

Podněty ke spirituálně- kulturní identitě vzdělavatele v dnešní době

Michal Černý



Obsah

Úvodem	3
Východiska	9
Dějiny a dnešek	78
Umělá inteligence a spiritualita	107
Vzdělávací témata	142
Prameny	174
Shrnutí	180

Úvodem

Když se v českém prostředí hovoří o spiritualitě, jde často o podobné téma, jako jsou horoskopy, numerologie, astrologie či léčitelství, se kterými se nachází v knihkupectvích často ve stejných regálech. Čtyřicet let komunistické totality i velká část nových elit devadesátých let postupně vytvořila představu, že existuje pouze materiální struktura světa, že do kostela chodí lidé rozumu spíše omezeného a že spiritualita jako taková je fixována na konkrétní církev, která se - v průběhu posledních tří desetiletí zdiskreditovala.

Když se podíváme na data ze sčítání lidu můžeme říci, že věřících a nevěřících je v populaci relativně podobně, případně, že počet věřících roste. Neroste ale počet členů církví. Být věřícím křesťanem bez příslušnosti ke konkrétní církvi je v českém prostředí stále běžnější a lze říci, že pro určitou intelektuální formaci těchto lidí chybí - snad mimo prostředí pražské akademické farnosti a činorodosti Tomáše Halíka, širší podpora.

Česká pedagogická literatura téma spirituality v podstatě zcela vytlačila z předmětu vědeckého zkoumání (výjimkou jsou aktuální studie Ivo Jiráska nebo částečně Ludmily Muchové), texty na toto téma v češtině nevycházejí a edukace se tak - vlivem kulturního klimatu - soustředí na učitele jako na bytost nemající spiritualitu nebo prožívající spiritualitu jako fenomén zcela oddělený od vlastní profese učitele, vzdělavatele, vychovatele.

Cílem této knihy je nabídnout krátká, do značné míry eklekticky vybraná témata, jako podněty k zamyšlení nad spirituálně - kulturní identitou vzdělavatele v dnešní době. Slovo podněty se inspirovalo knihami Michala Altrichtera, které jsou tvořené krátkými aforismy a úvahami, které na sebe navazují jen volně, ale umožňují promýšlet jednotlivá témata plastičtěji, než pokud by byla traktována v učebnicích.

Rovina spirituálně-kulturní je pro nás zásadní. Předložený text vychází z katolického prostředí, ale věříme, že bude šířeji dostupný. V první části se zaměřuje na východiska, určitá obecná schémata a fenomény, které je třeba promýšlet ve vztahu ke křesťanství a katolicismu na pozadí českých reálií. Cílem našich úvah nebyl text univerzální, ale inkulturiující, umožňující čtenáři vstoupit do prostředí českého (nejen) katolického prostředí a určitým způsobem se v něm orientovat.

Specifickým rysem křesťanství je, že dokáže vstupovat do jednotlivých kulturních okruhů a fenoménů. Není oddělené od světa, dějin či kultury, ale vždy do nich vstupuje s novou tvůrčí silou. Pokud porovnáváme liturgii v Latinské Americe a v Polsku, nebo třeba madony Vietnamu a Itálie, můžeme tuto různost vidět na první pohled. Křesťanství musí být součástí světa, v němž se nachází a musí z něj i spirituálně vycházet.

Proto jsme do názvu zvolili možná ne zcela snadno proniknutelný vztah spirituality a kultury. Spiritualitou budeme chápat osobní zakoušení vztahu s přesahujícím Bohem, pokud nebudeme uvádět jinak. Jde nám tedy o individuální zkušenost konkrétního vzdělavatele, který z hlediska antropologie je tvořen nejen tělesný, psychickým a sociální rozměrem, ale také rozměrem spirituálním. Vytlačení spirituality na okraj společenské diskuse s sebou přináší řadu krizí a problémů, neschopnost či neochotu ptát se na smysl svého bytí a jednání nebo hlouběji studovat sebe sama.

Identita je pro nás spojena s jedinečností. Cílem našeho textu není ukázat, jaký by měl vzdělavatel být, ale vytvořit mu spíše prostor pro vlastní zrání a stávání se (*in fieri*). Nechceme nabízet univerzální rady, postupy nebo odpovědi na složité otázky, ale ani relativisticky tvrdit, že všechno je jedno. Cílem předloženého textu je vytvořit prostředí, v němž může vzdělavatel sám nalézt svoji osobní identitu, sebe sama. Nikoli jako uzavřenou a jasně danou odpověď, ale jako proces postupného utváření toho, kým je.

Sousloví dnešní doba se odvolává na Mádrovu knihu Slovo o této době, pozoruhodný text, který vznikla ve chvíli, kdy se zdálo, že vlivem komunistického režimu bude církev zbavena veškeré hierarchické struktury. Mádr ale odkázal jasně pojmenovat, že jádro křesťanství spočívá v něčem jiném, v otázkách etických a spirituálních. Církev v jeho pojetí nikdy neumírá, ale vždy je třeba konkrétní projevy přizpůsobit podmínkám, ve kterých žijeme. Současné prostředí nabízí svobodu, ale také nové výzvy, na něž je třeba reagovat – globální ekologickou krizi, válečné konflikty, střety generací. a je nezbytné klást si otázku, jak v takovém případě správně postupovat, jak v tomto prostředí spiritualitu uskutečňovat.

Při tvorbě textu jsme se snažili, aby byl dostupný jak lidem z církevního prostředí, tak těm, kteří nejsou s církví nijak spojeni a její realie jim nejsou snadno dostupné. Jednotlivé kapitoly jsou volené tak, aby byly krátké a diskusí, umožňovali diskusi či nesouhlas, ale také vlastní reflexi zkušenosti.

Text je rozdělen do čtyř částí. První nese název Východiska a je určitým vstupem do úvah o církvi a životu v ní, ale také do obecnějších fundamentů křesťanství. Text se snaží ukázat na některé sociální, kulturní nebo filosofické problémy, se kterými je třeba se vypořádávat. Neklade si za cíl být rahnerovským Úvodem do křesťanství, ale spíše chce podnítit diskusi, která umožní formovat vlastní postoj a identitu uvnitř nebo vně katolického společenství. Věnuje se tématům jako multikulturalita, solidarita, synodalita, klerikalismus, procesualita, ale také širším fenoménům neviditelného náboženství, spirituální gramotnosti nebo konzervativismu. Text záměrně volí témata, ke kterým vzdělavatel musí zaujmout určitý postoj či názor.

Druhá část nese název Dějiny a dnešek. V ní se soustředíme na fenomén podzemní církve, a to z několika důvodů. Předně její promyšlení je zásadní pro pochopení českých eklesiálních realit. Jakkoli většina členů podzemní církve je již starší než 70 let, stále

představují podstatný narativ, který je spojený s potřebou přemýšlet o církevních tématech jinak, než je běžné. Ať již v rovině nacionálně orientovaného konzervativismu (Duka), nebo kriticky orientovaného liberalismu (Halík). Skutečnost, že podzemní církve a oficiální struktury spolu nedokázaly za třicet let najít společnou řeč a skutečně se autenticky integrovat, je možné vnímat jako jednu z velkých a trvalých bolestí českého katolicismu, který má hlubší a strukturálnější kořeny. Promyslet témata z této doby je proto pro současné chápání církve v českém prostředí zásadní.

V třetí části se soustředíme na nový fenomén - vztah techniky a spirituality, konkrétně na umělou inteligenci. Nástup generativní umělé inteligence před člověk staví velké množství otázek (kým je vlastně člověk, v čem může být „lepší“ než umělá inteligence) a výzev (sociální nerovnosti, desinformace, manipulace, cenzura, změna trhu práce). Pro nás bude ale zásadní sledovat otázku proměny spirituality v kontextu této technologické změny. Věříme, že jde o téma, kterému se v určité podobě bude muset věnovat každý vzdělavatel a předložený text má být určitým základním úvahovým odrazovým můstkem.

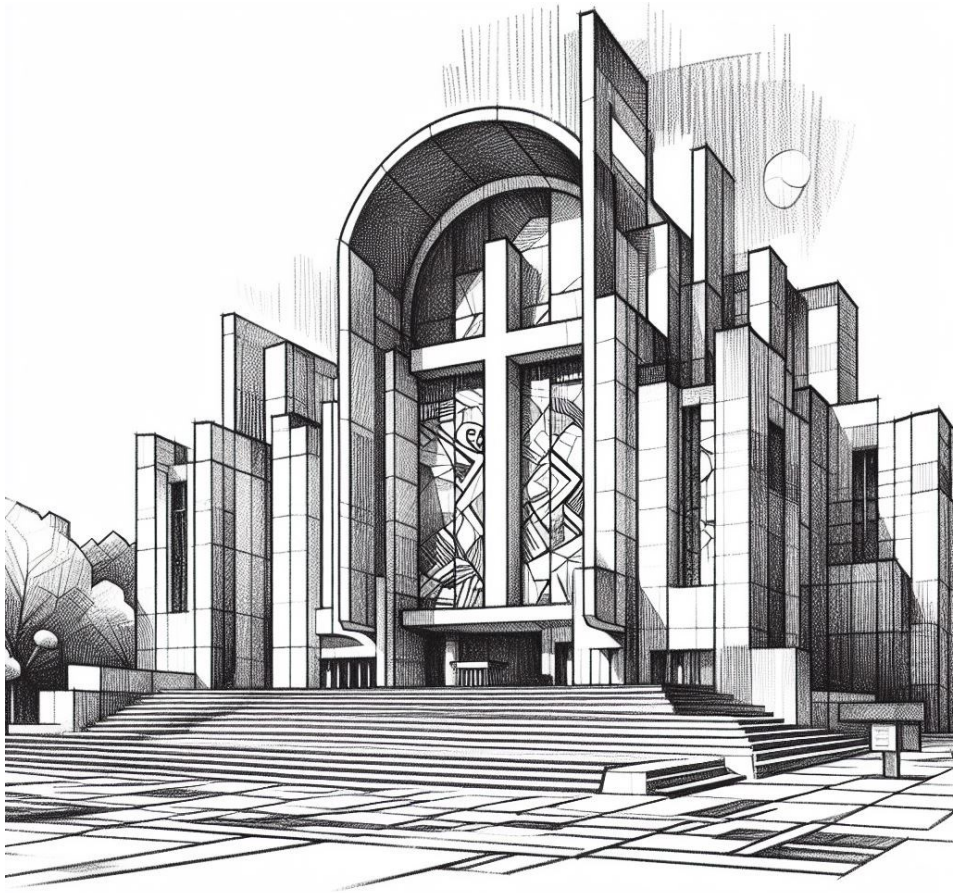
Klíčová pro celý text je čtvrtá část knihy, zaměřená na vzdělávací témata. V konkrétně orientovaných textech se vztahujeme ke konkrétním tématům identity učitele jako křesťana nebo obecněji spirituálně zaměřeného jedince. Zaměřujeme se osm témat, která je možné probírat ve výběrovém semináři na vysoké škole nebo samostatně promýšlet. Texty v této části se silně opírají o myšlenky Levinase, kterého považujeme za silně inspirativního směrem k učitelské profesi. Tato část odpovídá na otázky, jako je smysl vzdělávání v křesťanství, otázka moci, povolání nebo spirituální inteligence. Poslední kapitola je zaměřená na Ježíše jako učitele.

Volba rozsahu knihy i její struktura odpovídá univerzitnímu semináři očekávajícímu na jedné straně delší perspektivu odpovídání na některé otázky, což může vést k občasně repetici,

kteřá by pro soustavné čtení nebyla účelná. Věříme, že kratší texty vedoucí k zamyšlení, mohou pro účely jak jedinců tak seminářů posloužit zcela prakticky.

Pokud jde o filosofická východiska textu, zcela zřetelně se opíráme o pragmatismus (Damasio, Dewey, Johnson, Lakoff) a fenomenologii (Heidegger, Sokol, Levinas), případně o autory postmoderní (Halík), nebo složitěji zařaditelné do souhrnné skupiny (Buber, Mádr, Špidlík, Teilhard). Cílem naše textu není – jak opakujeme po několikáté, vyvolat souhlas, ale spíše vytvořit prostor pro vlastní hledání, argumentaci, formování pozice nebo akceptaci indiference či tajemství. Proto do textu – jinak spíše formativně – edukativního – nezařazujeme žádné otázky k zamyšlení nebo úkoly. Věříme, že individualita jedince je zde rozhodující.

Část textů prvních třech oddílů vyšla (někdy v mírně upravené verzi) v magazínu Christnet.



Východiska

V této první části textu se pokusíme zaměřit na téma, která nám umožňují promýšlet spiritualitu jako sociální fenomén. Jakkoli je v jádru spirituality osobní zkušenost, jde o osobní zkušenost s Druhým. Spiritualita je vždy fenoménem odehrávajícím se v určitých kulturních i hodnotových kulisách. Diskuse spojená s migrační krizí (2015–2016) odhalila nový fenomén „křesťanských hodnot“. S ním proti sobě bojovali nacionalističtí orientovaní populisté a lidé vnímající migraci jako fenomén, se kterým je třeba se vypořádat především v rovině humanismu.

Avšak, co to ony křesťanské hodnoty jsou? Prvních dvou kapitolách se pokusíme na příkladu fenoménů multikulturality a solidarity ukázat, že odmítat migranty není právě křesťanské. Další dvě tři kapitoly pak analyzují fenomén procesuality – křesťanství a spiritualita nestojí na pevných a neměnných legislativních pravidlech a normách, ale jde o dynamické fenomény. Člověk není nikdy se sebou hotový, jak zdůrazňuje Heidegger – to, zda jsme žili dobrý nebo špatný život se ukáže až v okamžiku smrti. Celý náš text se snaží směřovat k procesuálnímu uvažování, které překonává entity a více se soustředí na postupné zrání, růst. Řecké slovo *ἀλήθεια* je pravdou jako neskrytosti, která se dává postupně poznávat, latinské *veritas* je pravdou pevnou a neměnnou. Chceme ukázat, že křesťanství je více *ἀλήθεια* než *veritas*.

Další kapitoly se soustředí na problém klerikalismu, obecně nemocného a nevhodného chápání moci ve společnosti. Nesnažíme se zde o to, co provádí Foucault, když sociologicky analyzuje společnost jako mocensky strukturovanou, ale spíše se snažíme upozornit na spirituální aspekty vztahové hierarchie a zvilosti.

Klíčovým tématem je pro nás změna podmínek, ve kterých se křesťanství a spiritualita vůbec nachází. Trojce textů postupně reflektuje fenomén neviditelného náboženství, tak, jak o něm

uvažuje Luckmann. Snaží se popsat novou situaci, ve které zážitek spirituality a mystiky, je podstatnější než racionální reflexe, ve které instituce jako radnice či tělocvičny nahradily kostelní liturgii. Na toto téma navazuje oblast spirituální gramotnosti, která by měla člověka vést k jistému porozumění vlastnímu prožívání duchovna. Ukazuje se, že schopnost rozlišit, čemu věřit, je v tomto ohledu zcela zásadní. Třetí úvaha se soustředí na roli konzervatismu v katolickém prostředí. Jsme si vědomi toho, že řada úvah by mohla vyznívat spíše liberálně než konzervativně a kapitola se snaží naznačit význam a roli konzervatismu v církevním prostředí a současně oddělit to, co konzervativní je, od toho, co nálepku konzervatismu jen využívá.

Závěrečné texty se dotýkají hlubších filosofických východisek, které je možné či nutné promítnout do chápání současného křesťanství, které si nemůže vystačit se scholastikou a řeckým myšlením. Opíráme se o filosofická stanoviska Lakoffa či Heideggera ve vztahu k procesualitě, definicím a konstrukci kategorií. Domníváme se, že tato myšlenková východiska mohou umožnit čtenáři nahlížet náboženství a náboženskou zkušenost nepříliš obvyklým způsobem.

Multikulturalita a etnocentricita

Křesťanství se po celou dobu své existence pohybuje mezi dvěma krajními polohami. Mezi otevřeným multikulturalismem, který chce křesťanství přinést do světa a hledá jeho kulturně možné formy předávání a mezi něčím, co bychom mohli označit jako specifickou formu nacionalismu, respektive etnocentricity.

Že jde o problém starý jasně dokládá již Nový zákon. Jeden z nejstarších křesťanských spisů, List Galatským od svatého Pavla, se k tomuto tématu vyjadřuje v téměř celém svém rozsahu. Později se pak ve Skutcích dočteme o sporu mezi Pavlem a jeruzalémskými křesťany, v němž šlo o totéž – zda je křesťanství formou židovské sekty nebo nové náboženství, zda křesťané spadají pod Mojžíšův zákon a obřízku, nebo nikoliv. a nakonec slavná pasáž ze 17. kapitoly Janova evangelia uvádí „Prosím tě i za ty, kteří skrze jejich slovo ve mně uvěří; aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal.“ Při pozorném historickém studiu dojdeme k tomu, že jde pravděpodobně o reflexi tehdy rozšířené nejednoty, jakýsi povzdech odkazující od vzdálenosti od ideálu. a toto evangelium se snaží ukázat, že Kristovo vykupitelské dílo má charakter celosvětový, není fixováno na jednu kulturu, jeden národ.

Všechny tyto zmínky jsou podstatné, protože ukazují, že jde o spor v pravdě biblický, který se bude v různých kulisách opakovat dalších dva tisíce let. V zásadě vždy je zde kopírován stejný myšlenkový vzorec. Na jedné straně stojí etnocentricky orientovaná skupina věřících, které je možné v devatenáctém století postupně označit za nacionalistickou v širším slova smyslu. Jejich výchozí pozice jsou vždy tradicionalistické, zdůrazňují, že je třeba pečovat o trvale předávaný odkaz, o to, jak se to vždy dělalo a že zde existuje jistá boží pedagogická linka, která historické kulisy staví vždy tak, aby byly ku prospěchu církve a víry. Tato tradice je ale neustále ohrožována, a proto je nutné ji co nejpečlivěji střežit a petrifikovat.

Ideál křesťanství existuje někde nezávisle na nás, tradice ukazuje, že vychází z antické tradice řecké filosofie a římského práva, a kdo chce být křesťanem, tak se musí k této formě maximálně přiblížit.

Pro toto pojetí je pak typický určitý příklon ke světské moci, pokud takovou možnost nabízí – jestliže politici operují s křesťanskými hodnotami (ať už to sousloví znamená cokoli), případně nabízejí jinou možnost vlivu, která k této petrifikaci, či renesanci upadlého ideálu budou směřovat, rádi ji využijí. Současně chápou kulturu jako něco svého, něco, co mají privilegovaně ve svých rukou, co nechtějí, aby se mohlo měnit, protože každá změna je vlastně ohrožením jich samotných, jejich pevných struktur a zásad, jasného přesvědčení o tom, jak se mají chovat jak oni, tak i druzí.

Proti tomu stojí tradice pavlovská, která říká, že je třeba křesťanství stále znovu a znovu vtělovat do konkrétních kulis světa, kultur a prostředí. Romano Guardini hovoří o tom, že musíme umět číst znamení doby, tedy chápat konkrétní prostředí a potřeby lidí v určité dějinné situaci a přinášet křesťanství jim. S důrazy a tématy, která budou odpovídat potřebám právě těchto lidí – u indiánů v Amazonii nesporně jinak než u akademiků ve Vídni. Podobně bude nutnost křesťanství v konkrétních kulturních kulisách bez nacionalistického rámce akcentovat nedávno zesnulý Hans Küng.

Křesťanství je, jak zdůrazňoval Karl Rahner, otázkou inkulturace. Kristus se vtělil do lidského těla a žil život, ve kterém se nám podobal ve všem, kromě hříchu, vyznáváme v Krédu. Ale možná bychom měli být myšlenkově konkrétnější – žil tak, jak žili lidé jeho doby, protože jenom tak, mohl přinášet ono skutečné εὐαγγέλιον (evangelium). Ono slovo ἄγγελος (angelos), které zde slyšíme jako kořen označuje posla – někoho, kdo nese zprávu, která je pochopitelná druhému a chce s ním pohnout. Proto εὐαγγέλιον není otázkou předávání trvalé dopředu určené a známé pravdy (jak říká Heidegger – veritas), ale neustálou otázkou živého vztahu mezi poslem a příjemcem, musí být otázkou vztahu, který vede

k postupnému zakoušení ἀλήθεια (alethea) – totiž neskrytosti, po doušcích, in fieri.

Tuto snahu můžeme vidět u jezuitských misí (vzpomeňme alespoň na Matteo Ricciho), které se snažily předávat víru již v 16. století ve formě pochopitelné a srozumitelné lidem z jiných kultur. S vědomím toho, co pojmenuje až II. vatikánský koncil, totiž že Bůh volá každého člověka, v každé kultuře a náboženství je v určité formě přítomen a že tato přítomnost není něčím podřadným, ale naopak tím, co může nás samotné přivést k opravdovému chápání víry.

Takové křesťanství bude chápat tradici jako proces předávání, ale toto předávání není kopírováním, ale stále novým promýšlením a žitím toho, co jsme dostali. Proto bude Pavel říkat, že víra je ze slyšení. Každé předání slyšeného, znamená jeho novou interpretaci, přednesení a znovu-čtení tak, aby taková zvěst mohla zaujmout a obrátit daného člověka.

Při pohledu na národnostní složení současné kurie můžeme snadno dojít k názoru, že stále silně převažuje ono první, etnocentrické chápání křesťanství (nebo alespoň katolictví) – Italové ovládají kurii, mají podstatnou část kardinálského sboru, a když už to nejsou Italové, tak alespoň Evropané. Při přepočtu na jednoho věřícího nebo občana daného státu je disproporce v neprospěch států v Africe či Jižní Americe či Asii zásadní. Zdá se, že v tomto ohledu máme na čem pracovat.

Jan Pavel II. a Benedikt XVI.

Rádi bychom ale pozornost obrátili ještě k jedné věci, totiž k tomu, jak s tímto tématem zachází papež František a jakým způsobem ho „čte“ v kontextu posledních tří papežů.

Samo zvolení Jana Pavla II. jako ne-Itala po 455 letech, představovalo zásadní změnu. Jeho výběr byl ovlivněn tím, že se italští kardinálové nedokázali shodnout na vlastním kandidátovi

a otevřeli tak cestu k určitému kompromisu. Polský papež, i přes svoji velkou názorovou konzervativnost, otevřel zásadním způsobem cestu k multikulturalismu ve třech dimensích, které je třeba zdůraznit, protože každá z nich má zásadní význam pro další dějiny církve.

Předně zcela proměnil pravidla pro kanonizaci, která se výrazně zjednodušila a ekonomicky zlevnila. Jeho ambicí bylo, aby každý národ, ale i každá profese nebo sociální skupina, měla svého svätce, který ji bude blízko, ať již názorově nebo etnicky. Výsledkem bylo 482 svatořečených a více než třináct set blahoslavených osob, což je více, než kolik prošlo kanonizačním procesem v celých dějinách všech předchozích papežů. Ostatně i v českém prostředí bychom našli nejméně po třech z obou skupin, které Jan Pavel II. kanonizoval. Toto otevření se bylo nesmírně důležité – ukázalo, že křesťanství je fenoménem globálním, že není úzkou evropsky, nebo dokonce jen románsky chápanou skupinou věřících, ale že dokáže integrovat tradice z celého světa.

Druhá rovina otřesnosti je kuriální. Jan Pavel II. začal postupně důležitá místa v kurii obsazovat neitalskými preláty, což umožnilo reálné naplňování základního motta druhého vatikánského koncilu, totiž *Aggiornamento*, otevření se, aktualizaci. Církev začala velice rychle chápat, že není záležitostí nacionální, ale globální, že i na úrovni kardinálů a postupně i prefektů kongregací docházelo k postupnému pěstování etnické rozrůzněnosti. Změny v kurii nebyly vždy přijímány (stejně jako svatořečení) zcela nekriticky, ale lze říci, že byť byl výběr vždy veden linkou důsledné názorové konzervativnosti, tak církev učinil do značné míry odolnou vůči nacionalismu spojeném s kritickou reflexí globalizace v 90. letech.

