lessons That We Should and Should Not Learn from the Work of Elisabeth Kübler-Ross. In: *Death Studies*. 1993, roč. 17, č. 6, s. 69-83.

Pokiaľ ide o vnímané nebezpečenstvo etáp, ako ho opísal Churchill, voči pacientom a ošetrovateľom, ktorí sú vystavení teórii Kübler-Rossovej, je treba povedať, že potenciál nebezpečenstva existuje najmä vtedy, keď je model prijímaný nekriticky.

Ošetrovatelia, ktorí od pacienta očakávajú, že bude „prechádzať“ z jednej etapy do druhej, liečia pacientov neosobne alebo, ako to naznačuje Churchill, ako „technický problém“. Tiež majú tendenciu napomínať pacientov, že nespolupracujú s prirodzene vnímaným procesom umierania, ako ho definovala Kübler-Rossová. Zdravotnícki pracovníci môžu byť frustrovaní pocitom, že sa im nepodarilo uľahčiť hladký prechod pacienta z jednej etapy do druhej. Existujú aj pacienti, ktorí sa cítia frustrovaní pocitom, že akoby medzi jednotlivými etapami stagnujú alebo sa cítia zmätení, pretože nedokázali dosiahnuť, podľa teórie Kübler-Rossovej, „ideálnu etapu prijatia“, dobrú fázu umierania.

Zdravotníci a pacienti, ktorí kriticky pristupovali ku Kübler-Rossovej teórii, ju používali za „pomocníka“ alebo „podnet“, pre začatie rozhovorov o smrti a otázkach týkajúcich sa umierania.

Otázka vedeckého postupu v Kübler-Rossovej teórii

Ako už bolo uvedené, Kübler-Rossová „definovala“ svoju teóriu piatich etáp na základe veľkého množstva rozhovorov. Rozhovor (interview) patrí medzi jednu z najpoužívanějších výskumných metód. Väčšinou sa realizuje priamym kontaktom medzi výskumníkom a skúmanou osobou, hoci v súčasnosti sa stále viac začínajú uplatňovať aj nepriame formy, napr. telefonické alebo on-line interview. Výskumné interview je vedecká metóda, ktorá je vopred naplánovaná. Je to asymetrická situácia, t.j. výskumník vedie rozhovor a kladie otázky a respondent na ne odpovedá. Odpovede si výskumník zaznamenáva a neskôr ich vyhodnotí. Interview umožňuje zachytiť nielen fakty, ale aj hlbšie preniknúť do motívov a postojov respondentov. Možno pri ňom sledovať aj vonkajšie reakcie respondenta a podľa nich usmerňovať ďalší priebeh interview.²⁶

Publikované rozhovory Kübler-Rossovej²⁷ neobsahujú rovnakú štruktúru a nie sú štruktúrované. Preto odpovede pacientov je ťažko hodnotiť nejakou vedeckou metódou.

Jeden z najdôležitejších prvkov výskumu je premenná. Je to vlastne predmet výskumu premenený „na drobné“. To je to, čo uchopíme v teréne, o čom budeme zhromažďovať údaje. Ak nemáme stanovené premenné výskumu, nemôžeme mať vhodné (skúmateľné) výskumné otázky a nebudeme vedieť formulovať správne hypotézy výskumu. Premenná je prvok, ktorý nadobúda

²⁶ GAVORA, P., KOLDEOVÁ, L., DVORSKÁ, D., PEKÁROVÁ, J., MORAVČÍK, M. *Elektronická učebnica pedagogického výskumu*. [online]. [cit. 2017-09-04]. Dostupné na internete: <http://www.e-metodologia.fedu.uniba.sk/index.php/autori/zoznam.php>

²⁷ KÜBLER-ROSSOVÁ, E.: *O smrti a umírání*. Turnov : Arica, 1993.

rôzne hodnoty.²⁸ Premenné rozdeľujeme na dve skupiny - merateľné (kvantitatívne) a kategoriálne.

U merateľných premenných môžeme určiť rozsah, počet, frekvenciu alebo mieru (stupeň) určitého javu alebo vlastnosti. Množstvo vedomostí možno presne vyčíslieť. U kategoriálnych premenných možno javy zadeliť do tried, kategórií, úrovní, typov, stavov. Najjednoduchšia kategoriálna premenná má len dva stavy (úrovne)²⁹ - napr. pohlavie (muž - žena), výsledok skúšky (zložil - nezložil) apod. Iné premenné majú viac ako dve úrovne - napr. rodinný stav (slobodný/á - ženatý, vydatá - rozvedený/á - vdovec, vdova), ročník (1 - 9). Každý výskum má obyčajne niekoľko premenných. Ich počet závisí od toho, koľko výskumných otázok si výskum stanovil a čím sú naplnené. Tieto premenné potom tvoria základnú charakteristiku súboru „skúmaných predmetov“ (ľudí), na ktorú sa môžu odvolávať aj stanovené hypotézy, ale hlavne sa na ňu odvolávajú výsledky výskumu aj následná diskusia. V práci Kübler-Rossovej nie je uvedená základná charakteristika jej súboru pacientov. Nevieme koľko bolo žien, mužov, nevieme v akom veku, nevieme aký druh ochorenia jednotlivé osoby mali a ďalšie. Preto nie je možné ani urobiť nejaké „merateľné“ hodnotenie výsledkov. Výsledky jej práce sú založené na jej subjektívnom vnímaní alebo na subjektívnom vnímaní jej spolupracovníkov. Nevieme, v akej fáze nevyliciteľnej choroby bola informácia o smrti pacientovi povedaná. Toto je veľmi dôležitý faktor (premenná), ktorá ovplyvňuje pacientovu reakciu a aj možný priebeh emócií pacienta.

Každá vedecká práca má na začiatku stanovené (alebo predpokladá) nejakú resp. nejaké hypotézu/y.

Kübler-Rossovej práca neobsahuje žiadne hypotézy stanovené na začiatku. Autorka možno tušila nejaké problémy resp. otázky, ale nedefinovala ich, takže ani vo výsledkoch na ne nemohla odpovedať a ani nemohla nejaké hypotézy potvrdiť alebo vyvrátiť. Vo svojej práci sa často odvoláva na to s čím sa stretla u kolegov, ošetrojúceho personálu alebo u rodinných príslušníkov, ale tieto „pocity“ nie sú definované ako nejaké konštatovania na potvrdenie alebo vyvrátenie.