Třetím bodem bylo cestování – tento způsob pastorační otvřelo již několik papežů před ním, ale Jan Pavel II. z něj jednak učinil zásadní rys celého svého pontifikátu. Současně měl k dispozici dvě velké výhody – mimořádně dlouhý pontifikát a moderní, bezpečné

a pohodlné cestování. Více než sto zahraničních cest, opět volených silně s ohledem na globální aspekt křesťanství, spolu s výše uvedenými změnami vedlo k tomu, že se katolicismus dokázal skutečně přiblížit idejím z *Gaudium et spes*.

Papež Benedikt XVI. měl v tomto kontextu těžší roli, především kvůli pokročilému věku. Navíc zdědil kurii ve značném personálním rozkladu, což procesu otevírání také příliš nepomohlo. Na druhou stranu je třeba říci, že ve všech třech aspektech ve stanovené linii svého předchůdce následoval a přinesl ještě jeden, do té doby výrazně méně akcentovaný rys, totiž dialog s dalšími náboženstvími.

Benedikt XVI. velice stál o přátelství a dialog s pravoslávím, což je oblast, ve které učinil mimořádný pokrok, podobně výrazně zlepšil vztahy s anglikánskou církví a obecně další křesťanské církve dokázal postupně začleňovat do dialogu nad náboženskými tématy. Lze ho považovat za člověka, otevírajícího dialog s islámem a stojícím o vztahy s judaismem. Byť všechny tyto pokusy byly často spojené s různými kontroverzemi a nešťastnými výroky. Výsledkem nicméně byl pontifikát, který byl na jednu stranu liturgicky nebo teologicky velice konzervativní, ale současně aktivně všelidský a postupně církev otevírající vnějším vlivům. a to jak náboženským, tak především filosofickým.

U Benedikta XVI. je někdy zdůrazňováno, že klíčové je, že církev neuvedl nazpět, ale že určitým způsobem udržel v chodu mechanismy a procesy *aggiornamento*, započaté předchozím papežem a současně vytvořil prostor pro určitou reflexi a nadechnutí se.

Papež František a nový ekumenismus

František pak nabízí obrat ještě dvojí, neméně významný. Předně ukazuje, že církev roste především mimo Evropu, velké množství jeho cest vede do míst, kde jsou křesťané buď pronásledováni nebo je jich jen velice málo. a právě z těchto oblastí často hledá i vhodné

kandidáty na „kardinálský klobouk“. Ukazuje, že zde nemůže převládat mentalita tuhé struktury, ve které jsou petrifikovány staré myšlenky, ale že víno patří, slovy Písma, do nových měchů. Synoda o Amazonii, ale i mnohé další aktivity ukazují, v jakém různorodém prostředí se církev musí pohybovat a že představa jednoho privilegovaného jazykového nebo myšlenkového směru může být zcela zavádějící. Více než kdy jindy zažíváme situaci, kdy si uvědomujeme, jak velký je rozdíl mezi pluralitní církví a úzce názorově unifikovanou sektou.

Současný papež ukazuje, co inkluze znamená ve vlastním slova smyslu – na jedné straně zde není nikdo vyloučený, nikdo, komu by se nedopřávalo sluchu a místa v církvi, a na straně druhé je zde velký rozměr obdarování, toho, že člověk s rozdílnou zkušeností může našemu pohledu na svět významně pomoci, proměnit ho, prohloubit, dát cenné impulsy pro naši spiritualitu. Inkluze není otázkou záchrany slabých a hloupých, jak někdy referují některá média, ale šancí na vnímání hlubší perspektivy spolubytí. Uvědomění si, že radikální individualismus nikam nevede a nic nepřináší, že křesťanství je možné žít jen ve společenství, že osoba je konstituována vztahem.

A touto neuzavřeností se nese i to, co Tomáš Halík ve Františkově pontifikátu označuje jako ekumenismus nejen s ostatními vírami (pro což jsou typické cesty do Iráku, Turecka, Bangladéše nebo Spojených arabských emirátů), ale také s nevěřícími. Když se církev uzavřela před modernismem za Pia X. mělo to své dobré důvody, ale také zhoubné a zničující následky. Bližní mající spiritualitu, se kterým mohu sdílet lidství, to nemusí být jen explicitně věřící osoby, ale kdokoliv.

Možná právě zde bude úloha křesťanství viditelnější než kdekoli jinde – nabízet duchovno, schopnost vstoupit do určité meditace, prostředí lidství a humanity, ze kterého může, ale také nemusí vzejít náboženství. Ukázat, že víra není pověrou, ale vztahem s Bohem,

s druhými, ale také se sebou samými. Papež František docela zřetelně říká, že ve světě není nikdo, kdo by mohl být utlačován, na koho by se mělo zapomínat, kdo by neměl být brán vážně. Kristus přijal lidství jako takové, nikoliv lidství ve formě bohaté privilegované části společnosti. a co bylo přijato tělem, může být spaseno. a toto kerygma je tím, co rozbíjí jakoukoliv nacionalistickou, etnocentrickou perspektivu křesťanství. Křesťan jistě může být vlastencem, ale nemůže být nacionalistou. Nemůže do svého uvažování vnášet prvek sociální distinkce na my a oni. Protože „není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ (Gal 3, 28).

Solidarita, milosrdenství a cesta křesťanství

Pokud bychom zalistrovali sociologickými texty, mohli bychom říci, že slovo solidarita nebo jeho žitý koncept patří mezi klíčové společnosti formující principy nejpozději od Velké francouzské revoluce. Latinské slovo solidus označuje něco pevného a hutného, něco, co drží pohromadě. Ve středověku pak narazíme na právní pojem in solidum, který označoval skupinu lidí, kteří sledovali v určité při společný zájem. Být solidární tedy v tomto ohledu znamená překračovat hranice svého zájmu, spojit se s druhými v určité formě sounáležitosti.

Sociologové zdůrazňují, že jde o pojem stojící v opozici k hierarchickému spořádání, jde o formu strukturace moci, zněl přístup uplatňovaný například u Émile Durkheima. Ten v ní viděl určitý princip soudržnosti, tedy něco, co společnosti v jeho pohledu chybělo. Solidarita je schopností držet pospolu, vytvářet určité společenství těch, který jde o společný cíl. Samotné slovo solidarita dnes zaznívá jako požadavek na spravedlivou – solidární – politiku, je slovem na jedné straně silně nadužívaným, ale současně významným způsobem rezonujícím. Opakovaně se vracející k myšlenkám Durkheima – společnost potřebuje soudržnost, určitý étos hodnot a myšlenek, které lze společně sdílet. Jen skrze ně je možné tvořit skutečně fungující společenství.

Problémem solidarity ale je, jako upozorňuje například Jan Keller, že v reálné společnosti často solidarita není spojená s hledáním určitého společného dobra, ale s vyhraněním se vůči nějakému nepříteli. Lze solidarizovat s těmi, kdo jsou na tom podobně jako mi, prostě jen proto, že to může přinášet nějaký zisk a užitek, že tato solidarita zakládá lepší společenské vyhlídky pro mě samotného.

Řečtina pro takové chování má pojem ἰδιώτης – označuje člověka, který sleduje jen privátní zájmy sebe (případně své rodiny) a nehledí na zájem obce. Sleduje tedy něco, co bychom mohli označit jako

osobní užitek, ale nestará se o obecné dobro. Solidarita takových *ιδιότης* může být velice nebezpečná.

Právě v opozici vůči solidaritě *ιδιότης* staví Jan Patočka jinou solidaritu, totiž solidaritu otřesených, těch, kteří tváří tvář zlu nepodlehnuou resignaci, přizpůsobení se a zoufalství, ale vystoupí jako strážci v Platónově Ústavě a dokáží říci jasné slovo této době, ono tvrdé a jasné ano či ne, významným společenským otázkám. Je to solidarita těch, kteří si uvědomí, že ví a že jejich povinností je hovořit a jednat. Solidarita otřesených je podle Patočky tím instrumentem, který může změnit společnost, protože umožňuje ukazovat pravdu, nikoliv pouhé obstarávání. Jde o otřes, který umožní vstoupit do života na vrcholu ze stavu pouhého žití. Tento výstup, tato katarze platónské jeskyně člověka změní. Vzpomeňme na celý text Ústavy; po výstupu na povrch, po zkušenosti s barvou a svobodou vzniká povinnost vrátit se dolů a svědčit o tom, co jsme viděli. Tato zkušenost svobody není privátním intelektuálním prožitkem, ale něčím, co transformuje celou společnost, co zakládá úkol, kterého není možné se vzdát.

V bytí vycházejícím z této solidarity nelze sledovat žádný vlastní prospěch. Ti, kdo jsou spojeni solidaritou otřesených, zdůrazňuje v Kacířských eseích Patočka, pravděpodobně dobře nedopadnou. Jejich ostré prorocké slovo, jejich důraz na jasnost a pravdivost, je příliš nové a příliš tvrdé na to, aby mohlo zůstat v rovině komfortu. Tato solidarita vede k pravdě, ale i k utrpení.

Proti sobě zde tak stojí tři pohledy na solidaritu – solidarita akcentované Janem Kellnerem jako prostředek pro dosažení vlastních cílů, Émile Durkheimova solidarita hledající společné hodnoty a Patočkův přístup sledující zodpovědnost za dobro a pravdu v životě celé obce. Na místě těchto tří úběžníků je možné ptát se, jaká je ona solidarita křesťanská, jenž je v Písmu překládána jako milosrdenství.

Podobenství o milosrdném Samaritánovi

Příběh o milosrdném Samaritánovi či Samařanovi (Lk 10, 25-37) se stal natolik známým až zlidovělým, že námi ve své radikalitě asi příliš neotřese. Jde o tak často komentovaný text, že má pravděpodobně dobrý smysl se mu zcela vyhnout. Přesto se domníváme, že k našemu uvažování o milosrdenství a solidaritě má text mnoho co dodat.

Příběh vlastně sleduje dvě postavy - pomáhajícího a toho, komu je pomáháno. Ten pomáhající mohl být kdokoliv - kněz, levita i Samařan. Být milosrdný je v první řadě otázkou, jak zdůrazňuje Patočka, privátního obrácení, onoho otřesení. Situace, do níž byli všichni tři postaveni ani jednomu nepůsobí nějakou zvláštní újmu. Ale dává možnost opustit ono prosté jít po cestě, neautentické bytí a vstoupit k žití na vrcholu. Samařan se tímto setkáním proměnil, nepomohl primárně onomu přepadenému muži, ale sám sobě. To, že dokázal opustit strukturu vlastní konformity a předsudků, mu zachránilo život. Učinilo z něj skutečného člověka, člověka bytujícího (jak by řekl Radim Palouš) ve stavu své autenticity.

To je klíčová poloha solidarity - solidarita není něco navíc, určitý bonus, který můžeme a nemusíme mít, ale je dílem zakoušeného probuzení autentické existence, opravdového obratu k vlastnímu pobytu. Osoba je, jak zdůrazňuje křesťanská tradice již od středověku, nikoli pouhou substancí, ale vztahovostí, je určena vztahy. Solidarita je tedy cestou k utváření svého vlastního já, k opuštění vnitřního zhroucení se do izolace, ale rozvinutí se ve vztahovosti. Na solidaritě není možné tratit, ukazuje Lukášovo evangelium.

Proto Martin Heidegger v Bytí a čas rozlišuje mezi neautentickým bytím, jako prostým přebýváním ve světě, jako obstaráváním svých zájmů, bez kladení si otázek po smyslu a mezi těmi, kteří žijí skutečně autenticky. To znamená tak, že se ptají po svém vlastním bytí, po otázce, co je dobro a jakým způsobem ho ve světě hledat.

Druhá poznámka se vrací k Émile Durkheimovi a Janu Patočkovi. Solidarit není bytím ve věži ze slonovinové kosti. Znamená nejen nechat se proměnit a otřást událostmi světa, nejen čtení ducha doby a jasnou řeč do tohoto času, ale uvědomění si zodpovědnosti za druhé. České slovo Bůh etymologicky vychází z bogъ označujícího bohatého. Bohatý ale neznámá majetný; dnešní představa bohatého člověka, jako toho, kdo má hodně peněz, byla pro starověk nepochopitelná. Bohatství je spojené s možností darovat, s určitou štědrostí, jde tedy o sociální rozměr jisté společenské struktury. Být majetný a sám je pravým opakem bohatství.

Bůh je dárcem všem, je tedy nejbohatším. a přesto na sebe vzal lidské tělo, aby s člověkem sdílel zkušenost jeho života. Patočkova solidarita otřesených není solidaritou intelektuálů mezi sebou, ale uvědoměním si, že z povrchu světlem zalitého světla, se musí vrátit dolů k ostatním, že jejich role je být na blízku a pomáhat druhým, dodávat jim odvalu v hledání pravdy. To je pravým obsahem této solidarity – nikoliv solidarita proti někomu, ale solidarita s druhým. Jde tedy zautentičnění sebe sama skrze vztah s druhým, o vykročení ze soukromičení ἰδιώτης k péči o duši.

Onou sdílenou hodnotou v křesťanství je láska. Láska jako něco, co nemůžeme mít nikdy sami. Co vyžaduje vztah k sobě, ale současně nikdy neexistuje bez přesahu k druhým. Solidarita tedy spočívá v tom, a zde je druhá rovina – že s naléhavým zájmem o dobro druhého chce nabízet dialog, péči, lásku. Ta se přitom musí projevovat konkrétními skutky – zdá se, že Ježíš by v mnoha ohledech nebyl vzdálený od Johna Deweyho a jeho pragmatismu. Poznání, ctnost, myšlení – nic z toho není dílem spekulativního ducha, ale stávají se jen skrze vlastní aktivní činnost. Solidarita není otázkou teoretické spekulace, ale ono otřesení, autenticita, vždy vychází z aktivního doteku s druhými.

Křesťanství a solidarita

Solidarita jako křesťanská ctnost není ničím menším, že otevřeností k otřesu. Znamená ochotu nelpět na svých předporozuměních a jistotách, na tom, co dopředu umíme snadno schematizovat a zařadit, znamená neobstarávat jen svůj život, ale ptát se na smysl, a především být ochoten pohotově ve vztahu k druhému vstoupit do jeho interakčního prostoru, kulturního rámce. Vnímat solidaritu, jako něco, co je možné sdílet jen s ostatními křesťany znamená stát se oním intaktním knězem, ztratit nejen příležitost k děláni dobra, ale možnost stát se oním milosrdným člověkem. Papež František užívá řadu expresivních obrazů, aby tuto skutečnost zdůraznil.

Současně je zřejmé, že nejde o nic fakultativního, ale o něco, co bychom mohli označit jako radikální nárok křesťanství, křesťanství, pro které je typické neustálé obrácení. Není možné říci, že už jsme pokřtěni, že jsem nikoho nezabili a žijeme poměrně spořádaný zbožný život. Takový přístup je idolatrií, neboť je divinizací sebe samého. Jen tam, kde budeme mít odvalu k bolestivému opakovanému otřesu, k neustálému obrácení, můžeme o solidaritě hovořit.

Proto není solidarita něčím, co lze delegovat na stát a jeho sociální politiku, ale ani jakkoli vstřícnou pomocí druhých. Je v ní bytostně zakotveno ono otřesení, překročení obstarávání, osobní proměna ve vztahu k druhému, skrze druhého a pro druhého. Solidarita je něco, o co neustále usilujeme, co každým vyznáním „Confiteor Deo omnipotenti, ... quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa...“, každou popeleční středou, můžeme znovu vyšvihnout do centra své pozornosti. Protože právě v ní je křesťanství živým fenoménem, a nikoli deklarativní záležitostí.

Jan Patočka píše, že Platon se spletl v tom, že onen výstup má hodnotu pro daného jedince ve smyslu užitečnosti. Domníváme se, že je zde ještě jeden, možná závažnější omyl. Výstup z jeskyně není

jednorázovou záležitostí, je opakovaným putováním nahoru za poznáním a dolů za druhými. Pohybem, ve kterém vždy poznáme něco nového, ve kterém se vždy změníme. a právě v této změně konstituované ve společenství spočívá aktivní spiritualita, žité křesťanství.

Současně ale platí, že solidarita není fenoménem izolovaným, jde o sociální ctnost, která má smysl jen ve vztahu k celému životu ve společnosti. Neznamená resignaci na pravdu nebo náročnost, neznamená ztrátu zodpovědnosti nebo rozpuštění se v kolektivním „ono se“. Je naopak cestou, jak v pravdě nalézt sebe sama. Pokud bychom se vrátili k latinské etymologii - bude tím, co nás samotné spojí v nejvyšší autenticitě, jako jedince i jako členy společenství. Jedno bez druhého totiž nemá smysl.

Synodalita jako prvek procesuálnosti v církvi

Synodální proces v církvi se na první pohled může jevit jako činnost s jasným a ohraničeným průběhem a formulovanými výstupy, které jsou spojené s vnitrocírkevní aktivitou papeže Františka (jde o klíčové téma jeho pontifikátu reflektované od roku 2018, plně rozvíjené od synody o synodě v Římě 2021). Avšak při bližším zamýšlení je zřejmé, že jde o přístup ke spiritualitě a křesťanství jako takovému. O změnu myšlení, která nebude záležitostí několika málo měsíců nebo let, ale trvalým transformativním pohybem, který bude pro udržení křesťanství jako prvku současného post-moderního světa zásadní.

Když se hovoří o synodalitě či synodě můžeme narazit na dva důležité body, které stojí za hlubší zvážení. Ten první je, že se snažíme pojmenovat, co by mělo být výsledkem synodálního procesu – pro někoho to může být zdobrovolnění celibátu kněží, pro dalšího transparentní financování, odstranění klerikalismu nebo promyšlení role žen v církvi. Mimo tyto jednoznačné programové cíle se můžeme setkat s obrazem, například v pastýřském listu biskupů, o tom, že bychom měli jít společně po cestě, protože tou cestou je Ježíš. Tento odkaz na 14. kapitolu Janova evangelia je ale jedním z náročných míst písmo a není možné se s ním vypřádat nevhodným českým překladem. Oba tyto koncepty spolu těsně souvisí.

Rádi bychom na tomto místě provedl stručné nastínění obou zmíněných konceptů, neboť se domníváme, že právě jejich promyšlení je jedinou cestou, jak se synodálním procesem vhodně naložit.

„Já jsem ta cesta, pravda a život“

Ježíš, když podává jednu z nejhlubších výpovědí o sobě samém ve 14. kapitole Janova evangelia, tak říká „εγω ειμι η οδος και η αληθεια

και η ζωη“. Záměrně necháváme tento výrok v řečtině, nejen v českém překladu „Já jsem ta cesta, pravda a život.“ Zatímco u kázání na prolog Janova evangelia se běžně zdůrazňuje mnohost významu slova **λόγος**, tedy slovo – výpověď – počet – důvod – mluvení, tak u čtrnácté kapitoly jako by se zapomnělo, že máme před sebou text psaný řecky a nikoliv latinsky.

Co o sobě tedy Ježíš říká? Předně užívá pojem **οδος**, který je zajímavý tím, že ho lze přeložit jak jako cesta; tak také kráčení po ní, jako chůzi po cestě. Ježíš tedy není cestou, jako ontologickou daností, něčím dopředu vytyčeným (jak lidová interpretace často zdůrazňuje), ale tím, kdo se nechává poznávat prostřednictvím společné činnosti – skrze ono kráčení, chůzi, která utváří cestu. Cesta není dopředu daná silnice, ale to, co se uskutečňuje oním jítím.

„Já jsem cesta“ v českém překladu (stejně tak i v latině) odkazuje jen k určitému aspektu celé výpovědi. Ježíš o sobě neříká, že je něčím hotovým a trvalým, ale že k tomu, abychom ho poznali, musíme vykonávat určitou činnost, riskovat, namáhat se. Poznání Ježíše se tedy neuskutečňuje analýzou, ale činností spojenou s důvěrou a osobním nasazením.

Podobně musíme číst i slovo pravda. **Αληθεια** nikdy neukazuje na stav, ale proces postupného odkrývání, zjevování, které není úplné a trvalé, ve kterém se mění poznávané i poznávající. **Αληθεια** není trvalostí či trvanlivostí (což by naznačoval překlad do latinského veritas), ale výrazem angažované touhy poznávat. Slovo pravda etymologicky v češtině odkazuje ke slovu pravý, nikoli jako ryzí, ale jako správný směr cesty. Ježíš tedy zdůrazňuje, že je tím, kdo nikdy nebude moci být ohraničen do veritas, do struktury pouček a člověkem konstruovaných pravd, ale že poznávat ho znamená postupně se k němu blížit, nechat se měnit, investovat čas a ochotu vlastní proměny.

Povšimněme si, že toto místa z Janova evangelia má paralelu 18. kapitole a Pilátově otázce „Quid est veritas?“ (Co je pravda?) Na tu nemůže Ježíš odpovédět. Ježíš není pravdou ve smyslu veritas, není něčím, co lze vykázat a vymezit, ale je ἀλήθεια, kterou takto analyticky vytyčit nelze. Martin Heidegger, který se právě na poměr αληθεια a veritas soustředil v několika svých textech upozorňuje na skutečnost, že jen αληθεια je slučitelná se svobodným myšlením, rozhodnutím, s možností nakládat se svým životem.

Třetí pojem, který se Ježíš tituluje, je ζωη, což lze označit jako život či žití, ale také jako oduševnělost. Jak zdůrazňoval John Henry Newman; život je to, co roste. Nejde zde o výpověď biologickou, ale teologickou. Ježíš říká, že není něčím hotovým, ale že zve ke zkušenosti s ním, kterou nemáme plně pod kontrolou. Ζωη je to, co dává věcem snadno měřitelným a vážitelným, neživé přírodě, život, svobodu, prostor pro růst. Růst, který se opírá o místní podmínky, kulturu, prostředí.

Jak je zřejmé, nejde nám o jazykovou analýzu Jan 14,6, ale o zdůraznění toho, že špatným překladem se můžeme snadno dostat k nepochopení tohoto místa. Nesmíme se stát Pilátem, který sleduje veritas, který vnímá pravdu jako prostředek pro své mocenské cíle, nikoliv osobně nasazující se procesuální αληθεια. Autor Janova evangelia si tohoto nebezpečí byl evidentně dobře vědom a snažil se nás před ním varovat.

Pokud tedy synodalita má být jítím po cestě s Ježíšem, pak metaforu musíme vzít skutečně vážně. Jít s Ježíšem na cestě synodality znamená vzdát se hotových konstruktů, pouček, schémat, představy náboženského professionalismismu a přesvědčení, že řešíme drobné paradigmatické posuny. Bůh se v celém Starém zákoně vyhýbá tomu, aby se lidem ukázal, ale sděluje se skrze příběh. Zatímco Bůh jako ontologický objekt (vymezená entita) může být analyzován relativně nestranným pozorovatelem, popisujícím jeho jednotlivé vlastnosti, tak příběh musí být prožit a interpretován. Příběh se neobjede bez

osobní zkušenosti, odvahy, změny. Příběh není dán jako hotové faktum, ale jako něco, co se odehrává znovu v každém vyprávění. Synodalita znamená chápat boha nikoliv jako entitu, ale jako v příběhu se zjevující tajemství.

Proto lze souhlasit s Tomášem Halíkem, který tvrdí, že základem synodálního procesu má být kladení otázky po spiritualitě. Je to právě spiritualita, která nás vede k možnosti vstoupit do procesu poznávání Ježíše, který o sobě říká ká „εγω ειμι η οδος και η αληθεια και η ζωη“. Ježíš je jistě historickou postavou, jistě má ontologickou strukturu a jednu podstatu s Otcem. Ale současně platí, že pro nás má hodnotu to, jak ho dokážeme poznávat, nikoliv skrze filosofickou analýzu, ale duchovní a spirituální zkušeností. Zkušeností, která je bytostně procesuální.

Zaměření se na cíl

Na tomto místě je také patrná problematická otázka, co by měl synodální proces přinést. Člověk přirozeně touží po tom, aby se mnohé špatné a nedokonalé v církvi napravilo, aby se věci dali do pohybu, aby nešlo o promarněné příležitosti, kterými si česká katolická církev v posledních třiceti letech prošla opakovaně. Podobně si můžeme klást otázku, proč papež František všechny ty velké změny neprovede hned – bylo by z toho krátké mrzení, bouře, ale za dva tři roky bychom měli reformovanou církev a lepší svět.

Odpověď je právě v tom, co jsme naznačili výše. Křesťanství není (dle mého názoru) vírou primárně entitní, ale procesuální – pokud máme přijmout křesťanství jako procesualitu spirituálně konstruované identity, pak nemůže jít o nějaký příkaz nebo nařízení. Musí jít o to, co Miloslav Vlček označoval jako transformaci srdce, změnu smýšlení a vlastní chápání světa. Víra není zmocněním se pravdy, ale stupem do životního příběhu, procesualizací našeho bytí.

Je záležitostí toho, o čem hovoří celý svůj pontifikát papež František. Předně svatostí a hříšností všedního dne. Svatost není otázkou

heroických ctností, ale autenticity všedního života. Života, ke kterému patří hříšnost a vlastní slabost, ale také touha se neustále napravit. Každé takové obrácení je procesuální změnou naší spirituality. Nejde o velká gesta, životní obrácení tak, jak je známe z filmů a knih. Skutečné křesťanství je postupný získáváním zkušenosti s Ježíšem, která člověka mění. Tato spiritualita běžného dne je jádrem tohoto náboženství.

Druhý bod, který papež František přidává, je výzva ke kreativě - není možné ulpívat na tom, co je staré, dobré a osvědčené. Tradice není konzervace. Tradice znamená chápání kořenů a souvislostí, které je možné tvořivě, otevřeně, bez předsudků, použít. Tato spirituální kreativita je pro synodální cestu zásadní. Ukazuje, že nejde o hledání jednoho schématu, do kterého se musí vejít všichni, ale že synodalita je spojená s touto postupnou změnou, s procesualitou která ústí do kreativity.

Sledovat dílčí cíle může být nebezpečné a nepraktické, protože omezíme právě tuto spirituální kreativitu. Synodalita jistě může mít různé projevy či formy, přinést mnoho konkrétních podnětů a změn. Ty ale nejsou důležité - musíme se naučit místo na cíle soustředit se na proces. Toto opuštění neoliberálního schématu myšlení jistě není snadné a jednoduché, pravděpodobně se nepovede zcela. Avšak bez tohoto vykročení je vše ostatní marné.

Pět podnětů k přemýšlení nejen katolickému

Rok 2020 proměnil mnohé z toho, na co jsme byli v běžném provozu našeho života, ať již náboženského, společenského nebo občanského zvyklí. Rád bych proto nabídl pět krátkých bodů k určité reflexi a zamýšlení se nad změnami nebo strukturami myšlení, které musíme odložit, pokud chceme vstoupit do světa skutečně s adekvátní eklesiologickou reflexí. Tyto body se opírají o covidovou zkušenost, ale věříme, že mají širší a trvalejší charakter. Být v církvi není nikdy zcela jednoduché a neproblematické – jen katolická církev má za sebou asi dvoutisíciletou historii a asi 1,2 miliardy věřících, což implikuje skutečnost, že život v církvi je vždy nutně dialogickou, konsensuální a často velice dlouho a těžce měnící se skutečností, ve které určitě není cílem ve všem se všemi souhlasit. Václav Malý v jednom rozhovoru zdůraznil, že právě bytí v jednom společenství s druhými, kteří nejsou stejní jako mi je to, co působí velké obohacení, kterého bychom se neměli vzdávat, jakkoli nejde o spolubytí vždy příjemné nebo pohodlné.

V této kapitole se pokusíme identifikovat pět bodů, které se nám jeví jako zvláště silné a zajímavé k reflexi roku 2020 a které by mohly významně přispět k proměně církevního prostředí u nás.

Josefínský model farností

Prvním bodem, který se postupně ukazuje jako dlouhodobě neudržitelný je model farností, tak jak s nimi počítala Josefínská reforma. Zde je třeba dvou důležitých poznámek – farnosti v tomto slova smyslu jsou teritoriální záležitostí a příslušnost k nim si člověk nevolí. Ve městech pak často najdeme katalogy, ve kterých si člověk dohledá, do jaké farnosti vlastně spadá, aniž by jí, kdy navštěvoval, protože jeho bydliště je na sudých nikoliv lichých číslech popisných určité ulice.

Je zde třeba zdůraznit, že model farností se opírá o některé závěry tridentského koncilu, který počítal s jistou náboženskou obnovou, ale i s rekatolizací – farář se stal (také) církevním úředníkem, dohlížejším na pravidelnou účast na mši, na zpovědní pravidelnost, uděloval základní dispense nebo měl na starosti vedení matrik. Velký část z těchto činností je dnes nejen administrativně i pastorálně nerealizovatelná, ale především zcela nesmyslná. Věřící fakticky často zjistí, do jaké farnosti spadají až tehdy, když chtějí mít svatbu a musí si oběhat administrativní kolečko s požadavkem „propuštění z farnosti“.

Toto pojetí je neadekvátní nejen svojí byrokratičností, ale především teologicky – pokud je farnost nejbližším a prvním církevním společenstvím, do kterého člověk patří, pak těžko může jít o aktivitu, která je fixována na trvalé bydliště, ale o otázku vztahovosti. Tvořit comm-unio, jak uvádí Hans Urs von Balthasar, není otázkou administrativního rozhodnutí, ale vztahovosti spočívající v ochotě být spolu s druhým, důvěřovat mu, sdílet s ním společný prostor vytyčený hradbami, což je něco, co administrativně pod „příkázání lásky“ schovat není možné v žádném případě.

Nemyslím si, že by koncept farních společenství byl překonaný nebo nefunkční jako takový, ale že bude vyžadovat novou koncepci sebe-uchopení nikoliv jen v rovině teritoriálního vymezení (nesporně bude docházet k posilování personálních farností), ale především teologického vnímání a nalezení nových modelů fungování. Farář nemá být úředníkem, což mimochodem vidíme také v modelech „přesouvání kněží“. Ti jsou zaměstnanci biskupství, kteří si v červenci sbalí své věci a přesunou se jinam, bez diskuse s komunitou, ze které je brán a do níž je přesouván. Tento model vede nesporně k určité netransparentnosti a ukázal se v kontextu „zakrývání zneužívání“ jako mimořádně problematický (což nevylučuje jeho možná pozitiva). Musíme hledat cesty k nové vztahovosti uvnitř farnosti, která bude předpokládat vzájemné bytí spolu.

Druhá rovina je zřejmá a například v Pražské diecézi se již dlouhodobě alespoň částečně děje - není možné udržovat síť farností v takovém počtu, na který jsme byli zvyklí, protože tento model činí z kněží úředníky či opraváře, nikoliv autentické členy komunit. Uvrhává je do osamění a izolace. Jakkoli někomu může vyhovovat, že bydlí na faře sám, snadno nahlédneme, že taková spiritualita není antropologicky mimo poustevny zdravá. Faráře nevybavuje k tomu, aby dobře sloužil. Je proto třeba hledat takové modely spojení farností, které budou směřovat k tvorbě kněžských komunit - s možností sdílení, vzájemného naslouchání, ale i vzájemné formace.

Tyto dva pohyby - změna chápání toho, kdo a proč tvoří farnost a změna administrativně byrokratického uspořádání. Oba v sobě nesou nesporně spojený spirituálně teologický rozměr, který může vést k podstatně hlubšímu promýšlení vlastní kněžské identity - nikoliv jako určitého omnibusu, ale jako vyhraněné osobnosti.

Obrat k Písmu

Protestanté někdy oprávněně katolíkům mohou vytýkat, že jejich víra je málo postavená na Božím slově. Druhý vatikánský koncil na tuto skutečnost reaguje na více místech, nejviditelněji v konstituci Dei Verbum, které zdůrazňuje rozměr spirituality ve vztahu k Písmu. Žít křesťanství bez četby Písma není možné. Domnívám se, že poslední měsíce jasně ukázaly tři významné momenty ve vztahu k Bibli v životě katolických křesťanů, ale poznámky budou pravděpodobně obecnějšího charakteru.

Absence formální liturgie, nemožnost navštěvovat kostel pro společnou modlitbu nesporně akcentovala potřebu věřících samostatně Písmo číst a meditovat nad ním. Tento rozměr má spirituální, ale i psychologické, kořeny a je potřeba ho vnímat jako silně pozitivní prvek. To, co se snažilo Dei Verbum v roce 1965 tematizovat, do značné míry realizoval až pandemický stav. Jde o obrat k osobní četbě, modlitbě, pravidelném setkávání se s Bohem

v Písmu, představuje důležitý spirituální moment, se kterým bychom měli dále počítat, a který by neměl být případnou obnovenou možností ritu upozaděn. Zdá se být jako prvořadý úkol věřících, ale i kněží se k této aktivitě vracet. Ono známé „Kdo nezná Písmo, nezná Krista“ je výrok svatého Jeronýma, jednoho z církevních otců, nikoli nějaké výstřední osoby s neadekvátními požadavky na druhé.

Druhý moment, který považuji za zásadní, je probuzená nutnost dalšího vzdělávání se – není možné k Božímu slovu přistupovat s jemnocitem ontologického bagristy, jak píše Michal Altrichter. To na jedné straně vytváří prostor pro systematické vzdělávání se těch, kdo doma čtou, ale současně významně zvyšuje nároky na kněze. Zdá se být nezpochybnitelné, že k nedělnímu kázání by se nemělo jít bez přečtené knihy k tomuto účelu zvolené, ale také, že onou přečtenou knihou by neměla být nekvalitní ezoterika, ale publikace skutečně odpovídající jakosti božího slova. Domnívám se, tento tlak na kvalitu, bude jedním z významných nástrojů měnících charakter fungování současné liturgické a exegetické praxe.

Poslední třetí bod těsně souvisí s příklonem k Písmu, které se jeví jako určitý katalyzátor společenských postupů. Kněz si dnes nemůže myslet, že je v kostele největším odborníkem na biblistiku a výklad božího slova, což znamená nutnost změnit vlastní spiritualitu ve vztahu k farnosti, od jisté pevné hierarchické nadřazenosti k tvoření skutečného společenského communio. a současně tento pohyb otevírá prostor pro širší ekumenický dialog. Pokud se četba Písma stala klíčovým bodem katolické spirituality, těžko může přehlédnout skutečnost, že pět set let je zde protestantská tradice, která se právě tomuto tématu silně věnuje a celé generace teologů se na takové formě modlitby profilují.

Ztráta jistoty

Téma, které vnímám v posledních měsících jako silné a stále poměrně málo reflektované je ztráta jistoty, jako určitého vodítka či klíče, který se opíráme, a to hned v několika rovinách. Předně jsme

vstoupili, slovy Zygmunta Bumana, do prostředí tekuté modernity. Jinými slovy, musíme silně překreslit a nově promyslet ctnosti, které bývaly hodnocené jako čistě pozitivní a dnes už tomu tak být nemusí. Musíme se naučit žít ve světě, kde role formálních autorit dramaticky klesá, kde těžko budeme někoho vnímat jako svůj vzor jen proto, že je právě biskupem nebo prezidentem.

Tato eroze institucionální, ale i sociálních nebo epistemických jistot je zásadní. Vstupujeme do světa globalizace, kde nejsou jen vítězové, ale také poražení. Totiž ti, kteří se ve složitém světě nevyznají a chtějí slyšet hned odpovědi na všechny své otázky. Církev nemůže tyto lidi vytlačit ze svého zřetele, ale současně nemůže přistoupit na vlnu laciného populismu a fundamentalismu, které tyto odpovědi nabízejí snadno, nemůže je nechat na pospas fake news a řetězovým mailům.

Každá učebnice sociologie totiž toto vodítko populismu nabídne a pojmenuje - pojďme rozlišit společnost na my a oni, na dobré a zlé, a tyto lidi (ony poražené globalizace) získáme. Domnívám se, že tato cesta difference strefující se tu do singles, jindy do mladých, do osob s psychickými problémy, či migrantů a muslimů nebo homosexuálů, je extrémně nebezpečná a církev by měla dělat vše proto, aby jí odolala.

Je zde ale ještě aktuální nejistota - ekonomická, sociální, politická. Většina lidí je silně zasažena ekonomickými problémy, doléhají na ně tvrdě vládní opatření, v nichž se jen těžce orientují. Jsou najednou vrženi do světa, v němž vše, co bylo jisté mizí, kde neví, čím zaplatí hypotéku, školné, oblečení, dárky. Církev se musí naučit s touto nejistotou být, nikoliv o ní mluvit, ale dokázat ji sdílet a pracovat s ní. Skutečnost, že kněží jsou spolu s úředníky ve skupině, které se ekonomicky ani společensky epidemie nedotkla, je pro ně samotné nesmírně náročný úkol. Dovolím si tvrdit, že tak, jak současná situace vede k novému promyšlení Dei Verbum v oblasti znovuoživení Písma, tak Gaudium et spes vstupuje do

tohoto světa nejistoty. O nejistotě není možné mluvit, pokud v ní sami zakoušeně neexistujeme.

Celé lidstvo si silně uvědomuje svůj pocit zranitelnosti – po silné manipulaci s veřejným míněním o brexitu nebo v amerických volbách v roce 2016 je zde další ztráta přesvědčení, že technologie budou nápomocné lineárnímu růstu pokroku celého lidstva. Najednou to nejsme my, kdo má celou situaci pod kontrolou, nedokážeme poručit větru a dešti, jak hlásal komunismus.

Všechny tyto pohyby mají nesporně společný úběžník – nutnost změnit nejen jazyk, ale především způsob myšlení, který je navyklí mít ve věcech jasno, nezúčastněně hovořit o něčem, v čem není živý. Tomáš Halík často hovoří o tom, že je třeba znovu promýšlet ekumenismus, ale i pastorační v širokém slova smyslu těch, kteří jsou mimo vlastní církve. Prostředí nejistoty je prostorem, pro odstranění hranic, které jsme měli za pevné a trvalé, ale ve skutečnosti jsou, možná jen našimi sociálními konstrukty, stavějíc zeď mezi my a oni.

Individuální kvalita a kultura průměrnosti

Poslední dva body naší úvahy se pokusíme spojit do jednoho, protože vlastně těsně vyrůstají z toho, co jsme promysleli doposud. Nutnost redefinovat koncept farností jako administrativně teritoriálního konceptu josefínské samosprávy k živým komplexním mnohohrstevnatým společenstvím, obrat k Písmu a vlastnímu studiu a ztráta pevně moderního světa jistot přirozeně implikuje dva těsně související závěry.

Tím prvním je jistá transformace spirituality kotvené v každodennosti a individuální zbožnosti, která není ale konformní, ale kriticky promýšlí život jedince v komplexním dynamicky se měnícím světě. Stojíme v situaci, kdy na jedné straně Jan Pavel II. I František aktivně vybírali světce ze všech zemí a profesí, aby každému mohli být osobně blízcí, ale současně tušíme, že příklady jejich života jsou v určitém ohledu dále než kdykoliv jindy.

V církvi proto přirozeně vzniká hlad po osobnostech, které budou schopné jasně, srozumitelně, ale současně hluboce schopné reflektovat znamení doby. Zajímavé je, že moderní technologie velice rozšířily spektrum těchto osobností, které můžeme sledovat a od nichž se můžeme inspirovat. Dnes, více než kdy jindy, jsme zvyklí číst encykliky, ale i běžná kázání papeže, nikoliv jejich populárně naučné karikatury v „katolickém tisku“. Sledujeme postní meditace Raniero Cantalamessi, jejichž obsah by byl ještě před pětadvaceti lety dostupný jen papeži a kurii.

Tato globalizace sociálních a informačních sítí je podstatná, protože zřejmě bude zásadně překreslovat mnohem více vnitro-církevních struktur, než si dovedeme vůbec představit. Končí fixace na kázání místního faráře, což opět otevírá otázku po hledání toho, v čem spočívá jakost kněze. Nebo obecněji - hledáme nový koncept jakosti každého člověka v církvi, koncept individuální, jedinečný, neprefabrikovaný. Farář je dnes unifikovaným omnibusem bez možnosti formování vlastní vyhraněné osobitosti, která je neustále potlačována tím, že musí být slušným údržbářem, kazatelem, ekonomem, úředníkem. a tento model se přenáší na všechny věřící.

Jsem přesvědčen, že kultura průměrnosti, kterou je katolická církev typická, je něco, co současná epidemie zásadně transformuje. Tak, jak svou individuální kvalitu, budou kriticky promýšlet laici i kněží, dokážeme postupně opustit model, ve kterém počítáme s jistou univerzální průměrností, bez vůně a bez zápachu, který je spojený s modelem, jehož mantrou je nevyčínat, nedělat problémy, nebít odlišný. Kultura průměrnosti je bytostnou karikaturou na pokoru. Slouží jako záminka pro vlastní stagnaci, protože přece nejsem ničím výjimečný.

Papež František tuto skutečnost verbalizoval během půlnoční mše - Ježíš vstoupil do světa jako odepsaný, jako migrant, bezdomovec, jako ten, kdo nemá nic, ani vlastní domov. a přesto se stal spasitelem. Je symbolem, že zde není nikdo průměrný, odepsaný,

dopředu vložený do šablony. Úkol člověka ve světě, často tématizován jako boží volání není hlasem z vnějšku, ale je otázkou autenticity vůči nám samotným. Pán Bůh netvoří sádrové trpaslíky, ale lidi z masa a ducha, bytosti s vášní.

Za biskupy neosamělé a ne mocné

Jmenování Jana Graubnera pražským arcibiskupem v roce 2022 s sebou přináší více otázek než odpovědí. Je zřejmé, že nejde o řešení nikterak dlouhodobé a je do značné míry překvapivé. Někteří komentátoři říkají, že si tím „kupujeme čas“, ale domnívám se, že tento způsob volby ukazuje, že musíme nově a hlouběji promýšlet službu biskupa. Rád bych na úvod zdůraznil, že má úvaha nikterak nesměřuje na Jana Graubnera jako osobu, myslím, že jde o výběr velice racionální a uvážlivý, v mém hodnotovém směřování bližší než ponechání Dominika Duky v úřadě dále. To ostatně nebylo udržitelné – nikoli pro konkrétní prohlášení pražského arcibiskupa – neboť zřetelně sám naznačoval, že už chce odejít do penze.

Jak už zmiňovalo více komentátorů první věc, kterou je třeba uvážit, je otázka intenzity hierarchického uspořádání církve. Z hlediska církevních dějin došlo v posledních asi sto letech k velice zajímavému posunu. Biskup na jedné straně ztratil část svých sociálních privilegií, především vůči věřícím (a laici vůči němu), ale druhým vatikánským koncilem získal značné pravomoci v církvi univerzální. Ještě před dvěma sty lety nebyl biskup v žádném ohledu suverénem ve své diecési a jednotlivá rozhodnutí vznikla složitým vyvažováním a vyjednáváním s velice početnými řády a kongregacemi i relativně stabilními kapitulami, se značným ekonomickým vlivem. Současně bylo podstatně běžnější, že do umístění konkrétního kněze hovořila šlechta, byť ne vždy úspěšně.

To vše mělo za následek výrazně menší roli biskupa v diecési jako určité mocenské figury. Domnívám se, že právě stávající uspořádání, které se silně opírá především o transformativní procesy spojené se socialistickým chápáním církvi. Toto uspořádání akcentovalo roli biskupa je pro život české katolické církve mimořádně nezdravé. V našich zemích nejsou biskupové voleni (být vždy finální rozhodnutí činní příslušná kongregace a papež), což opět posiluje osamělost

a nezávislost biskupského úřadu. Zatímco většina ostatních služeb a úřadů v církvi se v posledních šedesáti letech demokratizovala a otevřela, pozice biskupů v českém prostředí je silně spojená s určitou pevnou mocenskou strukturou, s tím, že do jedné ruky se koncentruje téměř veškerá moc nad místní církví, což vede k nesprávnému chápání celého úřadu.

Sociologický aspekt biskupské služby je pro její výkon zásadní, a přitom silně podceňovaný. Církev v těchto kulisách nedokázala proměnit některé procedury, které měly dobré dobové oprávnění, ale dnes už mohou sloužit jen velice omezeně. Až už je to silná role nuncia při výběru biskupů, práce s trojicí kandidátů zasílaných do Říma nebo netransparentnost volby těch, kdo jsou do procesu výběru zapojeni, stejně jako jejich povinnost o tom nehovořit. Jinými slovy, ať se biskupem stane kdokoliv, vstupuje do prostředí spojeného s velkou mocí, značným osaměním a izolací. Tato kombinace je lidsky mimořádně náročná, byť platí, že si za ni do velké míry mohou jednotliví biskupové sami.

Stávající kanonické právo i pastorální zkušenost (například z Německa) jim dává dostatečné množství nástrojů na to, aby tuto svoji moc určitým způsobem rozprostřely mezi více osob. Kněžská rada je sice nešťastným, avšak jedním z možných řešení. Mimo ni bude nutné vyžadovat další rozšiřování a o doplňování o laiky, řeholníky, řeholnice. V zásadě neexistuje žádný důvod, proč by měl biskup (oproti situaci v 18. či 19. století) rozhodovat například o ekonomických otázkách. Není pro ně kompetentní odborně, ale především stěžují jeho pastorální a lidský přístup k věřícím a farnostem. Budování rad a komisí, které budou co možná nejotevřenější, je jednoznačný krok, který je třeba učinit, pokud chceme biskupskou službu vůbec zachovat. Musí jít o orgány nikoliv poradní, ale mající jasné pravomoci.

Biskup svoji pastýřskou službu neodvozuje od toho, že „pase jemu podřízené poslušné ovce“, ale od toho, že je ochoten se plně nasadit

pro nejposlednějšího člověka své farnosti. Biskup není a nesmí být manažerem, ale je pastýřem, který riskuje, má odvalu, nebojí se vlastního zranění. Proto biskupský palác není dobrým místem k životu pro budoucího biskupa.

Výběr Jana Graubnera v této situaci jasně odkryl, že jsou zde lidé usilující o funkci, ale zcela neschopni vykonávat pastýřskou službu a na druhé straně kvalitní vyzrálé osobnosti, které v toxickém mocensky strukturovaném prostředí působit nechtějí. Těch „vhodných“ je zdá se velice málo. Domnívám se, že je přehnaně optimistické se domnívat, že jde o volbu odloženou – arcibiskup Jan bude muset udělat vše proto, aby o svatovojtěšský stolec ještě vůbec někdo lidsky zdravý stál. Model známý z východních církví, kde byl biskup po volbě svázán a dán do vězení, aby neutekl a rozvázán až po svěcení, je v podmínkách moderní společnosti samozřejmě nemyslitelný.