Vedecká práca má základné charakteristiky.³⁰ Objektívnosť znamená odstránenie alebo aspoň minimalizovanie náhodných činiteľov. Medzi ne patrí napríklad zaujatosť a predpojatosť vedca, ktorá by mohla viesť k skresleným alebo nepravdivým výskumným údajom. Vedec vystupuje nezávisle voči skúmanému subjektu, je nestranný. Skúma javy a získava empirické údaje, aby vytváral teórie, nie subjektívne názory. Údaje, ktoré zhromaždil a teórie, ktoré vybuodoval, sú

²⁸ Premennou je napríklad výkon vo vedomostnom teste. Žiaci v ňom môžu získať od 0 do 40 bodov. Inou premennou je napríklad ročný príjem rodičov. Môže nadobúdať hodnoty od nuly po niekoľko miliónov.

²⁹ Takéto premenné nazývame dichotómne.

³⁰ GAVORA, P., KOLDEOVÁ, L., DVORSKÁ, D., PEKÁROVÁ, J., MORAVČÍK, M. *Elektronická učebnica pedagogického výskumu*. [online]. [cit. 2017-09-04]. Dostupné na internete: <http://www.e-metodologia.fedu.uniba.sk/index.php/kapitoly/hypotezy.php?id=i7>.

intersubjektívne kontrolovateľné a overiteľné. Publikujú sa a posudzuje ich vedecká komunita.

V Kübler-Rossovej práci vychádza subjektívny prvok veľmi na povrch. Teória Kübler-Rossovej sa dá overiť alebo vyvrátiť. Zatiaľ ale vo vedeckých kruhoch nepanuje zhoda na jej objektívnom vedeckom potvrdení.³¹

Objektívnu realitu nemožno skúmať vcelku, je potrebné ju skúmať „po kúskoch“. Redukcionizmus znamená, že vedci skúmajú objektívnu realitu tak, že ju rozkladajú na menšie, ľahšie „uchopiteľné“ elementy. Týmto spôsobom ich vedia kategorizovať alebo spočítavať (merať).

Pretože neexistuje základná charakteristika pacientov, s ktorými boli vedené rozhovory, je ťažko skúmať súbor pacientov „po kúskoch“. V práci Kübler-Rossovej vystupuje tento súbor ako celok resp. ako nesúrodá skupina, v ktorej sú všetci a občas je ako exemplárny prípad uvedená jedna situácia jedného pacienta z celého veľkého súboru.

Vedecká práca musí byť systematická, organizovaná a plánovitá.³² Tieto činnosti zachytáva (registruje) a vyhodnocuje systematicky, nenáhodne.

Kübler-Rossová nemala, aspoň ako sa to javí z jej kníh, žiadny systematický plán (aspoň nie na začiatku). Potom už začala nejakým spôsobom pacientov vyhľadávať, ale skôr sa riadila potrebami „z vonku“ alebo asi aj vlastnou intuíciou.

Niektoré ďalšie námietky voči teórii Kübler-Rossovej

Okrem už spomínaných kritických pohľadov na teóriu etáp, je potrebné uviesť ešte niektoré „klinické“ pozorovania v súvislosti s prácou Kübler-Rossovej.

Základnou podmienkou teórie Kübler-Rossovej je to, že pacientovi je povedaná pravda o jeho chorobe.³³ Toto nie je ešte v každej spoločnosti úplne všeobecný jav. Preto u pacientov, ktorým nebola povedaná pravda o ich zdravotnom stave, ale oni niečo tušia, nevieme akými etapami resp. stavmi prechádzajú alebo môžu prechádzať. Komunikácia pravdy pacientovi by mala byť jednou zo základných charakteristík (premenných) skúmaného súboru pacientov, ktorý predkladá Kübler-Rossová. U pacientov, ktorí nepoznajú pravdu o svojej chorobe, nemôže byť teória etáp použitá resp. sa u nich o nej nemôže uvažovať.

³¹ Vedecká práca má kumulatívny charakter. Pokrok v poznaní sa uskutočňuje v procese spresňovania a rozširovania poznatkovej základne vedy. Tento proces pripomína nabaľovanie snehovej gule. Okrem toho výskumný proces môže viesť aj k reštruktúrovaniu teórie. Nová teória prinesie nový pohľad na skúmaný jav a "vytláči" doterajšiu teóriu. Nástrojom na potvrdzovanie alebo odmietnutie teórií sú vedecké hypotézy.

Hypotézy Kübler Rossová jasne nedefinovala a ani sa neodvolávala na predchádzajúce vedecké práce resp. pred ňou vyslovené teórie.

³² Ak napríklad vedec chce skúmať činnosť učiteľa a žiakov v triede, nepríde do triedy náhodne, ale podľa istého harmonogramu. Vyberá si vyučovacie hodiny podľa vopred určených kritérií. Aj činnosti učiteľa a žiakov, ktoré chce pozorovať, si určil a presne vymedzil vopred.

³³ Porov. LOJAN,R.The art of being fully present to the dying patient in palliative care, Brno: Tribun EU, 2015.

Na základe tiež „klinického“ pozorovania musíme konštatovať, že teória Kübler-Rossovej sa nedá použiť pre akútne stavy, ale iba pre pacientov, u ktorých má choroba určitý čas trvania (prípadne s opakovanými hospitalizáciami, vyšetreniami a rôznymi druhmi liečby). Pri akútnej situácii prekrýva vo väčšine prípadov všetko šokový stav a pacient nemá čas si uvedomiť všetko, čo sa odohráva. Okamžitá, resp. bezprostredná smrť nedovolí, ako sa môžeme domnievať (aj keď to nemôžeme vylúčiť), pacientovi nejakými etapami prejsť.