S určitými odkrytými anachronismy, které jen málo korespondují se současnou společností souvisí i další závažnější změny. Je evidentní (i při mé velké úctě k papeži Františkovi), že koncept opírající se o model jmenování biskupů jako sídelních do 75 let věku, neodpovídá poznatkům psychologie, managementu ani pastorální potřebě. Pokud soudíme, že pro člověka je vhodné, aby v běžném povolání odcházel do penze před 65. rokem, pak u kněze, který je pomáhající profesí tento věk musí být podobný, snad i nižší. To neznamenaá zákaz pastorage, ale významné snížení pracovních povinností. Variant může být více, ale tím nejmenším, co se nabízí, je výběr mladých biskupů. V tu chvíli nebudou tolik potřeba ani biskupové pomocní. I oni nemají být těmi, kdo jen autem přijedou do farnosti, aby požehnali hasičskou stříkačku, prapor nebo udělili biřmování. Esencí jejich služby není jen liturgie, ale stejným dílem také charita a hlásání božího slova, kterým se ale jistě nemyslí jen kostelní promluva. Pomocný biskup musí být na nádražích s uprchlíky, v domech pro seniory či nemocnicích. Tam je jeho primární místo, moc jeho služby není přítěží nýbrž nadějí.

Synodální proces, který započal papež František se nese právě v motu ústupu od klerikalismu. Protože klerikalismus, to není jen pokus o vlastní ontologické vyčlenění, ale také uzavírání se v prostoru moci, vlastní slávy, viditelnosti, pocitu dokonalosti. Lze jen doufat, že přístup, ve kterém spolu celá církev hovoří, se promítne i do situace českých biskupů. Ty nyní potřebujeme nejméně tři nové (na celou Moravu), za necelé dva roky budou biskupa potřebovat také Litoměřice.

Klerikalismus a krize formalizovaných elit

Polsko-britský sociolog Zygmunt Bauman hovoří o změně společnosti jako o transformaci z pevné do tekuté modernity. Přestože je náboženská problematika mimo jeho hlavní pozornost, poměrně zřetelně ukazuje, proč nyní prožíváme jednu z největších změn v dějinách církve. Když papež František hovoří o potřebě vystoupit vůči klerikalismu nemusí být jeho postoj něčím, co by nemělo širší ekumenický charakter. Proč je tedy klerikalismus větším problémem než před sto lety?

Zygmunt Bauman ve své knize *Tekutá modernita* popisuje společenskou změnu, která zasáhla okcidentální společnost v druhé polovině 20. století, kterou označuje jako přechod mezi dvěma způsoby modernity. Modernita jako taková vzniká s nástupem průmyslu a průmyslové společnosti a velice rychle se profiluje v modernitu pevnou. Pevnou v tom slova smyslu, že buduje jasné a pevné vazby a vztahy mezi jednotlivými aktéry. Max Weber hovoří o tom, že kapitalismus stojí na myšlenkách protestantské etiky, akcentující pracovitost, důraz na využití času, poctivost, uměřenost, poctivost.

Pokud sledujeme pevně moderní společnost, můžeme vidět, že důraz je kladen na trvalé věci – chceme vytvářet vše, co nás navěky přečká. Jde o dobu velkých továren (čím větší, tím lepší), které budou mít na svých firemních vinětech vždy o několik kouřících komínů více než ve skutečnosti, o dobu fordovského továrního přístupu, ve kterém člověk nastoupí na pracovní místo do továrny a z něj později odejde do penze. Změna je vnímaná jako něco nežádoucího.

V této atmosféře, řekněme rámované přibližně léty 1860-1955 (u nás ale podstatně déle, snad až na přelom století), se formuje také způsob uchopení formalizovaných elit. Elity jsou zde jasně ustanovené a je ctností je poslouchat, neboť jsou integrální součástí systému tvořícího společenský řád. Pevná modernita

vychází z myšlenky jasně strukturované společnosti, ve které má každý svůj řád a společenský prostor. Jde o základní jistotu, která formuje naše bytí ve světě. Pokud se budeme procházet po hřbitově na Vyšehradě, můžeme si povšimnout, že mnoho náhrobních kamenů má větší a výraznější popis profese nebožtíka nežli jeho jméno.

Bauman však upozorňuje, že tato společnost již neexistuje, zmizela, není možné po ní smysluplně tesknit. S rozvojem globalizace, propojením států a jedinců do rozsáhlých sítí ji nahradila společnost tekuté modernity. Ta je - jak se někdy píše - zvyklá, že jedinou jistotou je změna. Úspěšné korporace nejsou fixované na velké továrny, jejich hodnota je někde jinde než v pečlivě budovaných výrobcích, které jsou schopné desítky let s malými precisními inovacemi budovat. Lidé za život vystřídají nejen mnoho pracovních míst, ale i velké množství profesí, což má za následek zcela jiné porozumění světu, než s jakým mohla počítat ještě tuhá modernita.

Pro naše úvahy jsou důležité ještě dva aspekty. Tím prvním je změna vnímání elit - ty již nejsou dány formalizovaným znakem, ale musí stát na vlastním příkladu, na příběhu, který je za ním. Rady celebrit, jak zhubnout vydávané v knižní podobě nejsou náhodnou fluktuací, ale ukazují právě tento rys chápání elity. Důvěřuji danému člověku proto, že mi jeho příběh imponuje, činí ho důvěryhodným to, co je za ním, nikoliv to, že byl zvolen nebo instalován do nějaké funkce. Dochází tedy naprostě změně toho, jak jsou elity (ať již to znamená cokoli) nejen chápány, neboť každý může mít jiné, ale i konstituovány.

Druhý aspekt pak souvisí s prací. Zatímco v pevné modernitě je práce otázkou etickou, kdy pracujeme proto, že jde o naši povinnost a potřebujeme se skrze práci kultivovat nebo uživit. Práce v tekuté modernitě je prací spíše estetickou, jejímž důležitým cílem je naše uspokojení, aby nám práce dávala smysl a bavila nás.

Ještě jednou s Baumanem zdůrazněme, že nemá smysl obě modernity vzájemně porovnávat a říkat, která je lepší. Jde o deskriptivní popis společnosti, který je daný komplexní ekonomickou, sociální i technickou změnou.

Klerikalismus na cestě od pevné k tekuté modernitě

Pokud bychom chtěli nějak velice zjednodušeně rekonstruovat současnou krizi klerikalismu, mohli bychom hovořit o vnitřních a vnějších zdrojích. Těmi vnitřními je nepochybně diskuse na II. Vatikánském koncilu, který na klerikalismus jasně upozornil. Základním problémem, který popisuje, je klerikalismus jako diskurs moci. Kněz není podle závěru koncilu nadřazeným nad laikem, má specifické úkoly v církvi (tak jako laici), ale nikoliv určitou převahu moci či důstojnosti (důstojný či velebný pán v tomto kontextu nepřijatelným označením, pokud jde o apriorní soud).

Připomeňme, že proměnou prochází také biskupský úřad v kontextu transformace kanonického práva - laik není nijak povinován prokazovat svému biskupovi (či faráři) úctu. Jinými slovy - končí model, který by předpokládal, že církvev má nějaké mocenské uspořádání, které bude založené na jiné než dobrovolné poslušnosti. Koncil v tomto ohledu opouští formalizované elity. Na jednu stranu je musí zachovávat jako strukturu apoštolské posloupnosti, ale jakkoli pozici biskupů posiluje ve vztahu zodpovědnosti za místní církvev, tak současně jasně zdůrazňuje, že poslušnost nebo úcta, to, co tvoří elitu v širším slova smyslu, není ničím samozřejmým, že musí být podepřená osobní integritou dané osobnosti, jejím příběhem, schopnostmi, zbožností atp. Jde o úctu ke člověku, nikoli k úřadu.

Povšimněme si také toho, že po koncilu dochází k rychlému nárůstu počtu kardinálů - jednak proto, aby byla zastoupena téměř každá země, ale současně také proto, aby jednotliví kardinálové neměli ono pokušení moci. Moc kardinála na začátku století, kdy byl počet nižší než 70 a dnes, kdy je jich více než 220. Otázkou je, do jaké míry

si tuto skutečnost všichni uvědomují. Když papež František ruší tři stupně titulu monsignore a vylučuje jeho držitele z řad řádových kněží, pokračuje jen v této dlouhodobé vnitřní církevní proměně vytlačující klerikalismus zlatých kočárů, líbání prstenů a kardinálských vleček na okraj společnosti.

Druhým silným vnitřním faktorem je pak aktuální otázka zneužívání v církvi, která se ukázala být jednak silně závislá na diskursu moci ve vztahu útočníka a oběti, ale také silně spojená s mocenskou strukturou uvnitř církve, která toto zneužívání často vyšetřovala sama, utajeně, opět ve struktuře, která byla sice legální, ale fakticky zcela nevhodná a neadekvátní. Požadavek Jana Pavla II., že církev má být jako dům ze skla, v tomto ohledu nikdy nebyla naplněna a snaha Františka o potlačení klerikalismu je cestou, jak tomuto požadavku dostat.

Vnější vlivy jsou pak spojené s oním vstoupením do tekuté modernity, která obecně hledí na formalizované elity velice skepticky, tak jak jsme to popsali v první polovině této úvahy. Se Zygmuntem Baumanem bychom mohli říci, že stojíme na jistém rozhraní dvou různě chápaných modernit a zdá se být nezpochybnitelné, že církev je bude muset nějak reflektovat.

Důsledky

To, co Tomáš Petráček nazývá identitární křesťanství je vlastně křesťanství uvězněné v pevné modernitě – ve světě, který se nemění, kde platí formální autority tak, že se je nutné jim projevovat obřadnou úctu a slepou poslušnost bez potřeby vysvětlovat a sdělovat důvody, kde koncept tradičnosti je vlastně tím, co dává světu řád a pořádek. Jenže pokud takový model naroubujeme na současný svět získáváme nikoli autentické křesťanství přelomu 19. a 20. století, ale směšnou karikaturu čehokoliv, co by bylo možné označit za inkulturovanou víru.

Jestli je z hlediska kultury pro křesťanství něco typického, pak je to schopnost vstoupit do dialogu s kulturou, kulturu měnit, ale současně se jí přizpůsobovat. Křesťanství není anachronismem, vytržením se ze světa. Ježíšova starost o chudé je manifestací nutnosti žít „tady a teď“, nikoli ve fiktivním světě „tradičních hodnot“.

Pokud dnes slyšíme z církevních kruhů kritiku celých vědních oborů, ať již jde o gender studies nebo o happiness studies, pak jde o snahu o vedení války o to, zda je Země středem vesmíru. Jen s pocitem, že vůči astronomii si podobné výstřelky lze dovolit méně než vůči sociologii či psychologii. Avšak církev nemůže vystupovat proti vědním disciplínám jen proto, že si někdo jejich vybrané popularizované výsledky přečetl v novinách či magazínech pro dospívající. Neúcta k vědám, které vznikají na tekuté modernitě, je ukázkou nejen ztráty kritického myšlení, ale především problémem fixace na onu pevnou modernitu, která zde již ale není a být nemůže.

Biskupové to v tomto ohledu mají nesmírně náročné - jsou formalizovanými autoritami, ale současně se musí stát autoritami vzorů. Místo toho jsou na svých stolicích drženi do vysokého věku, ve kterém nejenže přestávají rozumět světu, ale ztrácejí i sílu o tento svůj příběh vlastně bojovat, často utopeni v kuriálních povinnostech a byrokracii.

V takové situaci není divu, že oněmi elitami se více stávají ti, kteří jsou schopni svůj životní příběh a práci postavit jako svoji vizitku, jako například médii tolikráte zmiňovaný Tomáš Halík. Ten je pro velkou část lidí žijících tekutou modernitu podstatně autentičtější a výraznější elitou, někým, kdo může inspirovat nebo vést k přemýšlení než úřadem spoutaní biskupové.

Povšimněme si přitom, že ony klíčové osobnosti církve, neformalizované elity, si často dávají do svých titulků nejen „kněz“,

ale i „sociolog, biolog, filosof, ...“. Tedy akcentují roli svého příběhu. Nejde o nějakou namyšlenost, ale o kontakt s člověkem v určité společenské situaci a kontextu, o sdílení žité zkušenosti, která může utvářet lidskou blízkost. a zde se dostáváme k druhému důsledku. Model, ve kterém kněz po absolvování střední školy „zakotví“ v semináři a následuje jeho kněžská dráha až do smrti je disfunkční. Najednou kněz žije zcela jiný hodnotově, lidsky i mentálně natolik úzký životní profil, že nemůže v současném světě obstát.

Jednou z reforem, které tekutá modernita jistě přinese, bude požadavek na zkušenost s dalšími profesemi, tedy sdílení jistého profesního postupu se zbytkem společnosti. To přináší jednak ztrátu jistot a nutnosti nacházet sám sebe mimo profesní identitu (opět se zde vynořuje ono identitární křesťanství), zakoušení nejistoty existence finanční (ohroženost ztrátou zaměstnání), ale i podstatně větší schopnost porozumět světu ze širšího úhlu pohledu.

Být knězem obecně není jistě snadné, ale právě kontakt se světem, vztah k tekuté modernitě, ve které společnost žije, je něčím, co bude muset formace kněží (a kandidátů na kněžství) brát podstatně více v potaz než doposud. Právě pracovní zkušenost z jiných oblastí, kombinace kněžské služby a práce, pak může mít v mnoha případech terapeutický rozměr.

Opět se totiž vracíme k významu elit - kněz musí být elitou, nikoli ve smyslu elitáře s nezvládnutým egem, ale osobností působící ve společnosti, která si svoji autoritu vypracuje skrze vlastní životní příběh a práci. Autoritu, která není trvalá, je tekutá a vyžaduje zcela jiný přístup k řešení problémů, než na jaký jsme z pevné modernity zvyklí.

Ostatně i účast na mši se v určitém ohledu proměnila - od plnění nedělní povinnosti, tedy od etické roviny, k estetické - chceme setkání, obohacení, naplnění. Nejde zde o změnu schémat nebo pastorálních postupů, ale o zásadní změnu chápání modalit bytí ve

společnosti. Jsem přesvědčený, že jedinou cestou pro církev je nikoli uzavírání se do sebe, ale vstup do tohoto prostoru tekuté modernity současné společnosti.

Neviditelně náboženští: proč opustit koncept „nábožensky chladných“ v postmoderní Evropě

Koncept pojmenovaný Thomase Luckmannem v 60. letech jako „neviditelné náboženství“ představuje zásadní pastorální a spirituální výzvu pro křesťanství v postmoderní Evropě. Snaží se ukázat, že vulgární představa sekularizace jako odvržení náboženství není sociologicky vhodným popisem současného světa. Kdo jsou a co poptávají nábožensky chladní či neviditelní?

Pokud uvažujeme o různých modelech moderního křesťanství, můžeme říci, že se nám obvykle v církevním prostředí staví před oči čtyři, nepříliš jasně definované skupiny osob. Lze hovořit o intelektuálně racionálně reflektovaném křesťanství, které v českém prostředí archetypálně zobrazuje Tomáš Halík; o zvykovém křesťanství spojené s ritualizací každodennosti a vztahu k půdě; o náboženském konzervativismu (opět modelově Dominik Duka) a o lidech tzv. nábožensky chladných. V této kapitole se pokusíme ukázat, že toto označení je nepochopením skupiny osob, které do ní počítáme, a že může zásadně negativně ovlivnit pastorální, ale i spirituální praxi.

Jsou to často lidé pokřtění, kteří do kostela v podstatě nechodí, jsou formálně členy církve, ale nejsou praktikujícími v nejširším slova smyslu. Domnívám se, že máme ve středoevropském prostoru tendenci tyto lidi určitým způsobem ostrakizovat a považovat za zvláštní odpadlíky. Přesto jde o skupinu velice obecnou (a na křtu vlastně příliš v tomto případě nezáleží), pro kterou je existence církevního prostředí mimořádně důležitá. Není zde příliš důležitá dogmatická rovina, ale spíše rovina charitativní (církve jako nezištný poskytovatel dobra), ale především liturgická. Často návštěvníci půlnoční mše zcela „nerozumí“ tomu, co se před nimi odehrává

(možná jim to dává snazší přístup k Tajemství než náboženským rutinérům), ale křesťanství chápou jako určitý prvek své vlastní identity, uchopení sebe samých, jako zdroj příslušnosti k určitému světu hodnot a transcendence.

I přes velkou kritiku vystoupení Andreje Babiše s pražským Jezulátkem, se domnívám, že nemusí jen o pověřčivou praktiku, ale o určité jednoduché přimknutí se k něčemu srozumitelnému v postmoderní společnosti. Takto uvažuje o křesťanství Michael Houellebecq – stalo se příliš náročným a příliš nesrozumitelným proto, aby bylo možné (snadné) ho praktikovat masově, ale to neznamena, že by od něj lidé zcela odstoupili – plní roli určité části identity utvářejícího prvku, který má tradiční, hluboký a dobře prověřený ráz. S Houellebecqem bychom mohli říci, že křesťanství je kontrapunkt k postmoderně. Když Bruno Latour píše o modernitě, zdůrazňuje, že se sice pohybuje mezi dvěma póly, ale to neznamena, že by v konkrétně prožívaných situacích by nebyl člověk přitahován k oběma. V tomto do značné míry iracionálním paradoxu se odehrává něčím nejméně viditelné, ale možná nemasovější, uchopení křesťanství.

Těmto lidem jsou lhostejné spory o drobnou liturgickou formuli nebo o srozumitelnost křesťanství jako takového. Křesťanství je srozumitelné charitou a přitažlivé právě svoji „iracionální“ liturgickou strukturou. Současně je zřejmé, že jde o formu křesťanství, která nevyvěrá „jen tak“, ale většinou je odpovědí na určitou krizi, bolest nebo složitou životní či vztahovou situaci. Označovat takovou formu křesťanství za pověřčivost by bylo možná z hlediska studia vnějšího fenoménu („zapálená svíce a mince v pokladničce implikuje požadavek na zázrak“) přiměřená, ale zcela míjející vnitřní prožitek daného člověka. Domnívám se, že křesťanství bude do značné míry v nejbližších letech právě náboženství v tomto prostoru. Bude přitom muset odolat lákavá nabídce po rychlé a jednoduché inkorporaci těchto lidí do farností a společenství, tedy určité míry proselytismu, protože ani ten není

vhodnou odpovědí na specifickou, často nijak neuchopenou, ale jako nutně pociťovanou spiritualitu.

Tito lidé často ve svém životě mají zkušenost toho, co Thomas Luckmann označuje jako neviditelné náboženství. Luckmann tvrdí, že společnost bez náboženské dimenze nemůže existovat, respektive, že o takové společnosti nemáme žádnou evidenci. Sekulárnost se projevuje tím, že jednotlivé rituály a aspekty náboženství převádí do jiných forem. Například návštěva posilovny může být jistě způsobem zdravého cvičení, ale podstatně častěji má sekulárně - náboženskou dimenzi. Trenér je zasvěceným profesionálem, který rozhoduje o tom, jak se bude správně cvičit a v jakém pořadí, kolem posilovny přirozeně vzniká okruh lidí sdílející společné hodnoty (vypracované tělo) a jazyk. Návštěva posilovny je vždy sociální záležitostí do velké míry spojené s pocitem povinnosti (což ale neznamená, že nepříjemné). Ještě výraznější jsou pak například svatební nebo pohřební obřady realizovány státními úředníky. Je třeba s Luckmannem zdůraznit, že nejde o nic špatného, ale o zcela přirozenou reakci člověka na sekularizaci.

Nábožensky chladní jsou kritizováni od všech tří výše uvedených skupin - pro racionalisty jsou málo hledajícími a spirituálně negramotnými, což oni samozřejmě vědí; pro zvykové věřící jsou často esencí špatných životních návyků a hříšného života, čehož jsou si ale často vědomi také. Pro tradicionalisty pak nesou étos knihy Zjevení (3,15-16): „Vím o tvých skutcích; nejsi studený ani horký. Kéž bys byl studený anebo horký! Ale že jsi vlažný, a nejsi horký ani studený, nesnesu tě v ústech.“ Nábožensky chladní v sobě etymologicky implikují, že se sami rozhodli, že si nebudou s náboženstvím komplikovat život a jen čas od času přistoupí k Bohu jako automatu. Pro všechny tři skupiny jsou v určitém slova smyslu černými pasažéry, se kterými se nedá souhlasit a jejichž životní praxi je třeba odsoudit nebo se proti ní vlastním životním stylem explicitně vyhranit.

Právě v kontextu neviditelného náboženství (invisible religion) je třeba přemýšlet nad tím, jaké potřeby a jakou spiritualitu mají příslušníci právě této náboženstvím prostoupené skupiny. Výše zmíněné předsudky implikují záměrnou náboženskou diferenci, která ale není reálná. Tito lidé jsou - z hlediska sociologie náboženství - náboženští, jejich hledání je spojené s potřebou určitého smíření, pomoci a lásky a současně očekáváním transcendentního tajemna, které jim umožní překročit je samotné. Příklad s posilovnou, uváděný výše, je signifikantní - tito lidé jsou zvyklí na určitou náboženskou praxi, ale značně odlišnou od té církevní a většinou ani netuší, že se v určitém náboženském prostoru vůbec pohybují.

Otázky, které si přirozeně klademe v prostředí racionálního křesťanství jako zcela přirozené, schopnost číst a interpretovat starověké texty a dovolávat se neelementární znalosti dějin církevního umění, jsou něčím, co nemusí být nutně snadno přístupné všem. Nijak to ale neimplikuje jejich celkovou intelektuální či mravní úroveň, ale spíše ukazuje na prostor, který je možné nabídnout. Prostor vztahu k Tajemství, spiritualitu vztahující se k tělesnosti a liturgii, schopnost meditace, hudbu, obrazy. Taková spiritualita je pak něčím, co dokáže poskytnout již adekvátní spirituální oporu a otevřít svobodný prostor k uvážení míry racionality či emocionality další volby, hloubky potřebného náboženského ponoru.

Hovořit o „nábožensky chladných lidech“ je ukázkou nepochopení společnosti, ve které se nacházíme, její složitosti a komplexity. Možná mnohem více můžeme říci, že problémem nejsou „oni“, ale snad chybějící adekvátní spiritualita dostupná v přiměřeném komunikačním prostředí. Například jezuitský examen může být současně hlubokou spirituálně-morální meditací, jako vstupem do duchovního života „náhodného“ návštěvníka kostela. Ona náhodnost není správným pojmem - vždy je za ní, byť třeba v podvědomí - určitý důvod či motiv. Možná není důležité ho

psychoanalyticky hledat a řešit „problém“, jako spíše vytvořit prostor pro náboženský prožitek. Právě tato forma křesťanství bude pravděpodobně v Evropě v nejbližších desetiletích dominantní.

Spirituální gramotnost jako koncept každodenního křesťanství v moderní době

Křesťanství může být v moderní společnosti chápáno a pojímáno různě. Jednou z možností, jak o něm přemýšlet je – prozatím ne příliš rozšířený – koncept spirituální gramotnosti, jako určité východisko k všednímu životu ve složitě se měnícím světě.

Vymezit samotný pojem spirituální dovednosti je mimořádně složité. V článku odkážeme na některé autory, kteří se k tématu vztahují a současně nabídneme vlastní teologické pojetí tohoto konceptu, který považujeme – v kontextu českého prostředí – za ústřední pojem homiletický, pastorální i religionistický.

[Åse Holmberg](#), [Per Jensen](#), [Arlene Vetere](#) ve svém společném článku pojednávají o psychoterapeutech, kteří se ve své praxi systematicky vyhýbají spirituálním tématům. Snaží se najít různé aspekty či důvody toho, proč mají lidé konkrétní problém, avšak zdá se, že se vyhýbají tématu spirituality, přestože je zřejmé, že právě ona je na jedné straně zdrojem řady problémů a nejistot, ale také důležitým prvkem konstituujícím jedince a jeho životní jistoty. Tito výzkumníci doporučují, aby terapeuti začali brát spiritualitu vážně a získali spirituální gramotnost, tedy schopnost analyzovat roli spirituality v životě klienta a určitým způsobem o ní hovořit, pracovat s ní.