Neexistuje žiadny skutočný dôkaz, že popisované fázy sú u pacienta všetky prítomné v období vyrovnávania sa so smrťou. Kastenbaum ako prvý ponúka tento argument v kritike tejto teórie. Použitie výrazu „etapy“ („stages“) implikuje stanovené poradie nastavených podmienok. Tvrdí, že neexistuje žiadny dôkaz, že umierajúci ľudia prechádzajú presne jednotlivými etapami, ktoré popisuje Kübler-Rossová a to ešte v udávanom poradí. Každý pacient mohol zažiť tieto etapy v inom poradí, alebo mohol zažiť tiež emócie, ktoré nie sú ani uvedené v etapách Kübler-Rossovej, alebo niektoré možno ani neprežil. Nejestvuje dôkaz, že ľudia vyrovnávajúci sa s blížiacou sa smrťou prechádzajú všetkými etapami jedna až päť. Kastenbaum vysvetľuje, že Kübler-Rossová vo svojom výskume ukázala, že rôzni pacienti vykazovali prejavy z uvádzaných piatich rôznych etáp, ale u žiadneho pacienta nepreukázala všetkých päť etáp v uvádzanom poradí. S týmto vedomím hocijaký emocionálny zážitok počas procesu umierania by mohol byť považovaný za etapu („stage“).³⁴

Neboli dostatočne brané do úvahy obmedzenia týkajúce sa spôsobov výskumu použitých Kübler-Rossovou. Metóda osobného pohovoru bol dobrý štart do jej výskumného procesu, ale bolo potrebné, aby na to nadväzoval iný spôsob zberu dát. Keby to Kübler-Rossová bola urobila, jej teória by bola oveľa viac platná a rešpektovaná. Návrhy na ďalšie metódy výskumu by mohli byť štúdium správania sa pacientov a analýza osobných denníkov, ktoré si pacienti píšú. Tie by bolo možné použiť aj pri nedostatočnom rozhovore, alebo pri jeho absencii. K nedostatkom interview patrí skutočnosť, že informácie zhromaždené tým, kto sa pýta, sa môžu líšiť v závislosti na vzťahu medzi ním a pacientom. Musíme tiež predpokladať, že to, čo pacient cíti a čo pacient v rozhovore odhalí („zverejní“) môžu byť dve rôzne veci.

Teória týchto etáp má tendenciu skôr predpisovať ako popísať. Teória sa stala veľmi známou, a to vytvára aj základ pre dosiahnutie každej novej etapy. Pacienti sa môžu sami nútiť alebo môžu byť pod tlakom rodinných príslušníkov, aby sa „pohybovali“ podľa nejakého imaginárneho plánu uvedených etáp. Pacienti môžu mať pocit, že je potrebné prijať svoju smrť – správne zomrieť jednoducho preto, že to nejaká („populárna“) teória predpisuje. Uvádzané etapy umierania sa môžu stať pre pacienta spôsobom, ako sa vyrovnáť s vlastnou smrťou, skôr než aby sa vyrovnal s tým, čo k nemu prirodzene prichádza a hľadal vlastné odpovede.

³⁴ KASTENBAUM, R. *Death, Society, and Human Experience.*, 6. vydanie. Boston: Allyn & Bacon, 1998.

Faktory prostredia, v ktorom pacient žije, tiež zohrávajú svoju úlohu a môžu mať veľký vplyv na jeho postoj k smrti. Pacient v prostredí, ktoré ho podporuje, bude pravdepodobne vykazovať odlišné „etapy“, prejavy, ako pacient v prostredí, ktoré ho nepodporuje.

Veľa problémov s modelom Kübler-Rossovej je v jeho interpretácii v spoločnosti, ale aj v zneužívaní jej výskumu. Ďalšia časť problémov je zapríčinená tým, že sa nepokračovalo v ďalších výskumoch so získanými údajmi.

Ak Kübler-Rossová neurobila nič iné, tak naozaj mala vplyv na spoločnosť a donútila ľudí premýšľať o vyrovnaní sa so smrťou. Spoločnosť si začala uvedomovať, že potrebuje pomoc pri správnom porozumení a starostlivosti o potreby tých, ktorí sa nachádzajú v záverečných týždňoch a dňoch života. Chýba systematický vedecký výskum, ktorý by nám pomohol vyrovnať sa s problémami, týkajúcich sa umierania.

Prečo má tento model taký vplyv a prečo stále pretrváva?

Teória Kübler-Rossovej sa zrodila v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Treba pamätať na to, že to bolo obdobie odporu, plné protispoločenských hnutí („contestazione“). Ľudia vzdorovali autorite, spoločenské hodnoty sa menili. Všetky zložky spoločnosti boli týmto procesom napadnuté. V tomto období tabuizované témy, ako napríklad aj smrť, boli vymedzované novým spôsobom, boli spochybňované ich doterajšie definície a dokonca voľne vysvetľované kýmkoľvek. Cirkev ani akademické inštitúcie už neboli rešpektované ako authority. Vo svetle tohto kontextu je možné, že Kübler-Rossová sa dobrovoľne alebo nevedome stala súčasťou sociálnej revolúcie tej doby tým, že vošla „do rieky“ tohto procesu. V čase zverejnenia teórie boli témy smrti a umierania v spoločnosti považované za tabu. Kübler-Rossová používa jazyk svojej doby, niekedy aj v kombinácii až s žartovnými príbehmi, na popísanie komplikovaných psychologických a existenciálnych procesov. Použitím minimálne vedecky orientovaného jazyka na opísanie svojej teórie sa jej podarilo osloviť priemerného a menej sofistikovaného človeka. V tomto zmysle, keď človek číta jej knihu, má pocit, že číta román. V tomto románe používanie výrazov ako hnev, popieranie, depresia, vyjednávanie a prijatie spolu s anekdotami, vysvetľujúcimi etapy, malo za následok, že čitatelia videli z tváre do tváre „skutočné epizódy“, ktoré mohli prežívať. Inými slovami, „nálepky“, ktoré používala na opísanie etáp, sa stali metaforami života prístupné každému.³⁵

Keďže model prenikol do väčšiny disciplín a do spoločnosti na rôznych úrovniach, tak smrť a etapy umierania boli zapracované do bežného jazyka a myslenia. Tým sa stalo, že ľudia predpokladali, že model má vo svojich tvrdeniach autoritu, a preto ho mnohí prijímali s minimálnou kritikou. Na druhej strane nikto nepopiera, že chorí pacienti rovnako ako ľudia v kríze, vo

³⁵ SÁNCHEZ, J. R. Revisiting Elisabeth Kübler-Ross: Pastoral and clinical implications of the Death and dying stage model in the caring process. In: *Kálathos*. 2007, roč 1, č. 1, s. 12 [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete: http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo7_vol1_no1.pdf.

všeobecnosti zažívajú hnev, popieranie, depresiu, vyjednávanie a prijatie na rôznych úrovniach, v rôznych formách, v rôznom poradí.³⁶

Aj keď je model živý, súčasné používanie teórie Kübler-Rossovej je obmedzené pre rozpoznanie hnevu, popierania, depresie, vyjednávania a prijatia v zmysle nemenných za sebou idúcich fáz. Ľudia väčšinou rozoznávajú tieto etapy u pacientov bez toho, že by sa museli hlásiť k Kübler-Rossovej modelu etáp.³⁷

Záver

Kübler-Rossová mala a má veľký vplyv. Jej práca výrazne zmenila starostlivosť a liečenie umierajúcich pacientov. Môžeme povedať, že vyniesla smrť a umieranie „zo skrine na svetlo“. Navyše, pozostali ľudia majú prospech z jej súciteľného, ľahko prístupného písania a učenia. Avšak tieto sú na úplne odlišnej úrovni, ako hodnotenia skutočných etáp prežívania procesu umierania. Prečo je (bolo) ťažké odkloniť sa od jej obľúbenosti, ktorej sa teší medzi mnohými? Možno odpoveď je jej jednoduchosť. V prostredí takejto emocionálnej komplexnosti, etapy ponúkajú niečo, čoho sa dá držať, a to opisne, tak aj predpisovo.³⁸

Vedci sa pokúšajú identifikovať, nájsť zákonnosti. Zákonitosti teórie etáp sú príliš zjednodušené a obmedzené, nepredstavujú komplexné emócie a chýba im empirický základ. Aj napriek tomu, že konečným cieľom teoretického systému v tejto oblasti je umožniť zdravotníckym pracovníkom poskytnúť konkrétnu pomoc tým, ktorí ju potrebujú, používanie uvedených postupov v praxi môže byť potenciálne niekedy aj nebezpečné. Preto niektorí autori naliehajú, aby teória bola odsunutá do minulosti. Predložené etapy sú koniec koncov len „človekom vytvorené“, ako to popisuje Rosenblatt, „etapy sú samozrejme intelektuálnym produktom vedcov, praktikov a teoretikov. Nie sú skutočnými, ohraničenými udalosťami, ktoré sú na prvý pohľad jasné každému pozorovateľovi.“³⁹

Teória KR etáp umierania je v mnohých situáciách pomocou najmä pre ošetrojúci a sprevádzajúci personál, ale nesmie byť braná ako nemenná a jedinečná. Samotným rodinným príslušníkom umierajúceho môže vysvetliť jeho niekedy prekvapivé reakcie a postoje.

³⁶ SÁNCHEZ, J. R. Revisiting Elisabeth Kübler-Ross: Pastoral and clinical implications of the Death and dying stage model in the caring process. In: *Kálathos*. 2007, roč 1, č. 1, s. 13. [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete:

http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo7_vol1_no1.pdf.

³⁷ SÁNCHEZ, J. R. Revisiting Elisabeth Kübler-Ross: Pastoral and clinical implications of the Death and dying stage model in the caring process. In: *Kálathos*. 2007, roč 1, č. 1, s. 13. [online]. [cit. 2017-10-05]. Dostupné na internete:

http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo7_vol1_no1.pdf.

³⁸ FRIEDMAN, J. R., JAMES, J. W. The myth of the stages of dying, death and grief. In: *Skeptic*, 2008, roč. 14, č. 2, s. 37–42.

³⁹ ROSENBLATT, P. *Bitter, bitter tears: Nineteenth-century diarists and twentieth-century grief theories*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 1983. s. 38–39.

MUDr. ThLic. Martin Uher, PhD.

Narodil sa v roku 1962 v Prahe, vyštudoval medicínu na Karlove Univerzite v Prahe. Pracoval ako pediater v oblasti detskej intenzívnej starostlivosti v Bratislave a v Košiciach, kde aj bol odborným asistentom katedry pediatrie LF UPJŠ. Neskôr pracoval ako lekár záchranej služby v Prahe, Bratislave a Trnave.

Teológiu vyštudoval na KTF UK v Prahe a RKCMBF UK v Bratislave.

V súčasnosti je externým doktorandom na Teologickej fakulte v Košiciach v odbore Katolícka teológia.

uher.martin1962@gmail.com

ROZHOVOR

Boj o obraz Boha a církve

Ve své poslední exhortaci mluví papež František o povolání ke svatosti, jež neplatí pouze pro hrstku vyvolených, ani není nějakou profesní etiketou vyžadovanou jen od kněží a zasvěcených osob. Spíše jde o obecnější pozvání k životní plnosti, adresované každému křesťanovi. Jeho význam zdůrazňuje papež od začátku svého pontifikátu a připomíná jej často i během svých apoštolských cest. František u mnoha lidí vyvolává nadšení, ale čelí také stále větším útokům. Některá jeho rozhodnutí budí kontroverze. Rozhovor s církevním historikem Tomášem Petráčkem jsme tedy zahájili právě tímto tématem.

Na jaře tohoto roku jsme si připomněli už páté výročí od zvolení Jorgeho Bergoglia papežem. Objevila se řada kritických hlasů na jeho adresu. Jak ty jako církevní historik hodnotíš jeho dosavadní působení na Petrově stolci?