Na druhé straně [Ivo Jirásek](#) pracuje s konceptem spirituální gramotnosti jako s určitým pedagogickým pojmem, jehož cílem je rozvoj jedince také ve spirituální dimenzi, protože spiritualita v určité – ať již náboženské, nebo nenáboženské formě, k lidskému životu určitým způsobem patří. Jako jednu z možných metod jejího rozvoje vnímá například koncept filosofie pro děti. Jde mu tedy o snahu upozornit na určitou edukační jednostrannost, související s důrazem na rozum nebo emoce, ale ignorující právě spiritualitu, kterou potřebují všichni.

Zdeněk Vojtíšek upozornil (na nedávném kolokviu pořádaném Českou křesťanskou akademií k analýze výsledků sčítání lidu), že data ukazují, že Česko není ateistickou zemí, jak se běžně uvádí, ale že asi polovina lidí věří v moc věštby, amuletů, léčitelů a podobným fenoménům. Data z českého sčítání současně ukazují, že lidé neopouští křesťanství jako náboženství, ale církev jako instituci. Důvodů, proč, jistě existuje více.

[Geoff Taggart](#) upozorňuje, že spirituální gramotnost je určitým přirozeným komplementem k postmoderně. Současná komplexní společnost vede k tomu, že se část společnosti adaptuje na postmoderní prostředí, ve kterém k různým problémům můžeme přistupovat perspektivou odlišných přístupů, které se vzájemně doplňují. Existují ale lidé, pro které je takové kotvení nefunkční, nechtějí nebo nedokáží se s ním vypořádat, a proto jsou náchylní ke konspiracím, manipulaci nebo radikalizaci. Taggart tvrdí, že cílem konceptu spirituální gramotnosti je zvládnutí vlastní spirituality, (aniž by člověka radikalizovala) tak, aby umožnila člověku život v současném světě. V tomto ohledu se připojuje k mnoha dalším autorům, kteří se soustředí na fenomén přítomnosti spirituality v každodenním životě, její rozvoj a prožívání.

My budeme zjednodušeně chápat spirituální gramotnost jako schopnost praktikovat spiritualitu adekvátním reflektovaným způsobem ve vlastním každodenním životě. Schopnost praktikovat se snaží odkázat k tomu, že nejde o teoretický koncept, o mluvení o něčem, ale že tato forma gramotnosti inherentně přepokládá určitou vědomou spiritualitu. Souhlasíme se výše uvedenými autory, že spirituální rozměr má každý člověk. I bytí ateistou předpokládá nejen formální deklaraci, ale hledání způsobu rozumění světu a sobě samému. Základním předpokladem je proto aktivní postoj člověka, který svoji spiritualitu neignoruje, nevytěsňuje mimo oblast zájmu (protože vyvolává nepříjemné nebo náročné otázky), ale aktivně s ní pracuje.

Lze souhlasit s tím, že toto adekvátní zakoušení a reflexe spirituality, je předpokladem pro zdravý psychický stav člověka a jeho schopnost odolávat krizím, jakkoli ho sama samozřejmě negarantuje. Jde v ní tedy o otázku přijetí sebe sama, člověka v určité plnosti, nikoli jen parciální roli či dílčím aspektu, který se právě jeví jako pohodlný. Základní otázku po spirituální gramotnosti klade v mnoha svých románech Haruki Murakami, když své hrdiny neváhá přijít o práci a manželku. Co z nich zůstává? Jakým způsobem se mohou v takové životní situaci upnout k vlastní identitě? Je zřejmé, že tyto otázky nemusí mít náboženský charakter a že jejich vytěšňování z prostoru vlastního bytí, je projevem heideggerovského obstarávání se, obcházení otázky po vlastním bytí tak, aby byla, pokud možno bezpečně vyloučena ze zorného pole. Spiritualita není nikdy hotovou věcí, atributem, o němž můžeme říci, že ho máme či nemáme. Představuje specifický postoj k bytí jako autenticitě, která se dynamicky uskutečňuje ve vztazích ve světě.

Pojem reflektovaný je také důležitý - spiritualita bez racionality, představuje riziko fanatismu či radikality. Kritická reflexe vlastní víry je předpokladem nejen možnosti věřit smysluplně v současném světě (inkulturace víry), ale také o ní mluvit. Pokud platí, že „hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa“, jak říká Ludwig Wittgenstein, pak reflektivita je nezbytným předpokladem konstrukce světa, v němž věříme. Současně do ní ale spadá jedna ze zásadních rovin spirituality - schopnost žít s tajemstvím. Neboť - opět podle Wittgensteina - „o čem není možno mluvit, o tom se musí mlčet“. V tomto pnutí se spirituální gramotnost uskutečňuje.

Za zásadní v naší definici považujeme slovo vlastní - spirituální gramotnost není agresivním proselytismem nebo náboženskou fundamentální záležitostí orientovanou na vztah my a oni, na fedrování víry druhému, ale skutečně individuální (byť třeba intersubjektivní a komunitně prožívanou) záležitostí. Ostatně jádrem křesťanské spirituality je osobní zkušenost vztahu s Bohem. Reflexe této zkušenosti (a život z ní) představuje zásadní pramen

duchovního života, mírný a vytrvalý jako vánek v němž byl Hospodin v elišovském cyklu.

Obrat ke každodennosti můžeme přibližně od poloviny minulého století vidět v řadě oblastí - asi nejviditelněji v historiografii (Marc Bloch, Jacques Le Goff) či sociologii. Zásadní je tento obrat také v teologii, která se - zajímavé je, že také prostřednictvím papežských promluv - postupně obrací od diskursu křesťanství jako heroické ctnosti světců k otázce po prožívání každodenního života. Křesťanství se vždy a v každé době přizpůsobovalo životnímu stylu a podmínkám konkrétní kultury a tento rozměr můžeme vidět i ve spirituální gramotnosti. Můžeme ji chápat jako určitou teologickou manifestaci kvalitně zvládané (srov. Taggart) všednosti v moderní či postmoderní době.

Jakkoli lze spirituální gramotnost chápat širěji než křesťanskou, nebo dokonce explicitně náboženskou spiritualitu, domníváme se, že i její reflexe v křesťanském pojetí by mohla být velice cenná. Vzhledem ke stávající české situaci na školách, kdy v rovině formálního vzdělávání spiritualita v podstatě neexistuje, můžeme konstatovat, že spirituální negramotnost představuje jeden ze signifikantních rysů současné společnosti. Věříme, že právě ona by mohla představovat i určitý klíč duchovní péče o ty, kteří se k žádné konfesi nehlásí, ale - jak uvádí Jirásek - spiritualita k lidskému bytí, patří a její nereflektování (Holmberg, Jensen a Vetere) vede k redukci člověka, k nemožnosti mu adekvátním způsobem pomoci se vypořádat se svým vlastním životem.

O roli křesťanského konzervativismu v moderní společnosti

V polovině roku 2023 se (nejen) v českém prostředí objevila řada esejů a studií, které spojují křesťanský konzervativismus s nacionalismem a snahou na základě - až extremistických - „konzervativních“ pozic - petrifikovat těžko udržitelný obraz světa. Domnívám se, že takové pojetí je sice v konkrétních reáliích adekvátní, ale současně příliš ploché. Rád bych ukázal některé aspekty křesťanského konzervativismu, které nesporně stojí za hlubší promyšlení.

Předně je třeba zdůraznit, co konzervativismus vlastně znamená. Konzervativismus není a neměl by být sentimentální idealizací určité historické epochy (např. nikdy neexistující tzv. tradiční rodiny), ani zdůrazňováním toho, že staré a funkční je třeba zachovávat. První je neudržitelné a neplodné, druhé triviálně jasné, jak upozorňuje Tomáš Petráček. Latinské slovo "conservare" znamená uchovávat, může a má tedy odkazovat k jisté procesualitě. Jak zdůrazňuje Roger Scruton, konzervativismus není petrifikací pozic, ale akcentací kriticky promyšleného vývoje. Uchovávat znamená nikoli akcentovat staré, ale hledat cesty k přenášení (a transformaci) životaschopných forem a konstruktů do nových kontextů, jejich postupné vylepšování a adaptaci.

Pokud bychom chtěli ilustrovat rozdíl v tomto způsobu myšlení, můžeme říci, že je velký rozdíl mezi tím, když budeme tvrdit, že tzv. tridentská liturgie je jedinou platnou normou, která se nemá měnit (stavově-petrifikační koncept), a tím, když budeme přemýšlet nad tím, zda pro konkrétní skupiny věřících či hledajících nemůže být cestou k hlubšímu setkání se s Bohem, k zakoušení tajemství a překonávání sebe sama, určitou formou mystiky (evolučně konzervativní pojetí). Takový kritický způsob přemýšlení je v moderní společnosti zcela nezbytný.

Romány Michela Houellebecqa "Zničit" či "Elementární částice" poměrně jasně ukazují krizi moderního myšlení. Slovy Bruna Latura - nikdy jsme nebyli skutečně moderní. Jednostranná racionalita, tlak na kariéru, binární myšlenkové figury nebo představa, že zastánce opačného názoru je apriori zlovolný nebo myšlenkově omezený člověk, to vše se ukazuje jako součást cesty k tekuté modernitě. K modernitě tak tekuté, že vede k absolutní ztrátě jistot a vlastní identity, modernitě, kterou pečlivě popisuje Zygmunt Bauman, ve které se mnoha lidem žije těžko, v níž zakoušejí jednu krizi za druhou a žijí ve světě své existenční porážky. Porážky tak komplexní a existenciální, že si nedokážou klást otázku po svém bytí.

Martin Heidegger ve 20. letech minulého století měl dojem, že jsme na otázku po bytí rezignovali vlastně omylem, že je třeba ji obnovit, vynést na světlo. Dnes můžeme říci, že tato rezignace představuje pro mnoho lidí jediný způsob, jak přežít ve světě, jemuž nerozumí, ke kterému se dokáží upínat jen díky konspiračním teoriím nebo primitivním způsobům obstarávání vlastního bytí, případně přimknutím se k určité (pro ně pocitově bezpečné) bezpečné skupině (národ, fotbalový klub, konspirátoři).

Právě do tohoto pole tekuté modernity a radikální ztráty jistot představuje - podle mého soudu - zásadní prostor pro kritické promýšlení křesťanského konzervatismu. Houellebecq popisuje lidi, kteří jsou ztraceni a nešťastní. Uvědomují si, že jejich život v současné podobě pro ně nemá smysl, je jen souborem rychlých náhražek štěstí, což jim již nestačí. Konzervatismus může být kontrapunktem (post)moderně jen tehdy, když dokáže být kritický a tvůrčí.

Jestliže papež František hovoří o kreativitě, často má na mysli právě toto - je nezbytné hledat způsoby, jak přinášet víru a spiritualitu do situací, které jsou mezní, okrajové. Tam, kde lidé v globalizované dynamické společnosti zakoušejí ztráty jistot a životního prostoru,

kde existuje existenciální tíseň, musí vstupovat církve jako polní nemocnice. Konzervativismus v pojetí sentimentu nemůže být odpovědí na krizi, protože řeší otázky, které si nikdo neklade, nebo se stává autoritativní pevnou netvůrčí strukturou. Spojení nacionalismu a konzervativismu je u křesťanství přítomné tam, kde je vyloučena kreativita. Kreativita je dynamickou spirituální veličinou, která ukazuje, že víru nelze zaměnit s poučkami či morálkou. Víra je otázkou vztahu, který – pokud skutečně existuje – se musí neustále vyvíjet.

Třetí možnou rovinou, ve které může konzervativismus představovat zásadní stimul, je péče o pluralitu. Jedním z diferencních znaků mezi sektou a církví je to, že církve vnímá jako potřebné pracovat s pluralitou názorů, postojů, dogmatického chápání i spirituálního prožívání. Být konzervativní znamená vědomě o tuto pluralitu pečovat, tedy vytvářet pro ni prostor. Současně část jejího prostoru má kreativně-kritický konzervativismus sám zaujímat. Konzervativismus nespočívá ve vytlačení jiných proudů a spiritualit nebo vymezování se vůči nim. V tomto ohledu jde o přístup, který nemá být nepolemický, ale současně musí pečlivě vytvářet prostředí, v němž může být silně diferencované klima diskuse.

Posledním čtvrtým bodem, který bych rád zdůraznil jako možný stimul či moderní konzervativismus, který můžeme chápat především jako přímý důsledek předchozích tří, je určitá (diferencovaná) restaurace barokní zbožnosti. Zde je třeba být opatrný s měřítkem (příjezd biskupa ve zlatém kočáře, může znamenat, že dotyčný není citlivý a nezná míru), ale mnoho současných lidí hledá prvky, které jsou typické pro barokní zbožnost – svaté schody, uctívání obrazů, poutě i určité formy „nedestruktivně sebepoškozujícího se“ asketismu, jsou něčím, co je mnoha lidmi žádané. Často bez hlubší kritické reflexe, ale s pocitem základního spirituálního zážitku, se kterým je možné pracovat dále. Konzervativní křesťanství dokáže s těmito formami pracovat diskrétně – předložit je jako nabídku, která umožní jít hlouběji.

Pobožnost na svatých schodech bude málokdy nesena charismaticky nebo modernisticky, ale autentické konzervativní křesťanství může pomoci autenticky mysticky prožít (a na řadě míst se to děje).

Cílem této úvahy bylo upozornit na skutečnost, že vyrovnání se s konzervativismem by nemělo být nesené jen odmítnutím ho, protože konkrétní protagonisté tohoto přístupu jsou sentimentální nacionalisté s autoritářskými sklony. Domníváme se totiž, že konzervativní nejsou ve skutečnosti, že ke konzervativismu není možné je snadno přičíst. Jde o proud, který má svá bolestivá a citlivá místa, náchylnosti, ale to nutně neznamená, že by měl být spirituálně neplodný.

Konzervativismus, jako dynamické uchovávání, jako kreativní hledání zpřístupnění víry, spirituality, vztahovosti, může být pro mnoho lidí (snad i překvapivě) nízkoprahovou nástupní stanicí, místem, kde se mohou cítit jistě v tváři tvář měnícímu se tekutému světu. Jsem přesvědčený, že takové pojetí nemusí být po určitém čase a zkušenosti místem neautonomního převzetí sady heteronomních pravidel (konzervativismus jako autoritářství), ale může být prostorem pro hledání jedinečnosti, autenticity, růstu, mystické zkušenosti (konzervativismus jako kreativita).

Heideggriánské impulsy ke křesťanským Velikonocům

Německý filosof Martin Heidegger patří nepochybně mezi nejvýraznější myslitele 20. století. Současně jde o osobnost, která si s sebou nese stopu problematické nacistické minulosti. Jde o autora, který v kostelních kázáních nezaznívá, a přesto – anebo snad právě proto – se domnívám, že může být zajímavé se zkusit zaměřit na některé jeho myšlenky, které lze vztáhnout k současnému, zcela mimořádnému, duchu Velikonoc.

Asi nejkrásnějším textem, který Martin Heidegger napsal, je *Básnický bydlí člověk*. V tomto textu před nás staví dva významné podněty k autentickému životu. Pobyť člověka, to kým se stává v prostředí světa, není něčím banálním. Člověk nemá jen existenci jako kůň nebo skála, ale má Pobyť. Pobyť jako něco, co záměrně uskutečňuje, co je realizováno skrze plán svého vlastního uchopení se, růstu, stávání se. Člověk není hotový, je životem potud, pokud je v pohybu.

Jenže, jak si takový růst nastavit? Jak se rozhodnout, co se svým Pobytem učinit? Německý filosof říká, že se musíme neustále poměřovat. Ale s čím poměřovat nezměřitelný nekvantifikovatelný Pobyť, své vlastní já? Heidegger odpovídá, že jediným adekvátním poměřováním je to, které má transcendentální charakter. Musíme se poměřovat k transcendenci. Jenže aby něco takového bylo možné, nemůže jít o poměřování jednou za čas, ale o bytostní nastavení našeho já. Celé naše žití musí být s tímto poměřováním spojené.

Současná situace nám přitom ukazuje poměrně dobré měřítko toho, co je a co není transcendentální. Papež František ve svém mimořádném covidovém *Orbi et Orbi* jasně řekl, že současná situace je především zrcadlem. Zrcadlem nám samotným. Zvykli jsme si vše naplánovat, určit, nastavit. Stali jsme se natolik pány

svého osudu, že jsme zapomněli na to, že bytí ve světě je omezené, že jsme sami smrtelní a spojení s limity našeho bytí. Naše plány, představy a sny jsou projevem toho, co Heidegger označuje jako obstarávání věcí. Jsme natolik zaměstnáni obstaráváním, že jsme zapomněli na svůj vlastní Pobyt.

Představa domácích bohoslužeb a online streamů z prázdných kostelů je pozoruhodná v tom, že se snaží petrifikovat toto obstarávání, naše plány a představy, se kterými nemusíme dělat nic jiného, než že místo do kostela usedneme k obrazovce počítače, pokud náležíme k laickému stavu, anebo zapneme vysílání a budeme mít mši kratší o přijímání, pokud jsme klerikály. Hlavně nic neměnit. Toto heslo je ale pravým opakem otevřenosti k transcendenci. Je ukázkou toho, že pány vším jsme my sami, že si nechceme nechat do ničeho mluvit ani světem ani bohem. Bohem s malým b, neboť v takovém případě nemá žádný osobní a jedinečný charakter. Je jen konstruktem, který nám umožňuje nic neměnit, jistou berličkou, která zdůvodňuje, proč vše musí zůstat při starém, který snadno umožní rozlišit přátele a nepřátele.

Toto bytostné poměřování je tedy výrazem touhy po autenticitě. Po odložení vnějškovosti a obstarávání. Řada psychologů dnes řekne, že část jejich klientů se cítí nyní lépe než před omezeními. Opustili rychlý běh světa, mají čas, jsou odpočinutí. Mohou se ptát. Současně jde o situaci, ve které, jak píše Tomáš Halík, padá zeď mezi věřícími a nevěřícími. Všichni jsme prošli postem, byli ponořeni do ztišení a klidu. a také si musíme všichni klást otázky. Otázky, které stále více odkládají naše obstarávání a dostávají se k hlubinám našeho bytí.

Kristus na kříži křičí „Bože můj, proč jsi mne opustil.“ Klade před nás otázku po utrpení, po smyslu toho celého. Otevírá otázku po theodicea, po analýze smyslu bolesti, utrpení, smrti. Proč to všechno? Martin Heidegger zde nabízí dva důležité body.

Předně je to mezní situace úzkosti a smrti, ve které najednou dokážeme ono obstarávání věci odložit. Najednou přestáváme mít strach z něčeho, ale o něco. a právě tento strach o něco, toto ostré odlišení podstatného a nepodstatného, je něčím, bez čeho autentické bytí není možné. Toto uzření a zakoušení vlastní autenticity, doteku toho, kým skutečně jsme, jistě není vyložením smyslu utrpení. Jak ale upozorňuje Heidegger i Arendtová, právě vědomí vlastního konce, toho, že náš život je časový, činní z člověka to cenné. Řečtí bohové jsou jen karikaturou lidství, protože nemají konečný čas. Nic z toho, co dělají, nemá smysl, jsou odsouzeni k věčné nudě. Nerealizují nic, co dělá člověka člověkem. Tento paradox konce jako smyslu, si jistě zaslouží hlubší a delší promýšlení. Úzkost, smrt, strach, to vše nejen že k životu patří, ale především nám umožňuje být lidmi.

Druhý podnět souvisí s tím, jak jsme si navykli užívat pojmu pravda. Pravda je něčím definitivním, je jasnou a konečnou otázkou na odpověď. Latinské veritas ale jen málo odpovídá tomu, co sami zakoušíme. Když se ptáme po smyslu utrpení, chceme slyšet jasnou a srozumitelnou odpověď. Toužíme po oné veritas. Jenže takový pohled je pohledem náboženského fanatismu nebo sekulárního nacionalismu. Chtít jednoduché odpovědi na složité otázky je vždy nebezpečné. a všimněme si, že celá evangelia jsou interpretací, postupným odkrýváním a meditací Ježíšova života. Nikoli návodem na života. Ten může dát sekta, nikoliv vztah.

Co se tedy nabízí? Heidegger říká, že musíme nahradit latinské veritas řeckým αλήθεια. Slovo αλήθεια bychom do češtiny mohli přeložit jako neskrytost. Klást si náročné otázky má smysl, nikoli proto, že na ně můžeme dostat definitivní odpověď, ale proto, že se nám pomáhají přibližovat se k αλήθεια. Toto postupné zjevování se pravdy, odkrývání jejich perspektiv a odstínů nás vede k nutnosti interpretace. Když má papež František dát návod na prožití Velikonoc mimo kostely, říká jasně - vezměte evangelium a hleďte na kříž. Žádné online přenosy bohoslužeb nemohou nahradit

vztahovost, blízkost, proces ptaní se. Heideggerovými slovy technika umožnila překonat vzdálenosti, vše je nyní na dosah ruky, ale nezajistila blízkost. Právě blízkost musí být programem Velikonoc. Blízkost je možná jen skrze vztah. Skrze hledění na tvář druhého, jak by zdůraznil Emmanuel Levinas.

Martin Heidegger je náročný. Nutí nás vzdát se pohodlí vlastního konzumu a ponořit se do bytostného poměřování. Do tvorby propozičního vztahu mezi člověkem a Bohem. Nutí odložit laciný konzervativismus forem a přijmout bytí jako proces stávání se. Jen tehdy můžeme skutečně otevřít otázku, kým skutečně jsme, kdo se skrývá v našem autentickém já. Pak možná dokážeme vyrazit směrem k otevřenému hledání neskrytosti, které není definitivní, které nás nutí k neustálému chvění, zpochybňování a pohybu. Pohybu, jehož jedinou jistotou má být ontotvorná láska.

K problému přirozenosti jako konstruktu objektivistického paradigmatu

Otevřená diskuse o tom, zda je nebo není přirozenost neměnná a co z ní je nebo není možné vyvozovat je zcela zásadní. Ukazuje totiž na to, že často pracujeme s předpoklady, které nejsou zcela samozřejmé a jejichž pojmenování nebo zpochybnění může mít dalekosáhlé důsledky. Tím, o kterém bych rád mluvil je pozice, kterou Stanislav Sousedík, totiž objektivistické paradigma, a jeho konkurenční pojetí Georgem Lakoffem označované jako zkušenostní realismus neboli experientialismus.

Na úvod této kapitoly bychom rádi poznamenali, že samotný konstrukt přirozenosti je na jedné straně jednou z nejdůležitějších myšlenek řeckého myšlení, které se stalo podstatnou součástí křesťanské teologie, ale současně také problém silně problematický. Stojí na něm myšlenky lidských práv, volebního práva, osobní svatosti. Užíváme jako jednoduchý nástroj na vysvětlení mnoha teologických problémů - „co nebylo přijato Slovem, nemůže být spaseno“. Tato teologická formulace, se kterou často pracuje například Ctirad Václav Pospíšil ve své christologii, umožňuje pomocí souladu substancí jednoduše diferencovat, co nebo kdo bude spasen a proč. Celé vyznání víry je pak manifestací řeckého myšlení a křesťanské víry, která se snaží být tímto myšlením „zhuštěna“ a reflektována. Jenže Bůh jistě není substancí a nemyslí o eucharistii z pohledu hylémorfismu. To jsou jen naše pomocné konstrukty, silně zakořeněné v určité kulturní a historické zkušenosti.

Problémem konceptu přirozenosti je, že z něj lze dokázat cokoli. Například Immanuel Kant, kterému těžko lze podsouvat neochotu k pečlivé argumentaci z přirozenosti dokazuje, že ženy se nemohou samy rozhodovat a vzdělávat. Přirozenost je koncept, který nikdy nebyl dokonale rozvinut, vždy byl více metafyzickou konstrukcí

k „bohu mezer“ než skutečně promyšleným konstruktem. Nikdo totiž neví, co přirozenost je, respektive, na základě čeho takové konkrétní pojetí obhájit.

George Lakoff přišel ve své slavné knize věnující se kognitivní lingvistice Ženy, oheň a nebezpečné věci, se zajímavým paradigmatickým dělením. Tvrdí, že existuje něco, co by bylo možné označit jako objektivistické paradigma. To předpokládá, že existuje nějaký apriorní pojmový prostor a všechny věci, které jsou ve světě, je možné do tohoto prostoru umísťovat. Každá věc (a jí příslušný pojem) patří nebo nepatří do dané kategorie a toto dělení je trvalé a neměnné. Například pštros je pták, stejně jako volavka nebo kos. Jeho řazení kamkoliv jinam by byla chyba.

Tento koncept pracuje s něčím, co bychom mohli označit jako subjekt objektovou interakci. Objekty jsou ve světě jako poměrně izolované entity, které se mohou při interakcích měnit jen nepatrně, na povrchu, ve svých vlastnostech. Ale uvnitř, ve své substanci, esenci, přirozenosti (záměrně zde mezi těmito pojmy nediferencují) jsou neměnné.

Toto objektivistické pojetí počítá s tím, že zde existuje pravda, jako výsledek logického kalkulu – tato věc je správná a jiná špatná. Pravda není něčím, co by bylo dáno situací, vztahem, dialogem. Je produktem jistého přirozeného řádu, který je, skrze objektivistické pojetí světa, vtisknut do našeho života a bytí. Jenže takové pojetí může mít (byť samozřejmě nemusí) velice blízko k tomu, co Tomáš Petráček označuje za indentitární křesťanství. Jde o formu kolektivní identity, která má odpovědi dříve než otázky, která ví, kdo jsme my a kdo jsou oni, která umí jasně odlišit pravdu a omyl s definitivní platností.

Objektivistické paradigma bylo jediným, které se v podstatě v Evropském myšlení vyskytovalo až do minulého století. Musíme říci, že naše obvyklé náboženské konstrukce, bez ohledu na to,

jakého jsme křesťanského vyznání s velkou pravděpodobností pracují s objektivistickým přístupem a jazykem. Naše argumentace je ve svých nejhlubších kořenech spojená s představou, že jsou zde substance, případy a dvojí druhy změn. Jde tedy o Aristotela transformovaného myšlením scholastiky.

Domníváme se, že právě objektivistické paradigma je tím, ve kterém je kotvený jazyk a způsob argumentace Stanislava Sousedíka. V takovém pojetí je jistě změna přirozenosti člověka nemožná, přestal by být člověkem, nemohl by být vykoupným. Změny, které jsou možné, aby člověk zůstal člověkem, jsou jen akcidentální, povrchové, nemohou měnit to podstatné, tedy přirozenost.

Druhé paradigma, o kterém hovoří George Lakoff, je experientialismus. Ten předpokládá, že myšlení není atomické, ale je celistvé (gestalt), není primárně pojmové, ale obrazové, že myšlení je závislé na těle a že myšlení je strukturováno ekologicky. Toto paradigma se opírá o výsledky kognitivních věd druhé generace a snaží se zdůraznit, že kategorie věci konstruujeme na základě zkušenosti s druhými a prostředím, ve kterém se nacházíme. Současně upozorňuje, že představa atomických pojmů a premis, ze kterých je možné konstruovat pravdu není adekvátní.

Skupiny pojmů zde nejsou ostré - pokud se vrátíme k našemu ornitologickému příkladu, pak můžeme říci, že sýkorka nebo kos jsou (u nás) nejlepšími zástupci kategorie pták, pštros je jistým okrajovým prvkem. Jenže pro člověka žijícího v Austrálii to může být právě naopak. To, jak strukturujeme pojmy, co jak utváříme svůj jazyk, je bytostně závislé na prostředí, ve kterém se nacházíme.

Toto paradigma ale rozhodně není subjektivismem, nehlásá, že každý má svoji pravdu. Pravda je něčím, co se odhaluje postupně, k čemu není možné dojít jinak než zkušeností. Pravda není předmítnuta, ale je žita jako zkušenost člověka s určitou situací. Právě zkušenost člověka je zde tím, co umožňuje o pravdě hovořit.

Toto pojetí má velké pastorální výhody a současně ukazuje křesťanství jako cestu hlubokého promýšlení vlastní existence. Nikoli mimo společenství, ale současně vždy tak, že s vlastní angažovaností musí počítat. Není a nebude zde nikdo, kdo má odpovědi dříve než otázky, kdo dopředu vykolíkuje cestu, po které je možné se bez ohledu na cokoli vydat.

Když proto hovoříme o přirozenost v kontextu experientialismu, nemůžeme mít na mysli přirozenost jako neměnnost, ale sociálně konstruovaný koncept toho, co za přirozené v daném prostředí a čase považujeme. Ostatně jakákoli výpověď o přirozenosti bude těmito determinanty zatížena. V takovém případě je také více než zřejmé, že vztahování se k „tradiční“ rodině nebo „tradičním“ hodnotám, není možné. Změnou situace a zkušenosti, jde o pojmy, které musely změnit svůj obsah. Pokud jim ale někdo dává náplň sto let starou, pak se těžko může divit, že člověk ukotvený v tomto paradigmatu mu nebude rozumět a těžko ho může chápat.

Experientialismus má v kontextu křesťanského prostředí také nesporné možné problémy nebo slabá místa. Tím prvním a nejmarkantnějším je rozpad pojmu podstata. Credo, ale i eucharistické úvahy, jsou přitom právě kolem tohoto pojmu soustředěny. Důsledné přijetí experientialismu by tedy vyžadovala základy křesťanské víry promyslet zcela nově. Naštěstí zde si můžeme pomoci dvěma velkými prameny. Tím prvním je zkušenost křesťanského Východu, tak jak o ní píše Tomáš Špidlík. Pro tu se Aristoteles nikdy nestal příliš přitažlivým. Takže například osoba není konstituována substancí, ale vztahem. Právě promýšlení vztahovosti jako konstitutivního prvku „podstaty“ je jednou z možných cest.

Druhým pramenem je pak nepochybně Písmo. Bůh se nechává poznávat v příběhu, jen tehdy, kdy dokážeme reflektovat svoji zkušenost vztahu, můžeme Boha skutečně poznat. Ostatně liturgická formule při proměňování není formulí filosofickou. Jde

o zpřítomnění příběhu, čas zde ustupuje osobě, vztah se stává aktuálním. V eucharistii se nepotkávají dvě substance, ale je v ní přítomen vztah. Vztah tak silný a hluboký, že může proměňovat bytí člověka. Ostatně tradice fenomenologie, sociálního konstruktivismu a především hermeneutiky, jasně ukazuje, že skutečnost je něčím, k čemu máme přístup jen na základě své zkušenosti, která vyrůstá z prostředí a sociálních vazeb, v nichž jsme utvářeni.

Když kniha Genesis tvrdí, že není dobře člověku samotnému, nemá na mysli nějaký komfort, ale skutečnost, že osoba je tvořena skrze vztah. Teologie srdce, spojená s Tomášem Špidlíkem se snaží zdůraznit, právě tuto vztahovou stránku teologie. Tím, kým jsme, je dáno vztahy, které žijeme. Martin Buber tento aspekt zdůrazňuje natolik, že tvrdí, že není možné hovořit o Já, jako izolovaném prvku. Já je konstituováno skrze propoziční vztahy, to, jakým způsobem se Já upíná ke světu a druhým, jaké dokáže žít vztahy.

Připomeňme, že nejviditelněji je v katolické liturgii přítomné objektivistické paradigma ve Vyznání víry. Jenže to je text, který vznikl ve zcela specifických podmínkách formování základů křesťanství v kontextu helénské kultury. Jeho liturgické použití pak bylo vždy zamýšleno jako prostředek na boj s heretiky, opět v konkrétním čase a prostoru. Jeho převedení do celocírkevní liturgie je více historickou náhodou než promyšleným a záměrným faktem. Je otázkou, jakou funkci může plnit ve společnosti, kde pojmům podstata a osoba v řeckém kontextu, rozumí skutečně „autenticky“ jen málo kdo. Jde skutečně o nástroj, který může někoho přivést k pravověří? Který rozlišuje liturgie na ortodoxní a schizmatické? A stáli bychom vůbec o takové pojetí? To jsou otázky, které kritika objektivistického přístupu musí vyvolávat a jejichž řešení nemusí být vůbec jednoduché a přímé.

Jakkoli se objektivistické paradigma jeví, jako „tradičnější“, domnívám se, že ve světle výše načrtnutých poznámek je možné snadno nahlédnout, že experientialismus má jednak silné

a tradiční prameny také, je zjevně přítomen v semitském kulturním prostředí, ale také může odpovídat na mnohé problémy současné teologie. Pokud diskuse o přirozenosti pomůže pojmenovat pozice, o které se ve svých teologiích opíráme, může být nejen užitečná a zajímavá, ale také očištná. Umožní totiž skutečný a funkční dialog.

Ježíšovo lidství jako dvoutisíciletý teologicko-kulturní problém

Na banální otázku, zda byl Ježíš skutečně nejen Bohem, ale i člověkem, dostaneme pravděpodobně v křesťanském prostředí téměř jednomyslnou odpověď, že jistě ano. Pokusíme se ukázat, že toto samozřejmé dogmatické předporozumění je sice správné, ale ve skutečnosti s sebou v katolickém prostředí nese mnohé obtíže. Na úvod musíme zdůraznit, že primární potíž není ve vlastní teologické reflexi, ale ve schopnosti ji skutečně žít. Teologie bez praxe je mrtvou literou.

Představa, že Ježíš neměl lidské tělo nebo nebyl tak úplně člověkem není určitě ničím novým a dějiny christologie jsou zápasem o tento článek víry doslova protkány. To, na si dovolíme upozornit je skutečnost, že bychom měli být velice obezřetní k úvahám o tělesnosti bez úvah o mysli. To, jakým způsobem myslíme, mluvíme, strukturujeme teologické výpovědi není něčím, co by bylo bez vazby na naši tělesnou zkušenost.

Apollinarismus tvrdil, že Ježíš měl jen lidské tělo, a nikoliv lidskou mysl. Z toho musíme vyvodit dvojí. Předně si představuje tělo jako jakousi schránku pro duši, jako něco zbytného a nepotřebného. Mimo něj zde existuje duše či mysl, o kterou jde ve skutečnosti. Za druhé musíme říci, že co nebylo přijato Slovem, nemůže být spaseno, jak zdůrazňuje Ctirad Václav Pospíšil, takže by se vzkříšení týkalo jen těl bez myslí a myšlení. Důsledky jsou pravděpodobně zcela zřejmé.

Adopcionismus předpokládal, že existuje jeden Boží duch, který na Ježíše člověka sestoupil během křtu. Tělo Ježíše je opět něčím upozaděným a zbytečným. To, co reálně působí vykoupení, byl pro Pavla ze Samostaty a další zastánce této teorie Boží duch. Upozadění těla ale v podstatě znamená, že se celý soteriologický akt děje mimo tělesnou zkušenost.

Pominout nemůžeme ani doketismus, který hlásal, že Ježíš má tělo pouze zdánlivé, nebo alespoň zásadně odlišné od lidského, neschopné utrpení. Je opět tedy vlastně jen duchem, s určitým způsobem zjevování se, ovšem bez vazby na konzistenci výpovědi Boha o sobě samém.

V podobném výčtu bychom mohli s větší či menší pečlivostí pokračovat dlouho. Obecně problémem studia herezí prvních století je, že jen málo, kdy máme nějaké autentické prameny od samotných heretiků, takže to, co vidíme, je často jejich karikatura nebo vyostření v dokumentech koncilů a synodů, které se snaží identifikovat to, čemu církve skutečně věří. To, co musíme zdůraznit, je skutečnost, že Ježíšovo tělo a tělesnost byla v prvních čtyřech stoletích nesmírně silným a problematickým tématem. Heretik není člověk vlažný nebo indiferentní, ale obvykle intelektuálně zapálený člověk kladoucí si otázky. Pokud tedy budeme sledovat současnou problematičnost reflexe Ježíšova lidství a tělesnosti, činíme tak na poli náročných teologických reflexí, sporů a velkého množství vzájemného nepochopení a utrpení.

Snad jen dodejme, že z hlediska teologické reflexe jsou klíčové body vztahující se k této problematice články víry „skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem. Byl za nás ukřižován, za dnů Pontia Piláta, byl umučen a pohřben. Třetího dne vstal z mrtvých podle Písma. Vstoupil do nebe, sedí po pravici Otce.“ Uvádíme možná delší pasáž, než je zvykem, ale jak uvidíme, chápání Ježíšova lidství a tělesnosti je pro naše myšlení a věření zcela

zásadní. Současně si povšimněme, že tento text je vlastně kritickou reflexí všech výše zmiňovaných herezí.

Betlém

Rád bych ilustroval problém toho, jak k tělesnosti Ježíše přistupujeme na příkladech betlémů, které představují jednu z nejrozšířenějších forem lidové vánoční zbožnosti. Pokud se zaměříme na to, jak obvykle vypadají, mají poměrně zřetelnou strukturu. Jsou zde Maria a Josef, kteří adorují nově narozeného Krista, na Marii nejsou vidět stopy náročného porodu či cesty a je vlastně dokonale kontemplující netělesnou bytostí, což je obvykle zdůrazněno i modrou nebeskou barvou jejich šatů.

Ježíš v horším případě po narození sedí, usmívá se na příchozí a žehná jim, s výrazem moudrého starce či monarchy a tělem malého dítěte, nebo spí a usmívá se. Také tomu ale musíme rozumět, protože nejde o psychologický konstrukt dvacátého století, ale o petrifikaci středověké představy, že usmívat se umí jen člověk, tedy že usmívání je manifestací rozumu a vědomí sebe sama. Spící usmívající se Ježíš tedy není obrazem dítěte, ale dospělého plně vědomého bohočlověka uvězněného v dětském těle.

Pohled do evangelií věnujících se Ježíšově dětství je přitom zřejmý - nejde o žádného malého dospělého, ale o někoho, kdo podléhá procesu psychického zrání a zákonitostem vývojové psychologie stejně, jako všichni ostatní. Pokud se podíváme do apokryfního Tomášova evangelia dětství, textu ze druhého či třetího století, tak řeší právě tento problém - Ježíš je zde líčen jako mág, uvězněný v lidském těle s nedospělou psychikou, ale disponující nesmírnou kouzelnou mocí. Zdá se, že tělo je zde něco, co Ježíše odtahuje od jeho dobroty a božství. Ostatně apoštolové jsou zde proměněnými vrabci, což o významu těla pro bytí člověka u autora textu vypovídá dostatečně.

Proč nemáme betlémy s Ježíšem, kde jsou všichni unavení, otrhaní a Ježíš nespokojeně křičí? Křesťanská tradice, zdá se odmítla odlišovat mezi sarx a soma a postavila tělo v tradici lidové i mnišské asketiky jako něco, co je třeba umrtvovat, co ustupuje do pozadí. K Hospodinu se pozdvihuje duše, ostatně i v kostele se odpovídá „et cum spiritu tuo“, což v žádném případě neznamená „i s tebou“, ale – jak zdůrazňovali starší lidově spirituální knihy „i s duchem tvým“. Duch jako by vytvořil dominantní téma v oblasti vztahu k Bohu, což lze vidět také na tom, že máme duchovní život nebo spiritualitu, jako od těla oddělené záležitosti.

Do toho narativu spadá i běžná vánoční meditace o tom, že se Bůh stal bezbranným dítětem. Opět zde vidíme jen rozměr těla jako určité zátěže, pandánu k tomu opravdu božskému, kterého se musíme zbavit, odsunout ho do pozadí.

Křičící Ježíš, jenž je přebalován a kojen, vystresovaní rodiče ztrácející nervy a nadhled. Ti všichni se do tohoto narativu nehodí, jakkoli se zdá, že by byli historicky i teologicky podstatně adekvátnějším obrazem k přemítání. Tato idealizace může být velice nebezpečným podnikem, protože vede k neautentickému nahlížení na svět. Vánoce jsou jistě okamžikem velké radosti, ale i námahy, nejistoty, pocitu nehotovosti a radikálního odvrhnutí všeho předchozího pohodlného způsobu života. Nyní bude životní rytmus protagonistů děje určovat hlad, strach, chuť hrát si, vztek i vzdor malého Ježíše. Ježíše člověka, který přijal vše, co je lidské (mimo hřích), aby to mohl proměnit a nás spasit.

Ukřižovaný

Scéna, kterou se zdá není možné přejít bez tělesnosti je akt ukřižování. Zde máme gotické a renesanční kříže s naturalistickým Ježíšem, který je celý od krve, mrtvý, odsouzený, opuštěný, trpící. Lze říci, že i zde máme potíže z tělesností? Pokud s se podíváme na zmiňované christologické hereze, pak je zřejmé, že velká část z nich vyrůstá z problému pochopení tajemství kříže – jak je možné, že by

mohl Bůh zemřít. Smrt Boha, která se stane později významným filosofickým tématem, je něčí, s čím se srovnává pravděpodobně většina křesťanů v procesu své intelektuální formace těžko a pro mnoho z nás jde o bod, který raději z diskursu vynecháme.

Prvním zajímavým bodem je, že utrpení je zobrazované v křesťanském umění důsledně zvenčí. Vidíme křížovou cestu, smrt na kříži, pietu, zmrtvýchvstalého, ale vlastně sledujeme jen určitou vnější skořápku. Lidové adaptace na křížovou cestu s psychologizujícími sondami jsou pak specifickou kategorií.

Je takový Ježíš evangelií? Nikoliv - ten totiž pláče a zlobí se, projevuje radost i zármutek, má soucit. Je bytostí sociální. Pokud evangelium zachycuje Ježíše jako tichého a trpícího, pak právě v kontrastu s tím, kdo je. Křesťanství není, dle mého soudu, snahou o inspiraci se Ježíšem na křížové cestě, byť i to do něj patří, ale sledováním příběhu evangelií jako celku. Tato celistvost je přitom pro pochopení celého příběhu zásadní.

Pokud je výsledkem reflexe něco, co můžeme vidět Filipínách v době velkopátečních ukřížovávání, pak jde o jasnou karikaturu celého příběhu. Ale i v „běžné“ spiritualitě je zde přítomen důraz na utrpení, na nesení kříže, na to si neztěžovat, dokonce asketika bude znát různé formy flegelantismu. Zdá se, že je nutné umrtvit tělo, zbavit se tělesnosti, abychom mohli vůbec pomýšlet na to, že budeme dobrými či autentickými křesťany. Tělo není v centru zájmu teologické reflexe, ale je určitým stínem, který je třeba odložit či umenšit, aby bylo skutečně možné pěstovat čistý duchovní život.

Poslední bod, který této konstrukci myšlenky nahrává, je teologicky ne vždy šťastně uchopená, skutečnosti eucharistické oběti. Zde se mnou pravděpodobně nebude souhlasit řada aristotelovsly orientovaných kolegů, ale říci, že eucharistická oběť je transsubstanciací, je více matoucí než teologicky reflektující. Aby člověk tušil, co daný pojem znamená, musí přijmout mnoho zcela

nesamozřejmých aristotelistického konceptu světa (substance, hylémorfismus, subjekt - objektovou strukturu), které dnešní člověk nemá a mít nemůže. Pravděpodobně stejně, jako dualistické oddělení těla a duše, se kterým se dodnes můžeme v tzv. „duchovní“ literatuře hojně setkávat.

Výsledkem je, že pro většinu lidí bude eucharistie spojená buď s nějakým duchovním problémem, ale pak „toto je mé tělo“ znamená jeho vyčlenění a myšlenku, že Ježíš skutečné tělo nemá, nebo vede k dětinským snahám o chemickou analýzu hostií a hledání, zda je v ní nějaké skutečné maso. Je zřejmé, že ani jedno dobří aristotelští teologové neučí, ale že výsledek této pojmově-myšlenkové struktury může být těžko jiný. Argument s nutností vzdělání se je jistě dobrý, ale opět jdoucí proti evangelnímu příběhu - rybáři Aristotela nečetli. Zde nechci vystupovat proti vzdělání a kritické reflexi víry, ale upozornit na fakt, že teologie musí být spojená s kulturou, do které promlouvá. Musí být srozumitelná. Teologii totiž potřebují lidé, nikoliv Bůh.

Současné konotace

Rád bych upozornil ještě na jednu skutečnost, která s nedostatečnou reflexí Ježíšova lidství těsně souvisí. Pokud vidíme, bouření se proti zavírání kostelů z důvodu šíření koronaviru nebo dokonce myšlenky, že v kostele nebo při přijímání se nešíří, že duchovní struktura člověka je vůči němu odolná, musíme si klást otázku, odkud se takové myšlení bere. Podobně pokud se díváme na oficiální fotografie ze zasedání biskupů, kterým je v průměru podstatně nad šedesát let, avšak většina z nich je bez roušky, je na místě myšlenka, proč se tak děje, jakým způsobem je možné takové chování argumentačně zachytit.

Tím se dostáváme do zajímavé situace - ani Aristoteles se nevyjadřoval nijak proti lidské tělesnosti - a přesto koncept netělesného duchovna, který nikoliv odmítá, ale ignoruje či nevidí, rozměr lidství Ježíše, ale ani nás „běžných“ lidí, vede právě

k takovému jednání. Ostatně odsud pojem „duchovní“ pro kněze – mohl by člověk chtít skutečně od „duchovního“ nějak poradit? Jak upozorňuje Marc Johnson, pravděpodobně nikoliv, protože nesdílí stejný svět zkušenosti.

Musíme zdůraznit nějaká adekvátnější systematická reflexe tělesnosti v moderním katolicismu se objevuje v katolickém prostředí až na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let v katechezích Jana Pavla II. Situace, kdy papež, jako strážce víry a konzervativismu, nabízí jeden z radikálních kroků směřujících k vlastnímu uznání člověka jako integrální bytosti, je jistě na pováženou.

Ježíš byl, v očích svých současníků, žrout a pijan, jak upozorňuje v sedmé kapitole svého evangelia svatý Lukáš. Je paradoxní, že ani po dvou tisících let nemáme schopnost se na Ježíše dívat skutečně jako na bohočlověka. Druhou část tohoto označení totiž zdvořile vložíme do závorek. Možná také proto je tak těžké a stále málo obvyklé hovořit o specifickém žití křesťanství v jiných myšlenkových kulisách, než je mnišství a kněžství.



Dějiny a dnešek

Cílem této části není systematicky analyzovat ději spirituality nebo ještě širěji církevní dějiny v českém kontextu a prostoru. S ohledem na cíl, který tato kniha sleduje jsou naše ambice užší a specifičtější. Chceme vybrat z moderních církevních dějin drobná témata, která vnímáme, jako stále rezonující a živá, určitým způsobem utvářející stávající stav křesťanství a nabídnout je k diskusně meditativní reflexi.