Jednoznačně pozitivně. Samozřejmě nikomu se nepovede všechno, ale myslím si, že většina kritiky není odůvodněná. Papeži se nejvíce vyčítají tři věci. Podle některých je to papež, který rozděluje církev a vede ji na práh schizmatu, církevního rozkolu. Ve skutečnosti jeho pontifikát jen ještě více odkryl rozdělení, která jsou v církvi už dávno a sahají hluboko do minulosti. Je kritizován za to, že je příliš „politizujícím“ papežem. Ovšem i jeho předchůdci se často vyjadřovali k věcem veřejným a politickému dění. Podle třetí námitky je to papež oblíbenější u lidí mimo církev než v církvi, navíc je miláčkem politické levice. Jenže levicově orientovaná hnutí si oblíbila už papeže Jana XXIII., mimo jiné díky encyklice *Pacem in terris*, úspěchy u ní sklízel Jan Pavel II. zejména za kritiku kapitalismu a neúnavný boj za lidská práva. Když se v 90. letech adoroval kapitalismus a levice byla na kolenou, byl on jedním z mála, kteří se odvážili varovat před konzumizmem. Absurdní, neevangelijní a ahistorická je i sama představa, že by papež měl být automaticky oblíbencem pravice, že církev je „přirozeně“ pravicová a konzervativní. Stačí si vzpomenout na slova Mariina chvalo zpěvu.

Už nynější přínos pontifikátu papeže Františka je neocenitelný. Rozhýbal stojaté vody. Někteří mu vyčítají, že jde hlavně o změnu stylu v komunikaci a ve vystupování, méně pak o zásadní reformy. Jenže právě změna stylu je klíčová a důležitá sama o sobě, protože vypovídá o změně obrazu církve. Hned v prvním dokumentu *Evangelii Gaudium* papež odmítl prostorové, institucionálně laděné myšlení v duchu „hájení a rozšiřování území“. František se snaží nastartovat procesy, které přinesou své plody v budoucnu. Z pohledu historika, kněze a věřícího bylo úžasné těch pět let papeže sledovat. Těším se na to, co bude následovat.

Mnozí ho pokládají především za reformního papeže. Souhlasíš s tímto označením?

Rozhodně. Nebál se změnit věci, které byly chápány jako nepsaná, nezměnitelná pravidla jednání papežů a římské kurie. Není to přitom nějaká svévole, ale snaha přiblížit se evangelním hodnotám. Přiznává například otevřeně svoji lidskou slabost a omylnost, zdůrazňuje svoji nedostatečnost. Všude prosí věřící, aby se za něho modlili. To je velký posun oproti staleté tradici budování mýtu neochvějného papeže, svatého otce, který připomíná nelidský skalní masiv. Povzbuzující je i papežův klid a trpělivost s kritikou, neloajalitou některých kardinálů i pasivitou biskupů, kteří byli po dlouhá desetiletí vychováváni k čekání, co přijde z Vatikánu. František vyzařuje velkou duchovní sílu a vnitřní pokoj.

U kritiků ze strany integristů a tradicionalistů je často znát, že se drží hesla: „Účel světi prostředky“. Mají za to, že když bojují za „svatou věc“ údajné tradice, tak mohou využít cokoli. Způsob, jakým o papeži mluví, lži a pomluvy, které šíří (viz například poslední Viganův atak), to vše je dokladem, že tato kritika není autentická, není z Boha a není ani lidsky poctivá. I kdyby cíle byly sebe ušlechtlejší, nelze k nim směřovat za pomoci problematických či dokonce nemorálních prostředků. Zneužívají i jeho dobroty, kdyby si např. kardinálové Burke či Sarah dovolili desetinu své neloajality vůči Janu Pavlu II., nastupují druhý den jako kaplani na Aljašce, abych citoval jedno nedávné umělecké dílo.

Papež se navíc neomezuje jen na změnu stylu, udělal také několik dost odvážných rozhodnutí...

Ano, on samozřejmě chce prosadit i konkrétní reformy. A na rozdíl od svého předchůdce je opravdu velmi zkušeným řídicím pracovníkem. Byl provinčním představeným argentinských jezuitů, biskupem, arcibiskupem, předsedou argentinské biskupské konference... Není jen nějaký snílek a vizionář. Je člověkem, který zná technologii moci a umí ji použít, kde je třeba. Nebojí se přitom na sebe vzít odpovědnost za rozhodnutí a jeho důsledky. Umí jednat i tvrdě, ale to je na této pozici nezbytné.

Nakolik se na jeho způsobu jednání podepsalo to, že pochází z Latinské Ameriky?

Dal jsem si tu práci a přečetl bezmála všechny životopisy, které o papeži Františkovi vyšly. Na papeže měla zřejmě největší vliv jeho zkušenost odpovědnosti v církvi. Prošel si dvakrát vnitřním exilem, zažil období, kdy byl v oficiálních kruzích církve odmítán a vytlačen na okraj. Z Latinské Ameriky si přinesl to, že na rozdíl od mnoha jiných biskupů se nikdy nenechal odstříhnout od každodenního kontaktu s věřícími. Je fascinující, jaká místa si vybírá ke svým

návštěvám. Jezdí na naprosté církevní periferie, do zemí, kde nejsou skoro žádní katolíci. Nepředstíraný zájem o to, co je na okraji, ho pojí s papežem Janem XXIII. Nejedná v duchu zavedených tradic, ale snaží se brát evangelium vážně a nekomplikovaně. Mluví s odzbrojující prostotou, neříká sice nějaké super objevné teologické myšlenky, ale jeho lidský a hluboce evangelijní přístup je osvěžující.

Už jsi mluvil o tom, že papež František vzbuzuje svými vystoupeními velké emoce – a to jak uvnitř církve, tak i mimo ni. Snad největší poprask zatím způsobila jeho exhortace o manželské lásce. Proč právě ona?

Je to jedna z věcí, které nejvíc rozdělují církev, a zároveň masivní problém. Narážíme tu na největší propast mezi těmi, kteří se snaží za každou cenu držet tradiční výklad určité normy, a nemalou částí křesťanů, kteří mají za to, že podobný způsob prosazování norem je jedním z důvodů, proč lidé z církve odcházejí a proč církev není pro dnešního člověka věrohodná a tedy ani atraktivní. Po mnoho desetiletí byli církevní představitelé, zejména biskupové, vybíráni podle toho, nakolik přijímají ahistorický model křesťanství, víry a církve, přesvědčení, že v církvi se nemůže nic měnit, protože současný stav je jediné možné a dokonalý. Toto mytologické pojetí je jen alibistickým únikem od nutnosti vnímat vanutí Ducha a znamení doby. Křesťan by se přece neměl zříkat úkolu tvrdou nepřijemnou prací aktualizovat učení i praxi církve a uvádět ji do souladu s autenticky evangelijními hodnotami. Hájení a konzervování *statusu quo* je samozřejmě mnohem jednodušší a pohodlnější.

Jádrem sporu je otázka, zda umožnit přístup ke svátosti smíření a eucharistie znovusezdaným párům. Jedna strana se drží „historického imobilizmu“ a tvrdí, že biblické výpovědi je možné vykládat jen jedním způsobem – tím jejich. Je legrační, když tvrdí, že chtějí s papežem Františkem diskutovat, ale v jedné větě dodávají, že není o čem, nauka je jasná a neměnná. Jenže před klíčovou pasáží u Matouše je úryvek o tom, že si máme vyloupávat oči a usekávat končetiny, když jsme pokoušeni. To v církvi až na výjimky nikdy nikdo doslovně nevykládal. Hned po tom následuje pasáž, kde Ježíš říká: „Nikdy nepřísahajte, nikdy si nenechávejte říkat ‚otče‘,“ což církev velkoryse přehlíží a dělá pravý opak. Tradičně se říká, že to přece není myšleno doslovně – přitom by bylo velmi snadné to naplnit. Když pak někdo tvrdí, že to tak bylo v církvi vždy, ptám se, proč to tedy mají pravoslavní jinak a jde to tam? Tomuto církevnímu společenství přece nemůže nikdo reálně upřít stejnou kontinuitu a autoritu ve výkladu Písma. Jak to, že kritikům papeže nevadí masivní pokrytectví praxe zneplatňování manželství „od počátku“? Jak to, že tak okázale ignorují reálné utrpení skutečných lidí, církví doživotně trestaných za selhání jejich partnerů? Domnívám se, že tady ve skutečnosti svádíme zápas o nový obraz církve, ale i Boha.

Můžeš tuto svoji myšlenku trochu rozvést?

Někteří drží obraz Boha, který vychází z otrokářsko-feudálního modelu. Bůh je tu majitel a pán, který nakladl podmínky, a poddaní teď mají za úkol je naplnit. A když se jim to nepodaří, tak za to dostanou za uši. Druhý obraz Boha v sobě snoubí vlastnosti otce i matky. Bůh je v tomto obrazu k lidem docela jiný, je plný soucitu a milosrdenství, rozhodně je netrestá za to, že se ocitli v bolestné situaci, kterou ostatně mnozí ani nezavinili. Touží, aby měli život a měli ho v plnosti. Církev by měla tento obraz Boha žít, zprostředkovat, vyzařovat. Řeceno s Františkem: být polní nemocnicí, ne káznicí, kde se dohlíží a trestá, a pouze ten, kdo to vydrží, půjde do nebe. To je karikatura Boha i církve.

Zaráží mě, že nejvíce papeže kritizují ti, kteří se v argumentaci obvykle dovolávají autority papežů a vatikánských dokumentů. Není v tom rozpor?

To je úplná postmoderní bramboračka. Tradicionalisté jsou ve skutečnosti mnohem víc dětmi své doby, než kritizovaní „liberální“ katolíci. Zastánci změn v církvi autoritu papeže berou vážně a snaží se ji porozumět, zatímco „katoličtí ultras“ papeže respektují jen do té doby, dokud říká to, co oni chtějí slyšet. Jakmile začne papež říkat něco jiného, tak se okamžitě stane terčem jejich nenávistné kritiky. Najednou už papežská autorita nic neznamená. Je naprosto absurdní, když někdo absolutizuje výpovědi papežů ze starší doby a využívá je v kritice proti nějaké novější papežské výpovědi, která vychází ze snahy porozumět dnešnímu člověku a zohledňuje například vědecké psychologické poznání. Je směšné, když někdo, kdo se pokládá za esenci tradičního katolicizmu, pronese podobnou větu jako kardinál Burke: „Napomínat papeže je výraz poslušnosti vůči Kristu.“ Cituje přitom Luthera a další reformátory, aniž by mu došlo, jak vnitřně rozporný, absurdní postoj tím vlastně zastává.

Tady se možná dotýkáme klíčového tématu papeže Františka. Hned na začátku svého pontifikátu vyhlásil milostivé léto a rok milosrdenství...

Přesně, to je součástí onoho zápasu o obraz Boha. My jsme opravdu podmíněni tím, v jaké společnosti, v jakém typu rodiny, v jakém druhu politického, ekonomického a sociálního uspořádání žijeme. Podle toho si modelujeme obraz Boha a vztahy mezi ním a člověkem. Když se podíváme, jaké knihy byly mezi křesťany u nás v poslední době nejpopulárnější, můžeme si všimnout, že většinou pracují s radikálně změněným obrazem Boha. Bůh je zde zdrojem života a energie, vytrácí se negativní chápání Boha jako nedůtklivého dozorce. Marek Orko Vácha například uvádí zajímavou metaforu, že člověk je Boží písní. Bůh jako původce života touží po tom, aby člověk žil svůj život v maximální plnosti. Hřích maří potenciál, který Bůh do nás vkládá. Bůh nás ovšem za to nezavrhne, netrestá v pravém slova smyslu, ale dává nám vždy novou šanci.

Pro mnoho lidí je tento Boží obraz stále psychologicky nepřijatelný. Mají strach sami ze sebe. Bojí se, že kdyby přijali tento obraz velkorysého a trpělivého Boha, vedlo by je to k nevázanosti, laxismu. Můžeme si toho všimnout i v debatách o manželství a papežově exhortaci *Amoris laetitia*. Někteří katolíci jsou přesvědčeni, že by pak jejich oběť, díky níž zůstali ve svých rodinách, se svými manžely a manželkami, měla menší hodnotu a oni by pak bez trestu a hrozeb měli o to menší motivaci zůstat věrní. Jeden můj kamarád, který má čtyři děti, k tomu dodává: „To je smutné, že potřebujete tak silnou negativní motivaci, abyste byli schopni to zvládnout. Jde ještě o lásku, když je pro vás vztah takovým utrpením? Dává vám ještě takový vztah smysl?“ Papež František ukazuje, že tento obraz milosrdného Boha nevede k nějakému nevázanému jednání. Uvědomuje si, že lidé jednají spolehlivěji na základě pozitivní motivace. Nechat se oslovit a proměnit Ježíšovou absolutní, sebevydávající láskou je účinnější cesta ke svatosti než strach z trestu a zatracení.