První dva texty se dotýkají teologie dvou zcela zkušenostně odlišných teologů. Na jedné straně Tomáše Špidlíka, světově uznávaného odborníka na spiritualitu křesťanského východu, jehož četbu lze obecně určitě doporučit, akademika, který téměř celý svůj život strávil v emigraci, člena jezuitského řádu a autora velkého množství knih. Osobnost mimořádně vlivnou v tom, že na základě jeho promluv na vatikánském rozhlase celé generace kněží psali a vytvářeli svá kázání. Druhou osobností je Ota Mádr, neúnavný organizátor, disident, diecéšní kněz, samizdatový vydavatel a člověk, kterého odmítla po revoluci přijmout obnovená teologická fakulta. Domníváme se, že má smysl se na tyto dvě osobnosti určující do značné míry spirituální dějiny českých zemí v druhé polovině minulého století dívat simultánně, především pro rozdílnost (a současně originalitu) jejich přístupů.

Další dvě kapitoly se obrací ke Koinótés (ecclesia silentii) jako specifické skupiny podzemní církve působící především na Moravě. Snaží se ukázat, k jakým specifickým formám a tématům kritické reflexe tento život v podzemí vedl a že jsme tato témata nedokázali ani po třiceti letech reflektovat a integrovat. Neznamená to, že bychom model Koinótés vnímali jako neproblematický nebo jediný možný, ale jeho zkušenost má opět formativní charakter na české církevní prostředí jako takové, najdeme v něm osoby kontroverzí i takové, které měli pověst světců, excentriky i tiché pokorné dělníky každodennosti. Smysl těchto témat vnímáme v úvahách nad tím, co

z naší víry zbyde pokud z ní odděláme všechny vnější struktury a znaky a také v otázce po hlubším a pečlivějším uchopení každodennosti, jako základní struktury lidského bytí.

Věříme, že tyto texty současně umožní čtenářům doplnit kontext českého církevního katolického prostředí, tak jak byl naznačen v první části, tedy ve Východiscích. Pro současnost možná není tak podstatné to, jak se konkrétní lidé chovali před půl stoletím, ale spíše naše neschopnost vyrovnat se s jinakostí, odlišností forem, ritu, zkušenosti. Zdá se, jako by jinakost byla stále více zdrojem ohrožení a nebezpečí, než bohatstvím a základem vztahovosti.

Cílem této části není systematicky analyzovat ději spirituality nebo ještě šířeji církevní dějiny v českém kontextu a prostoru. S ohledem na cíl, který tato kniha sleduje, jsou naše ambice užší a specifitější. Chceme vybrat z moderních církevních dějin drobná témata, která vnímáme, jako stále rezonující a živá, určitým způsobem utvářející stávající stav křesťanství a nabídnout je k diskusně meditativní reflexi.

První dva texty se dotýkají teologie dvou zcela zkušenostně odlišných teologů. Na jedné straně Tomáše Špidlíka, světově uznávaného odborníka na spiritualitu křesťanského východu, jehož četbu lze obecně určitě doporučit, akademika, který téměř celý svůj život strávil v emigraci, člena jezuitského řádu a autora velkého množství knih. Osobnost mimořádně vlivnou v tom, že na základě jeho promluv na vatikánském rozhlase celé generace kněží psali a vytvářeli svá kázání. Druhou osobností je Ota Mádr, neúnavný organizátor, disident, diecézní kněz, samizdatový vydavatel a člověk, kterého odmítla po revoluci přijmout obnovená teologická fakulta. Domníváme se, že má smysl se na tyto dvě osobnosti určující do značné míry spirituální dějiny českých zemí v druhé polovině minulého století dívat simultánně, především pro rozdílnost (a současně originalitu) jejich přístupů.

Další dvě kapitoly se obrací ke Koinótés (ecclesia silentii) jako specifické skupiny podzemní církve působící především na Moravě. Snaží se ukázat, k jakým specifickým formám a tématům kritické reflexe tento život v podzemí vedl a že jsme tato témata nedokázali ani po třiceti letech reflektovat a integrovat. Neznamená to, že bychom model Koinótés vnímali jako neproblematický nebo jediný možný, ale jeho zkušenost má opět formativní charakter na české církevní prostředí jako takové, najdeme v něm osoby kontroverzí i takové, které měli pověst světců, excentriky i tiché pokorné dělníky každodennosti. Smysl těchto témat vnímáme v úvahách nad tím, co z naší víry zbyde, pokud z ní odděláme všechny vnější struktury a znaky a také v otázce po hlubším a pečlivějším uchopení každodennosti, jako základní struktury lidského bytí.

Věříme, že tyto texty současně umožní čtenářům doplnit kontext českého církevního katolického prostředí, tak, jak byl naznačen v první části, tedy ve Východiscích. Pro současnost možná není tak podstatné to, jak se konkrétní lidé chovali před půl stoletím, ale spíše naše neschopnost vyrovnat se s jinakostí, odlišností forem, ritu, zkušenosti. Zdá se, jako by jinakost byla stále více zdrojem ohrožení a nebezpečí než bohatstvím a základem vztahovosti.

Za teologií srdce Tomáše Špidlíka

Tomáš Špidlík byl jeden ze čtyř českých kardinálů, kteří nebyli spojeni s pražským ani olomouckým biskupským stolcem, jesuitou, které dokázal skloubit vzdělání a hlubokou osobní spiritualitu svýjimečným organizačním talentem a vtipem. Cílem tohoto ohlédnutí není popis jednotlivých osobnostních nebo životopisných milníků rodáka z Boskovic, ale spíše ohlédnutí se, již s jistým časovým dostupem, za jeho teologickou prací.

Dílo Tomáše Špidlíka je českému čtenáři poměrně dobře dostupné – nakladatelství Refugium nabízí edici souborného díla (byť z části, ale beznadějně mnoho let vyprodanou), na Cyrilometodějské teologické fakultě je jeho kniha *Prameny světla* povinnou literaturou v kurzu spirituální teologie, ale mnoho jeho knih vyšlo i ve starších vydáních či edicích – namátkou je možné zmínit *K vyšším věcem jsem se narodil* nebo *Po tvých stezkách*. Z *Refugia* je pak nutné připomenout také Špidlíkovy texty mimo hlavní „bílou“ edici, ať již jde o kratší publikace a sbírky pohádek pro děti.

To, co musíme zmínit na prvním místě, je teologie spojená s humorem. Humor není nějaké nevhodné nekulturní naivní veselí. Teoretici literatury poměrně jasně pojmenovávají humor jako schopnost odstupu od jisté zkušenosti, dovednost podívat se na situaci z nadhledu. Tato schopnost odstoupit, zbavit se své vážnosti a důležitosti, musí být spojená s velkou osobní zralostí. Dábel není schopen humoru, nemá nadhled. Humor Tomáše Špidlíka je na jedné straně jistě osobnostní rys, ale současně metodologický postoj ke zralé a hluboké teologii, která nelpí na detailu. Pokud jde o teologii z lidské strany, ta bude vždy spojena s jistou nedokonalostí, nekompletností, nedostatečností. I když je to pro mnohé obtížně pochopitelné, Bůh nesporně nemluví jako rodilý mluvčí latinsky a nepřemýšlí v kategoriích substancí a případků, jako Aristoteles. Humor je tedy základní myšlenkový způsob, který

umožňuje od těchto věcí poodstoupit. Dává prostor pro autentické zakoušení vztahu a opouští ulpělost na formách.

Ve stejném duchu je pak nesen ekumenismus. Ten pro kardinála Špidlíka znamená tři základní věci. Tou první je osobní setkání. Ekumenismus není možné řešit jen jako abstraktní akademický problém. V takovém případě se totiž obě strany nutně zabarikádují na svých pozicích daných teologickou reflexí a pevnou dogmatikou. To, co je nutné, je vidět druhého člověka, vstoupit s ním do dialogu, setkávat se, jak by Špidlík zdůraznil, srdci. Nejde tedy o ideu, ale o dialog založený na vztahu.

Druhá rovina ekumenismu je teologická práce, usilování o syntézu. Církev musí dýchat oběma plícemi. Spojovat východní a západní, pravoslavnou tradici, řecké Otce a katolickou tradici byl teologický program, který se prolíná celým jeho dílem. Ukazuje, že existuje mnoho zdrojů, které se pro nás mohou jevit dávno ztracené a zapomenuté, ale mají velkou cenu. Nikoliv jako samostatné objekty, ale především jako součást celku, spořádané mosaiky. Tomáš Špidlík nikdy nebyl analytikem, jeho texty nemají formu pečlivého rozebírání detailu. Dokázal však stavět a vidět celek, koncipovat knihy jako síť poukazů směřující k novému nahlédnutí problému. Sám vstoupil do oblasti patrologie a spirituální teologie v době, kdy nešlo ještě o příliš moderní téma, ale dokázal je propojit ve společně prožívaný žitý celek. Hodnotu v jeho pojetí nemají jednotlivé krásné celky (jakkoli sám měl mnoho oblíbených autorů), mosty propojený celek. Jeho spirituální teologie upřednostnila vztah před formální morálkou, což se následně projevuje i na výběru studované látky či autorů.

Právě schopnost stavět mosty – mezi idejemi, tradicemi i lidmi tvoří třetí pilíř ekumenismu, který Tomáš Špidlík představuje. Klíčem k těmto mostům je mimo humor především téma srdce. To tvoří jádro člověka, je v něm koncentrována jeho nejvlastnější podstata. Tím, kým jsme, jsme skrze vztahy. Právě v srdci se přitom všechny

tyto vztahy sbíhají a konstituují nás. Člověk není podoben Bohu tím, jaké má tělo, jazyk nebo konkrétní způsob myšlení. Podobnost je dána láskou a vztahovostí. To, co člověka utváří, je láska. Láska jako tvůrčí proces, který směřuje k překonávání propastí. Láska jako pohyb ke spojování celků. Pokud papež František hovoří o kreativitě lásky, pak má na mysli právě tento rozměr srdce, jako nejhlubšího středu bytí člověka, jako místo setkání člověka s člověkem i člověka s Bohem.

Teilhard de Chardin hovoří ve své knize Vesmír a lidstvo o slepé uličce izolace. Kdykoli se jedinec nebo společenství snaží o izolaci, o ochranu svého bohatství, kultury a výjimečnost, když chce hájit své hodnoty proti vnějšku, směřuje k zániku. Izolace je smrtí organismu. Přesně tento teologický motiv se pak objevuje u Tomáše Špidlíka - jeho pojetí teologického myšlení nezná hranice a bariéry, spojuje v jednom celku Theofana Zatvorníka, Jana Zlatoústého, Mikuláše Kusanského a otce Makaria. Čas i prostor v jeho práci ustupují osobě. To, co ve světě má skutečnou cenu, je právě ona - nikoli jako izolovaný objekt, ale jako struktura vztahu.

Jádrem teologie byla pro Tomáše Špidlíka spirituální teologie. „Studium“ Boha má smysl jen tehdy, když je spojeno se životem, vlastním hledáním naladěnosti bytí. Jeho kardinálské heslo: „z celého srdce“ jednoznačně odkazuje k samotnému prameni jeho teologické práce. Podstatnou spirituální teologie, jak již název napovídá, je syntéza teorie a praxe, tedy péče o duši. Teorii a praxi, kterou nelze od sebe oddělit. Teologie z lidské a z Boží strany se zde setkávají a konstituují celistvost srdce. Srdce je jediným místem, kde je možné tuto teologii promýšlet - nikoliv jako soubor logických pouček, ale vstupem do hermeneutiky vztahovosti.

Zřejmě nikde jinde se neukazuje hloubka tohoto přístup srdce. Kardinál Špidlík byl považován téměř půl století za největšího odborníka na spiritualitu křesťanského východu, špičkového spirituálního teologa i patristu. O jeho vzdělání a mezinárodní

prestiži nemůže být pochyb. Přesto, nebo právě proto, nikdy neulpěl na jednotlivosti, neboť ta vztah netvoří. Jen celistvost zakoušená skrze srdce a v srdci, může vést ke skutečné autentické vztahovosti. a právě o tu v jeho pojetí teologie jde. Poznáváme, abychom mohli milovat, aby byl náš vztah možný. Nemůžeme mít vztah s někým, koho nezakoušíme ani neznáme. a naopak chceme poznávat toho, koho milujeme.

Domníváme se, že právě tento přístup může být pozvánkou k teologii srdce. Nikoli k přeslazenosti nezkušenosti a pozlátka, ale k teologii hluboké autentické zkušenosti, která rozlomí staré a utváří nové. Takové, jež se nebojí vztahovosti a dává ustoupit jednotlivinám do pozadí. Vztah je totiž zakoušená celistvost srdce, která touží znát a chápat.

Slovo o této době: deset let bez Oty Mádra

Oto Mádr byl jednou z nejviditelnějších a nejpozoruhodnějších osobností katolického disentu a podzemní církve. Muž, který dokázal z tázání se na ducha doby a samozřejmě pracovitosti, vytvořit specifickou spiritualitu. Byl součástí širší skupiny osobností spojených s katolickým disentem, která se po revoluci nestala součástí Katolické teologické fakulty v Praze, což již na počátku 90. let nělo být pro tuto instituci varovné.

Na druhé straně Mádr nikdy nebyl člověkem inovativního hlubokomyslného intelektuálního stříhu, jako jeho přítel Josef Zvěřina, ale přesto jeho přístup ke křesťanství je v mnohém inspirativní. Věřil, že církve nikdy nedostane nic zadarmo; že člověk si nezasluhuje všeobecnou váženost tím, že má určitý věk nebo úřad, ale spiritualitou formovanou aktivitou, kterou je schopen a ochoten vykonávat. Navazoval na Guardiniho koncept, který u nás silně zpropagoval Tomáš Halík a kterou silně akcentoval II. Vatikánský koncil, totiž, že církve musí umět číst znamení času a doby, ve které se nachází, a těmto znameními se aktivně dokázat přizpůsobovat. Musíme zdůraznit, že Romano Guardini ovlivnil celou generaci teologů ve 20. století a čerpal z něj opakovaně také Joseph Ratzinger.

Mádrovo dílo je pozoruhodné, myslím nejméně ve dvou rysech. Předně ukazuje, že pokud máme hovořit o křesťanství a jeho reálné podobě ve společnosti, pak bychom měli dokázat dobře porozumět světu, ve kterém se nacházíme a lidem, se kterými se setkáváme. Křesťanství není nějakou statickou strukturou, snad petrifikovanou Tridentským koncilem, jak někdy můžeme karikovaně vidět, ale především aktivním inkulturovaným pobytem ve světě.

Druhý bod je také podstatný - jestli Mádr někým byl, ve smyslu společenské role, tak byl skvělým organizátorem, člověkem spojeným s mimořádnou pracovitostí, kterou dokázal napnout do potřeb znamení doby. Jinými slovy lze říci, že křesťanství v jeho

pojetí, které bylo blízké *Gaudium et spes* a především *Lumen gentium*, je křesťanství aktivity. Ovšem ne náhodného a chaotické hemžení nebo naopak zoufalou snahou o konzervaci starých pořádků, ale naopak promyšlením toho, co je třeba ve světě vykonat. Promyšlením, do něž vstupuje spiritualita, modlitba, kontemplace, která je pramenem smysluplného pohybu ve světě.

Když ve dvacátých letech Martin Heidegger poprvé použil pro člověka pojem *Pobyt*, chtěl tím zdůraznit právě aktivní roli člověka ve světě. Člověk není dát svojí prostou existencí, výskytem ve světě jako kůň či kámen, ale je povolán k tomu, aby své bytí ve světě aktivně utvářel. Aby se sám dokázal na sebe ptát. Teilhard si bude klást otázku po místě člověka ve vesmíru a bude mířit vlastně velice podobným směrem jako Heidegger – autentické lidské bytí nikdy není otázkou prostého výskytu, ale vždy je spojeno s aktivním chápáním sebe sama. S aktivitou, kterou vede k druhým i k sobě samému.

Jan Sokol ve svých meditacích *Naděje na neděli* zdůrazňuje, že jedno z kulturně nejvlivnějších částí evangelia je podobenství o hřivnách. Většina okcidentální kultury je nesena právě tímto motivem – máme určitý dar, dědictví, které jsme si nezasloužili a musíme s ním nějak hospodařit. Zakopat jej, zbavit se rizika znamená zcela se odklonit od snahy o to stávat se člověkem. Myslím, že právě riziko, které je spojené s tím, že se nám v hospodaření ve světě nebude dařit, že můžeme o něco přijít, je podstatné. Život není možné žít na zkoušku, nebo ho nějak udržovat. Je nám dán pouze jednou a musíme ho brát vážně. Ostatně Mádr riziko nést uměl a často zakoušel jeho tíži.

Proto je třeba ono Guardiniho ptaní se na ducha doby. Abychom věděli, jak lze s našimi hřivnami zacházet, musíme mít k dispozici určité porozumění světu, v němž se nacházíme. a právě v tomto ohledu byl Mádr mimořádným – dokázal analyzovat možné scénáře vývoje společnosti, která se jevila na jedné straně normalizačně

strnulá a na straně druhé bylo zřejmé, že vyžaduje zcela nový styl spirituality a náboženského myšlení.

Návrat ke světu, tak, jak jsme ho znali dříve, není ani možný technicky, ani udržitelný eticky. Změněná sociální i spirituální dimenze člověka bude vyžadovat zásadní obrat v kultuře, ale i v pastorálním a spirituálním stylu. Některé posuny přitom již můžeme vidět, ať již jde o sledování kázání online, nebo (mnoha výzkumy podepřenou) silnou potřebu lidí se potkávat a tvořit společenství, v rovině obnoveného uvědomění si tělesnosti nebo dlouho nezakoušeného strachu ze smrti či zkušenost s tím, že kolem umírají lidé, je mimořádně intenzivní.

Domnívám se, že pokud nám něco chybí, tak je to jistě (i) ono mádrovské aktivní ptaní se, co lze udělat v kontextu dnešního světa. Koncept aktivního křesťanství, které vede k tomu, že dokáže ducha doby nejen identifikovat, ale především do něj vstupovat. Mádr, jako blízký spolupracovník kardinála Tomáška měl nesporně velkou zásluhu na tom, že mohl pronést ono památné: „Právem ode mne očekáváte slovo k současnému dění v naší vlasti. V této důležité hodině zápasu za pravdu a spravedlnost v naší zemi jsem já i katolická církev na straně národa.“ Jak upozorňoval ve své anotaci Proglas.

Mádrův odkaz tak vybízí k určité bělosti, neboť by se nám mohlo snadno stát, že v souboji o pravdu se nepostavíme nikam. Bytí křesťana ve světě, je bytím v pohybu, v neustálé aktivitě hledající onu stranu pravdy. Takové bytí ale předpokládá dvojí; jednak velkou odvahu, která je spojená s odpovědností a angažovaností, s vědomím, že dlouhý život není souborem zásluh, ale stále znovu kladenou otázkou po Slovu této době. Odvahu, která je spojená s pokorou, protože se může mýlit, může dělat chyby, přešlapy, může se spálit. Mádrovská teologie není teologií dokonalosti a bezchybnosti, ale autentického plného nasazení.

A na druhé straně ale očekává hlubokou schopnost ztišení, meditace, promýšlení světa, ve kterém žijeme v pozici nikoliv jediného majitele pravdy fedrujícího svoji osobnost druhým, nikoliv ani roztěkaného chaotika, ale ani zbabělce, který nic nedělá, nýbrž člověka hluboké zbožnosti, meditace, člověka, který ví, že své bytí může - jak píše Heidegger - poměřovat jen měřítkem transcendence.

U Mádra není spor mezi tradicí spojenou s kontinuitou a nutností chápat ducha doby, protože obojí se musí nutně potkat, kondenzovat, v osobě toho, kdo překročí své pohodlí a vstoupí do služby Slova. Do služby neustálého tázání, hledání, práce. Práce u Mádra byla něčím jiným než třeba u Tomáše Akvinského, byla způsobem stávání se plným člověkem ve světě. Potřebujeme jeho ochotu zbavit se jistot, věcí, které dříve fungovaly a o níž doufáme, že se k nim vrátíme. Je třeba se ptát nově, hledat nové kotvy, jistoty nikoli jako neměnný prvek, ale jako dynamickou strukturu. Musíme vstoupit do duchovního života, do meditace s otázkou, jaké je Slovo této době? Co je to, co jsme povolání v současném světě žít? V tomto byl život a dílo Oty Mádra nezastupitelný.

Co nám chybí z Koinótés?

Knihy Kateřiny Tučkové *Bílá Voda* představuje velice dobře řemeslně zpracovaný román, který eklesiologicko-sociologicky otevírá zásadní otázku, totiž jakým způsobem se současná katolická církev vypořádala s fenoménem Koinótés, respektive, jaké jeho sentimenty můžeme stále ve společnosti nalézt. Naším cílem není a nemůže být sledování dějin této části skryté církve, ale spíše analýza témat nebo fenoménů, která toto společenství akcentovalo a se kterým jsme se doposud dostatečně nevypořádali.

Koinótés, jakkoli to může pohledem na Felixe M. Davidka, a jeho bytostnou excentričnost působit jinak, nebyla souborem podivínů náhodně útočících na komunistický režim, ale především autentickou skrytou spirituální částí církve. S různými motivacemi pro členství, s různými sociálními vazbami, ale vždy především s důrazem na každodennost a její individuální proměnu skrze spiritualitu. Neexistovaly zde univerzální rady a exhibice jedinců. To by znamenalo ohrožení pro ostatní. Možná obecnější označení *ecclesia silentii*, odkazující k mlčení a nevýstřednosti ukazuje důležitý rozměr tohoto společenství, doplněného onou charismatickou, paradigma a obvyklostí bořící silou.

Tento rys se podařilo i Tučkové alespoň částečně v knize zachytit. Prvním tématem, které z knihy jednoznačně vyvstává, jako nezpracované je otázka církevní správy. Současný model fungování církve v zásadě na půdorysech habsburské reflexe vztahu církve a státu se vyčerpal. Model farností a biskupství, který má strmě pyramidální podobu, je neudržitelný pro všechny. Kněží v seminářích nejsou a život na faře v jednom člověku je psychologicky, antropologicky i teologicky v podstatě neobhajitelný. Z církve se stal největší tuzemský správce památek, z kněží stále více přetížení izolovaní údržbáři. Teologicky podle závěrů II. Vatikánského koncilu je to místní církev, která rozhoduje o řadě praktických věcí – skutečnost, že jsme silně fixováni na práci farářů

jako správců majetku je důsledkem nešťastně vytvořeného Kodexu kanonického práva.

Pro Koinótés v tomto ohledu byla klíčová dynamika - církvev není a nesmí být strnulou strukturou a byrokratickým aparátem (jakkoli je to někdy užitečné a praktické), ale měla by vzít skutečně vážně výzvu papeže Františka a stát se polní nemocnicí, prostředím otevřeným a kreativním, málo hierarchickým, ale o to více nasazujícím se. Absenci toho akcentu můžeme vidět v řadě aspektů, ale jeho základním jmenovatelem je klerikalismus, který je spojený s diskursem moci. Boží lid jsou ordinovaní i neordinovaní věřící, nelze mezi nimi provádět ontologickou diferenci.

Domnívám se, že druhé téma s prvním těsně souvisí, jde totiž o ordinaci žen. Téma je to nesporně aktuální a citlivé, jak dokazují diskuse na německé synodální platformě a lze očekávat, že i na něm bude docházet k určitému štěpení společnosti. Přesto se domníváme, že právě toto téma by mohlo a mělo být neseno, dvojím. Předně ordinace žen by neměla přispívat ke klerikalismu, pokud církvev něco skutečně potřebuje, tak opustit schéma moci fixované na kněze, který zodpovídá za život farnosti, za opravy kostela a spoustu procesních záležitostí. Potřebujeme především transformaci role kněze v katolickém společenství a na základě této transformace otevřít širší diskusi o podobách, smysl a formách kněžství.