Po biskupské synodě o manželské lásce byla nyní zahájena další synoda na téma pastorační mládeže. Co jako člověk, který se neustále pohybuje mezi mladými lidmi, od tohoto shromáždění očekáváš?

Asi nic zásadního. František říká, že chce vidět neklid, život, pohyb. Církvi by prospělo, kdyby i mladí měli více prostoru a mohli říct, co od ní očekávají. Protože my je vlastně pořád vychováváme v oddanosti a poslušnosti: Tohle je naše nabídka, když se ji přizpůsobíte, tak je to v pořádku, když ne, vaše smůla. Ale spíše by se biskupové měli snažit pochopit, co jim Bůh skrze mladé lidi říká, co by měli změnit, jak reagovat.

Když se na synodě vytvoří prostor větší svobody, tak možná zazní nějaké opravdu otevřené hlasy, nebo i nářky. Pak by bylo možné hledat odpověď na otázku, proč církev pro mladé lidi v této podobě není přitažlivá. Jistě, i u nás jsou už centra, kam mladí lidé přicházejí a jejich víra tam netrpí, ale může se rozvinout. Je to i o osobnostech, tak to ostatně bylo v církevních dějinách vždycky. Nicméně by prospělo, kdyby církevní představitelé na celém světě více naslouchali laické veřejnosti, ale hlavně mladým lidem, protože konec konců jim patří budoucnost.

V církvi jsou morální teologové, kteří volají po reformě sexuální etiky, ale zdá se mi, že papež má spíše tendenci poukazovat na to, že tohle je otázka interního fóra a kulturní podmíněnosti, že nelze vytvořit nějakou uniformní šablonu pro celý svět.

I tato oblast se vyvíjí. Jen za 13 let mého působení mezi studenty, jsem zaznamenal určité posuny. Církev byla dlouho přehnaně upjatá k sexuální morálce. Ale existují některé reálné problémy, např. to, že mladí lidé odkládají svatbu až na období, kdy dostudují, udělají kariéru, budou mít dost peněz,

důstojné bydlení a podobně, takže se stává, že třeba i rok či více let před svatbou spolu žijí jako manželé a bydlí v jedné domácnosti. Historicky se to řešilo třeba tak, že se zasnuby braly jako závazné. Můžeme tedy tvrdit, že jde o těžký hřích, když nějaký pár ve skutečnosti už směřuje do manželství a žije něco, co lze nazvat celoživotním výhradním vztahem? Možná by to vyřešil nějaký institut závazných zasnub. To je otázka pro pastoralisty a moralisty.

Obecně bych řekl, že katolická církev a křesťanské církve vůbec, budou muset přehodnotit svůj vztah k tělesnosti, lidskému tělu a k sexualitě, jako takové. Ukazuje se, že tajemství vtělení i to, že nás Bůh stvořil v tělesné podobě, je zásadnější, než jsme si dosud mysleli. Opět se vracíme k Božímu obrazu. Dlouho jsme v církvi byli ve vleku antického dualizmu. Formálně jsme to sice odmítli a argumentačně dualismus porazili na základě biblické jednoty ducha a těla, ale ve skutečnosti nad námi pořád negativní či podezřívavý postoj k tělu vyhrává. Teď je možná ten správný moment si uvědomit, že naše bytí je v těle, že tělo je podstatné a cenné, protože má být vzkříšeno. Budeme muset tyto věci domyslet a docenit.

Dalším důležitým problémem dneška je to, že někteří jednotlivci zůstávají sami. Dnes vycházejí studie o samotě jako nemoci, je to vlastně celý komplex problémů. Ještě i toto téma čeká na nějakou reflexi teologů, ale ta musí zároveň být opřená o výsledky moderních věd.

Nejsem morální teolog, ale souhlasil bych s názorem, že církev bude muset také znovu definovat, co je přirozené.

Ano, s tím také souhlasím. Tento koncept je třeba „oprášit“. Jeden z problémů, na který „dojíždí“ západní společnost, je neschopnost sjednotit se na nějaké jednotné antropologii. Zproblematizoval se pojem, který jsme nebyli schopni rozpracovat a aktualizovat od 60. let 20. století. Proto dnes západní společnost upadá. Existuje spousta etických panelů a komisí, ale ty jsou k ničemu, protože chybí nějaká společně přijatá představa o tom, co je to člověk.

Rád bych skončil náš rozhovor osobnější otázkou. Jaké naděje vkládáš do tohoto pontifikátu a čím tě papež nejvíc inspiruje?

Inspiruje jeho velká vnitřní svoboda. Říká, co si myslí, je spontánní, nebojí se, nekalkuluje. Nepředvádí se před dějinami. Miluje církev a dlouho trpěl tím, do jaké situace se dostala. Nemohl s tím ale mnoho dělat. Nyní se konečně na změnách může podílet, má šanci něco změnit a realizuje věci, o kterých už dříve věděl, že by bylo třeba je udělat. Přitom se ale nesnaží všechno řídit a kontrolovat, neustále povzbuzuje k iniciativě zdola, oživení církve, převzetí odpovědnosti.

Podnětný je jeho životní styl, důraz na ukázněnost, střídmost, nenáročnost. Nežije jako jeho renesanční předchůdci, kteří se chovali v duchu výroku: „Když už nám Pánbůh ráčil dát to papežství, tak si ho náležitě užijme.“ František žije papežství jako službu. Nejde mu o nějaké požitky, důstojnost a tituly, které z toho plynou. Některé feudální přežitky už zrušil. Příkladný je i jeho kontakt s obyčejnými lidmi. Není v tom strojený, naopak velmi autentický. Také v postoji k migrační krizi je velmi lidský, evangelijní. Svým bezprostředním, radikálně Ježíšovským přístupem mnoho biskupů a kněží zneklidňuje. Ale to je jen dobře. Doufám, že nás papež ještě překvapí. Snad také stihne jmenovat další kardinály stejného Ducha. Kéž by pak oni zvolili papeže, který bude pokračovat ve Františkově duchu.

Doc. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D. (*1972 Hořice v Podkrkonoší)

je český katolický teolog, kněz a církevní historik. V letech 1990–1992 a 1996–1999 studoval obor historie a etnologie na Filozofické fakultě UK v Praze. V roce 2002 tam obhájil disertační práci a ve stejném roce vstoupil do kněžského semináře. Studium teologie dokončil ve švýcarském Fribourgu, kde v letech 2002–2005 získal licenciát. Dizertační práci z teologie obhájil v roce 2008 v Olomouci, habilitoval se v roce 2012 na pražské Filozofické fakultě. Byl na studijních pobytech v Bonnu, Paříži a Římě.

Je studentským kaplanem v Hradci Králové a členem redakční rady revue *Salve*. Přednáší na Univerzitě Karlově a na Univerzitě Hradec Králové, kde zároveň působí jako vedoucí katedry Kulturních a náboženských studií. V roce 2013 ho biskup Jan Vokál jmenoval postulátorem blahořečení umučeného kněze Josefa Toufara.

Rozhovor publikujeme s úctivým dovolením českých jezuitov (pramen: Jezuité, 3-4/2018).

RECENZIE

TYROL, Anton, *Das Wort ist Schrift geworden. Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift*. SKAIS, Wien 2017, 152 strán, ISBN 978-3-9504553-1-1.

Profesor Anton Tyrol je popredný slovenský biblista a všeobecne uznávaný odborník predovšetkým v oblasti Starého zákona. Je autorom viacerých biblických diel, napríklad Prorok Jonáš (2001), Kňazstvo a Eucharistia (2010), Hebräische Poesie un Psalmen (2010), Základy biblickej hebrejčiny (2012), Kniha Rút. Preklad a komentátor (2015).

Vo svojej najnovšej vedeckej publikácii sa zamerail na vzťah medzi inšpiráciou a pravdou Svätého písma. Opiera sa pritom o skutočnosť, že je to téma, ktorú načrtol už Druhý vatikánsky koncil v dogmatickej konštitúcii Dei Verbum a osobitne sa jej venuje ostatný dokument Pápežskej biblickej komisie Inšpirácia a pravda Svätého písma (2014).

Vedecká monografia má celkovo 12 kapitol, v ktorých autor systematicky rozvíja náuku Katolíckej cirkvi o inšpirácii a jej vzťah k pravde Písma. 1. kapitola tvorí vstup do tejto témy, pričom vychádza zo základnej náuky Katolíckej cirkvi: „Boh inšpiroval ľudských autorov posvätných kníh“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi, 106). Náuka sa opiera o presvedčenie svätopiscov o inšpirácii biblických spisov, ktoré nachádzame v samotnom Písme. V 2. kapitole prof. Tyrol približuje pohľad patristického obdobia na chápanie inšpirácie. Spomína výroky svätého Augustína, svätého Hieronyma, svätého Gregora Veľkého a ďalších cirkevných otcov, ktorí sa vo svojich dielach zaoberali otázkou inšpirácie. 3. kapitola ponúka prehľad učenia Katolíckej cirkvi o inšpirácii v období stredoveku a prínos Tridentského koncilu, ktorý definoval kánon kníh Svätého písma a zaoberal sa aj rozsahom inšpirácie. Obsahom 4. kapitoly je pohľad na obdobie od Tridentského koncilu po Prvý vatikánsky koncil. Autor približuje pozíciu niektorých významných teológov tohto obdobia, ako boli Leonardo Lessio, Robert Bellarmín, František Suarez a potom predovšetkým doktrínu samotného Prvého vatikánskeho koncilu. V 5. kapitole je predstavená dôležitá encyklika pápeža Leva XIII. Providentissimus Deus z roku 1893, ktorá sa považuje za prvú biblickú encykliku pápežov. Jej dôležitosť spočíva v tom, že jasným spôsobom ponúka definíciu inšpirácie. Autor v krátkosti charakterizuje aj encykliky ďalších pápežov, napríklad Benedikta XV. Spiritus Paraclitus (1920) a Pia XII. Divino afflatu Spiritu (1943). V 6. kapitole autor osobitným spôsobom rozoberá dôsledky a vplyv už spomínanej encykliky Leva XIII. na ďalšie chápanie cirkevnej náuky o inšpirácii Svätého písma. 7. kapitola sa venuje prínosu Druhého vatikánskeho koncilu v biblickej oblasti, ktorý je zhrnutý predovšetkým v dogmatickej konštitúcii Dei Verbum. Obsah 8. kapitoly sa venuje posynodálnej exhortácii Benedikta XVI. Verbum Domini (2010), ktorá bola ovocím biskupskej

synody v roku 2008 na tému Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi. 9. kapitola prináša pohľad na vzťah medzi inšpiráciou a pravdou Svätého písma, pričom sa autor zameriava predovšetkým na teologické chápanie tohto vzťahu v 19. a 20. storočí. Dôležitý prínos predstavuje dokument Pápežskej biblickej komisie z roku 2014 Inšpirácia a pravda Svätého písma, ktorému je venovaná 10. kapitola. Keďže téma inšpirácie nie je len objektom záujmu biblistov, v 11. kapitole autor priblížil pohľad fundamentálnej a dogmatickej teológie. Napokon 12. kapitola oboznamuje čitateľov s chápaním inšpirácie v dielach nemeckého teológa Karla Rahnera.

*František Trstenský
TF KU v Ružomberku
TI TF, Spišská Kapitula
E-mail: f.trstensky@gmail.com*

RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

BANSKÁ BYSTRICA 102,9
BARDEJOV 99,1
BRATISLAVA 93,8
BREZNO 103,4
ČADCA 105,8
KOŠICE 94,4
LEVOČA 99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ 89,7
LUČENEC 106,3
MARTIN 89,4
MICHALOVCE 103,3
NÁMESTOVO 105,8
NITRA 95,7
PREŠOV 92,9
PRIEVIDZA 98,1
ROŽŇAVA 106,3
SITNO 93,3
SENICA 96,1
SKALICA 105,2
SKALITÉ 90,6
SNINA 93,2
STARÁ ĽUBOVŇA 99,8
ŠTÚROVO 93,5
TATRY 102,9
TOPOĽČANY 95,6
TRENČÍN 93,3
TRNAVA 98,1
ZLATÉ MORAVCE 98,0
ŽILINA 89,8