Současně ale musíme mít na paměti, že církvev nemůže zavírat oči před společenským posunem posledních dvaceti let. Ženy se emancipovaly a představa, že je udržitelné ženy nechat mimo rozhodovací, ale i pastorální a spirituální hledisko je neudržitelná. Církvev nutně potřebuje pluralitu, ale také nabídnutí adekvátní spirituální kvality, která - i psychologicky a sociálně - může být genderově diferencovaná. Současně se vracíme k problému naznačenému výše - hierarchizace mužů nad ženami v církvi je anachronismus, který je třeba systémově odstranit. Ostatně možnost

hlasovat na synodálním zasedání v Římě na podzim tohoto roku je ukázkou zásadních posunů.

Rádi bychom zmínili ještě jeden důležitý aspekt, který vytváří určitý sentiment po Koinótés, totiž ona absence jednoznačně komunikované cesty víry. Pro Koinótés bylo zřejmé, jak má vypadat podzemní církev i jak má vypadat její život. a této jasné ideji se postupně přizpůsobilo vše - od teologické reflexe přes organizační strukturu až po spiritualitu. V takové struktuře relativně úzkého okruhu osob je něčím snadné nabízet pochopitelné a přitažlivé výpovědi o světě a o způsobu žití křesťanství v něm. Proti tomu má církev jako univerzum zásadní limity ve srozumitelnosti i přitažlivosti, jak zdůrazňoval Henri de Lubac.

Koinótés dokázalo být přitažlivá právě svoji autentickou a neuniverzální formou hlásání božího slova a křesťanského života. Tvořila specifickou spiritualitu a komunitu, která nikdy neměla potenciál stát se masovou, ale která určitý typ lidí v určité životní situaci přitahoval a formoval. Domnívám se, že musíme opustit představu univerzální církve ve smyslu pro všechny stejné a podstatně více pracovat konceptem diferencovaných spiritualit, teologických interpretací, kulturních kontextů. Ekumenismus jsme se (relativně) naučili žít v bezpečném prostředí s „těmi druhý“, aniž bychom ho skutečně dokázali chápat uvnitř „my“. Ekumenismus bez ekumenického integrálně pluralitního „my“ bude vždy formalismem. Koinótés se do katolické církve v Čechách a na Moravě integroval bolestně a nepluralitně, s cílem vše srovnat a homogenizovat. Charakteristika katolicity (καθολικός) znamená nikoli homogenní, ale dávající dohromady. Všeobecná není statickou entitní charakteristikou, ale dynamikou místních společenství, komunit, jednotlivců. Dávat dohromady není jednotlivým aktem, který se stal jednou v dějinách, ale neustálým uskutečňováním bytostného naladění.

Koinótés a lidé v něm přítomní tuto dynamiku obohacování po roce 1990 nezažili a zkušenost, kterou si z této metody integrace neseme, je jednou z bolestí celé církve a také zdrojem neustálých nepochopení a resentmentů. Koinótés nebylo dokonalé společenství, šlo o spolek na jednu stranu charismatický a autenticky křesťanský na stranu druhou ve své vlastní architektuře okrajový, bojující se všemi okolo, extrémní. Komunistická ideologie tvořila jeho identitu tím, že ji Koinótés muselo neustále negovat. Možná právě toto hledání vlastní tváře, identity, tento neustálý zápas o vnitřní srozumitelnost a současně vztah k tajemství, je součástí onoho literárního sentimentu, se kterým Kateřina Tučková pracuje.

Bílá Voda tak představuje určitý impuls k promýšlení křesťanství méně byrokratickým a více dynamickým způsobem. Způsobem, který se možná nebude opírat o sentiment (a pocit určitého chybění, neboť to nemůže přinášet žádné duchovní plody), ale určitou otevřeností důrazem na autenticitu. Říká se, že příběhy táhnou. V případě křesťanství jde jistě v první řadě o boží příběh s člověkem, ale i všední lidské životy umožňují být v církvi. a i ony by měly mít vůni a jedinečnost, osobitost, dynamiku, neuhlazenost.

Církev stále rozdělená: (ne)setkání podzemní a oficiální církve

Hovořit o podzemní církvi v dnešním kontextu může být pokusem více historického exkursu než aktuální sociologické či teologické sondy. a přesto se domníváme, že právě takový pohled je pro pochopení některých sociální dynamik v české církvi nesmírně důležitý. Odkrývá totiž některé struktury, ve kterých žijeme, ale možná právě bez pohledu na tři desítky let starém (ne)setkávání, je uvidíme jen velice obtížně. Pokusíme se poodstoupit od konkrétních příběhů, které podzemní církev definují a vyprávějí velké dějiny tohoto církevního společenství názorněji než cokoli jiného.

První věc, kterou si musíme uvědomit je, že ani v případě církve oficiální (v letech 1948-1990), ani podzemní není možné hovořit o nějaké homogenní struktuře. Na straně oficiální církve se formují čtyři významné sociální skupiny, které budou její fungování - alespoň na úrovni kléru - definovat. Tou první jsou kněží a biskupové předrevoluční, tedy ti, kteří přijali svěcení před rokem 1948. Jde o skupinu kněží, kteří si často s režimem příliš nezahlavili a tvrdě na ně dopadly velké církevní procesy v padesátých letech. Každopádně ani v této době nebylo v silách státního aparátu, aby represe mohl dotáhnout až do krajnosti, kterou provedou vůči řádům během akce K v dubnu 1950.

Druhou vrstvou, jsou kněží přímo kolaborující - není jich mnoho, ale o to jsou viditelnější a pro celé společenství bolestnější. Jsou tvořeni jak členy Mírového hnutí katolického duchovenstva utvořeného v roce 1951, které se postupně rozpadlo a jehož členové byli někdy mediálně exponováni, jako Plojhar či Beneš, tak pozdějšího, podstatně úspěšnějšího, *Pacem in terris*. To bylo podstatně méně okázalé a manifestující, ale o to zručnější a hlouběji integrované do života církve. *Pacem in terris* je manifestací toho, co se společností v sedmdesátých a devadesátých

letech učinila normalizace pracující s kombinací strachu, vydírání, ale především malých osobních nestatečností, korupce, pocitu, že malá chyba není něco „z čeho by se střílelo“. Tato skupina je zajímavá v tom, že mimo vlastních „mírových“ kněží, kteří byli biskupy tvrdě odsouzeni (byť až v roce 1982), je zde skupina osob, které vlastně sdružení akceptují, ale formálně od něj nevstupují.

Jsou zde ale ještě kněží, kteří nastupují do seminářů v sedmdesátých a osmdesátých letech, bez zjevných politických ambicí - šlo o akt značně společensky ostrakizovaný, ale přesto možný a spojený s poměrně malým množstvím reálných překážek, většinou spočívajících v nutnosti získat nebo prokázat dělnický původ. Tito kněží procházejí postupnou selekcí, kontrolou, normalizačně natolik silným působením, že se z nich stává skupina sice se silnou osobní zbožností a přesvědčením, ale často bez jakékoliv společenské angažovanosti. Jsou tím, co chce režim z církve chtít - tvoří v podstatě pasivní volnočasový klub osobní zbožnosti s pochopením pro cokoliv, zajišťující stále populaci poptávaný liturgický servis. Často se snaží o pastorační maximum, o maximální zbožnost a opravdovost v mezích a hranicích, které režim skrze církevní tajemníky pečlivě kolíkuje. Jakkoli sem není možné zařadit všechny seminaristy, jde o jejich významnou část.

Čistě sociologicky je zřejmé, že zatímco první skupina postupně slábne, především početně, třetí roste a postupně tvoří klíčový opěrný bod církve na počátku 90. let. Poslední kategorii budou tvořit kněží specifického ražení, často například tajní členové řádů, kteří jsou určeni pro to, mít oficiální státní souhlas a oficiální svěcení, ale ve skutečnosti s těmi třetími, tedy svými vrstevníky netvoří nijak konzistentní skupinu. Z těchto nezařaditelných se rychle rekrutují také ti, kteří přicházejí o státní souhlas, tvoří rebelii, vzdor.

Jakkoli toto načrtnutí samozřejmě není přesné, jsou lidé, kteří mezi kategoriemi postupně přecházejí, do jejichž životů vstupují zlomy s nástupem odvahy nebo naopak s naprostou kapitulací, musíme

právě v těchto kulisách chápat to, co znamená být klerikem v oficiální církvi. Tedy reprezentantem toho, s kým se podzemní církve má po roce 1989 spojit. Ona církev utlačovaná je současně tou církví, která má sama v sobě hluboce zakotvenou normalizační mentalitu. Která trpí stejnými problémy, jako celá společnost – také ona nechce vidět své slabiny, chce začít znova, ale současně si s sebou nese všechny své viny, problémy, starosti, nezkušenost, a především „neodvahu“ či přímo strach z odpovědnosti. Jde ale současně o církev lemovanou svědci či význačnými osobnostmi, jako je Josef Toufar, Štěpán Trochta, František Tomášek nebo Jan Bula.

Podzemní struktura

Avšak ani situace v podzemní církvi není o nic přehlednější a jasnější. Také ona musí reagovat na parametry světa, ve kterém žije, útek do podzemí, do ilegality je vždy na jedné straně heroickým a nebezpečným počinem, aktem vyžadujícím vysokou morální a osobnostní integritu, ale také vytržením ze světa, nápirem na psychiku, často cestou k určité izolaci, podezřívavosti až podivínství. a to vše v podzemní církvi samozřejmě také najdeme.

Také zde je možné identifikovat určité skupiny, které spolu tu více, tu méně, tvoří jisté myšlenkově či sociálně koherentní celky, které se ale poměrně složitě prolínají. Je zde například skupina kněží, kteří nemohli po revoluci dokončit studium, prošli PTP a kvůli zákazu biskupů nevstoupili do oficiálních seminářů. Jde typicky o osoby s mimořádnou osobní statečností a vnitřní integritou, kteří budou režimem pronásledováni vůbec nejvíce a nejdéle (pokud si odmyslíme procesy v první polovině 50. let, které se jich reálně většinou nedotkly). Zde je možné jmenovat například Josefa Šika.

Vedle nich zde po roce 1950 vzniká řeholní a komunitní život, který nesmí být veřejný, ale přesto je činnost jezuitů, františkánů či dominikánů v podzemní církvi jasná a patrná. Zajímavostí této skupiny jsou silné sociální vazby, které jednotlivým členům

umožňují v komunistickém prostředí přežít a rozvíjet řádovou spiritualitu. Za všechny připomeňme Dominika Duku, Josefa Kolářka, Františka Líznu a další.

Asi nejpočetnější jsou skupiny, které zakládají vlastní „podzemní církve“, tak jako například na Moravě Koinótés, kolem Felixe Maria Davídka. Ten získal od svého spolupracovníka Jana Blahy biskupské svěcení a vytvořil vlastní organizaci s biskupy a kněžími. Tato část církve byla na jedné straně spojená se silným společenským a intelektuálním životem, byla aktivním disentem a živým společenstvím, na straně druhé se nevyhnula excesům, které pozdější proces pěstování jednoty velice komplikovaly, jako bylo svěcení žen nebo množství vysvěcených biskupů v ostré disproporci se státní politikou „vymírání“ biskupů veřejně činných. Musíme vnímat skutečnost, že Davídek (a celý jeho okruh) počítá s odsunem na Sibiř.

Současně musíme zdůraznit, že například Koinótés (a situace v Čechách je ještě složitější) jen krátký čas své existence tvoří jednotnou strukturu nebo komunitu. Asi nejviditelnější rozpor přinesl synod v Kobeřicích v roce 1970, ale nešlo jen o závěry synodu, ale i o způsob komunikace v celém společenství nebo o postupné vytlačování názorové nebo autoritativní odlišnosti. Celé společenství se postupně štěpí a vnitřně diferencuje.

Samozřejmě silnou skupinou jsou pak kněží, kteří vlivem společenského působí, přijdou o státní souhlas (například Miloslav Vlk, Václav Malý) a žijí někde v šedé zóně – jsou součástí oficiální církve, mají řádné oficiální svěcení, ale současně nemohou vykonávat veřejně své poslání, tajně zpovídají, často slouží mše, duchovně doprovázejí, ale mají jen malou motivaci vstupovat do struktur, jaké budují právě podzemní církevní společenství typu Koinótés, takže častěji pracují ve vlastních křesťanských společenstvích svých přátel.

Pokud přemýšlíme o podzemní církvi, nemůžeme mít na mysli nějakou homogenní skupinu, která alespoň v určitém ohledu je patrná v církvi oficiální. Zájmy jednotlivých aktérů jsou nesmírně rozmanité. Pro členy řádu je hlavním cílem obnova řádového života, pro kněze, kteří přišli o státní souhlas jeho navrácení (za eticky přijatelných podmínek). Otázkou, která je doposud nerozřešená, je, co bylo cílem například zmíněného Koinótés.

Směrem k revolučnímu roku 1989 je třeba také poznamenat, že kněží, kteří nemohli dostudovat na počátku padesátých let, jsou nyní ve věku čerstvého odchodu do důchodu (nebo těsně před ním) ze svých civilních profesí a jejich „kariéra“ se tak v určitém ohledu často uzavírá. Život v ilegality nebo skrytosti nebyl jednoduchý, byl spojený se strachem, s nutností neustále dávat si pozor, s obavami o rodinu, spolubratry, přátele.

Těžké setkání

Čtyřicet let útlaku tak nakonec udělá své v tom slova smyslu, že se potkávají dvě zcela jinak zkušenostně rámované skupiny. První se může konečně nadechnout ke svobodě, rychle do sebe integruje ty, co přišly o státní souhlas a získává velkou morální autoritu ve společnosti, na kterou – i s ohledem na svoji vnitřní zkušenost s kolaborací, která byla v míře větší než malé – není připravena. Na straně druhé zcela vyčerpaná, podezřívavá a těžce otupená decentralizovaná skupina podzemní církve, která se najednou vynořuje a hlásí se o slovo.

To, na co v této první části naší úvahy chceme upozornit je následující – církve nikdy netvořila homogenní strukturu, ale čtyřicet let totality, silně zesílené předchozím nacistickým terorem, který zničil část katolických elit a druhé části významně podlomil zdraví, stejně jako vyhnání Němců, vytvořilo prostředí, které vedlo k nepřekročitelné fragmentaci celého společenství. Životní

zkušenost kněží na jedné a druhé straně se stala být zcela odlišná, stejně jako například způsob provádění liturgie.

Paradoxně se ukazuje, že krok, který režimu pomohl, si církve v určitém slova smyslu si podmanit, nebyl spojen s tvrdými represemi, ale s normalizací. Normalizace postavená na neustálém vyjednávání se státní mocí, na drobných kompromisech. Do oficiálních seminářů, na místa rektorů, děkanů, kanovníků, biskupů a dalších hodnostářů se jen zcela výjimečně dostal někdo, koho změna funkce učinila novou silnou osobností (jde především o Františka Tomáška). Pečlivý výběr adeptů, jednání, spolupráce a závazky, vědomí toho, co se smí a co se nesmí říkat, bylo natolik významným momentem společenské smlouvy mezi církví a státem, že se z něj současná církev nedokázala vymanit dodnes.

Námi provedený náčrt sociálních skupin v klerikální struktuře církve není samozřejmě absolutní a ani v nejmenším nemáme ambici provádět odsudky vůči komukoliv. Pokud ale budeme chtít skutečně seriózně přemýšlet o tom, jakou změnou církev během svého sjednocení po roce 1989 musela projít, musíme chápat onu vrstevnatost, která v obou částech církve nesporně existovala (a která byla jistě i složitější než naše paralelizované skupiny v tomto textu).

Oto Mádr, když uvažuje ve své studii Jak církev neumírá o různých faktorech ohrožení církve. Je si vědom toho, že tehdejší církev působí jako umírající, že je ohrožena ze všech stran. Přesto ale zůstává optimistický - „církev neumírá, protože žije“. Žije nikoliv nutně na úrovni klerikalizovaných elit, ale v hluboké autentické víře každého jednotlivého věřícího, který spolukonstituuje ono živé tělo církve. Domníváme se, že tato metafora či koncept bude pro další chápání vývoje církve zásadní.

Zkušenost

Když hovoříme o vztahu těchto dvou církví (podzemní a oficiální), tak optikou našich předchozích závěrů musíme dodat něco

sociologicky velice významného - jde o dvě početně velice nevyrovnané skupiny, podzemní církev nikdy nepředstavovala dostatečně silnou skupinu na to, aby byla v dialogu s tou oficiální dostatečně slyšenou. Oficiální církev měla v ruce ještě jeden důležitý nástroj, dávající ji značnou výhodu, totiž onu oficialitu ve svěcení, která je ale byla spojená „s držním klíčem od pravověrnosti“, vždy byla v jednotě s Římem.

Proces integrace podzemní církve do oficiální započal hned po pádu režimu. Došlo k rychlému zapojení kněží, kteří zůstali celibátní, měli zájem se vrátit do služby a současně měli platné kněžské svěcení do oficiálních biskupů, jen jim chyběl státní souhlas. Tento krok samozřejmě nebyl úplně jednoduchý, protože bylo nutné vyřešit na úrovni diecézí „kam s nimi“. Zde sehrál důležitou roli Vatikán, když část těchto kněží rychle instaloval na biskupské stolce - vzpomeňme Miloslava Vlka (1990) nebo především Karla Otčenáška, který byl biskupem vysvěcen v roce 1950, ale úřadu se mohl ujmout až v prosinci 1989. K nim pak v rychlém sledu přibíli biskupové, kteří nebyli silně kompromitováni spoluprací s režimem, byť měli kněžskou zkušenost, často na prestižních místech, jako například Vojtěch Cikrle (1990).

Vlastně jediný, kdo před sebou měl nabídku z Koinótés pokračovat jako biskup, byl Jan Blaha. Biskup, o jehož svěcení nebylo pochyb, dostal nabídku na pozici pomocného biskupa litoměřického, kterou za zvláštních událostí nepřijal. Jak tuto skutečnost číst? Blaha byl v duchodovém věku, pracoval jako chemik a v Koinótés měl za úkol být pouze „nosičem svěcení“ pro Davídka. Na roli biskupa se nikdy nepřipravoval, nikdy o ni nestál, což je zásadní rozdíl mezi ním a téměř všemi ostatními biskupy tohoto společenství.

Druhou rovinou je, že dodnes není vyjasněné, jak tato nabídka vlastně vypadala - mělo jít jistě o krok formální integrace, která by ale pravděpodobně předpokládala, že Blaha podpoří zpochybnění platnosti svěcení všech ostatních členů Koinótés, což pro něj

pochoitelně nemohlo být morálně přijatelné (jakkoli k tomuto aktu stejně došlo, Blaha by mu dodal podstatně větší společenskou relevanci). Současně bylo jasné, že pozice pomocného biskupa v nejmenší diecézi mu vlastně znemožní jakýkoli zásah do dalšího směřování církve.

Třetí a psychologicky asi podstatnou rovinou byla stránka osobní – nabídka byla učiněna po dlouhém čekání za zavřenými dveřmi, v létě, kdy Blaha evidentně neměl již dost sil na nějakou větší diskusi. Současně sám do konce života věřil v určité velké spiknutí Státní bezpečnosti, které prorůstalo do církevní struktury. Je otázka, jakou legitimitu biskupské konferenci vlastně vůbec přikládal.

Tímto krokem se biskupové vlastně „(ne)vypořádali“ nejen s Koinótés jako s církevní strukturou, která byla společensky problematická, a navíc spojená s ještě ne zcela zanedbatelnou skupinou kněží dvojího ritu, tedy reálně římskokatolických ženatých kněží. Konference vsadila na kombinaci společného postupu (více formálního), kterým vlastně strukturu podzemní církve zneuznala a vyzvala ji k integraci s diecésemi. Na biskupech pak bylo vlastní integrační konání.

Začleňování „podzemních“ kněží se tedy přesunulo pod pravomoc jednotlivých biskupů, jejichž postup byl v tomto ohledu značně rozdílný. Vidíme zde koncept Františka Vaňáka, který zahájil rychlý proces obnovy diecéze, v němž právě kněží z podzemí hráli zásadní roly. Nebylo zde v počátku žádné velké ověřování, ale spíše snaha o rychlou instalaci konkrétních osobností tam, kde bylo potřeba. V Praze je situace specifická tím, že kardinál Tomášek je podzemní církví již v 80. letech obklopen, takže dokáže mnohem pečlivěji pracovat s konkrétní znalostí a charismaty daných osobností. Navíc jsou zde přítomné kruhy (nezpochybnitelně pravověrných) lidí okolo Oty Mádra či Josefa Zvěřiny, které se lze opřít. a v této linii nejen rychlé integrace, ale i „kariéerních vzestupů“ pokračuje Miloslav Vlk. To, co je podstatné totiž je, že jednou věcí je vlastní „legalizace“

těchto kněží a druhou (značně odlišnou) participace na řízení diecése. Právě to druhé s v případě Prahy podařilo do určité míry naplnit.

Jiná situace je ale v Brněnské diecési, kde je Koinótés nejsilnější a nejpočetnější. Vojtěch Cikrle zvolí nesmírně opatrnou, ale pro podzemní církve bolestivou strategii, kdy po měsících nekomunikace a vyčkávání rozhoduje o svěcení pod podmínkou (sub conditione), jáhenském a druhý den či týden kněžském. K tomuto kroku je možné přistoupit tehdy, když se kněz podrobí přezkoušení z teologie na Pražské teologické fakultě. Ohledně birituálních je pak rozhodnuto o přezkoušení a udělení jáhenského svěcení sub conditione. Ve všech případech pak dochází k zapojení do pastorace, byť vzhledem k věku takto svěcených osob často spíše na pozice výpomocných duchovních.

Jistou tečkou za integrací byl rok 2000, kdy Kongregace pro nauku víry publikovala prohlášení č. 18/90. V něm konstatuje, že v současné době není možné hovořit o žádné tajné nebo podzemní církvi, že zde existuje eklesiální jednota. Celkem svěcení sub conditione přijalo asi padesát kněží a došlo k „urovnání“ právního postavení více než dvou desítek ženatých kněží, kteří byli inkarnováni do Exarchátu řeckokatolické církve. Dokument ale současně připouští, že část kněží a biskupů svěcení sub conditione nepřijala, protože ho považují za výraz nedůvěry (a zde již neuvádí počty). Explicitně jsou zde zpochybněna svěcení pocházející od F.M. Davídka, zřejmě jsou však myšlena především ta provedená po roce 1970.

Výsledky

Z výše uvedeného dokumentu Kongregace plyne, že v situaci je třeba postupovat velice delikátně, protože se dotýká svědomí, a to svědomí osob, které byly během komunistického režimu často tvrdě

pronásledované a perzekuované. Je však zřejmé, že vlastně k žádnému setkání nedošlo.

Situace, od níž se dostala po roce 1991 podzemní církev byla natolik mocensky nevýhodná a slabá, že mohlo dojít asi jen ke dvěma možným scénářům (a oba se naplnili) – část podzemní církve byla formální strukturou pohlcena a vlastně upozaděna. Ze současných představitelů je viditelný snad jen Tomáš Halík, což je případ specificky pražský, a pak řada příkladů řeholních, jako je Dominik Duka. Druhá (podstatně menší) skupina se asimilovat odmítla a buď zcela odešla od katolicismu anebo pokračovala v církvi právně v roli laiků (což je doposud historiograficky jen málo zachycené téma). Tento proces postupné asimilace se ukázal být jako silný a rychlý, takže už v polovině 90. let nemůžeme hovořit o nějaké specifické silné skupině uvnitř církve, která by s tou podzemní, byla nějak silně spojená.

Je zde ještě jeden důležitý moment – zřejmě jedním z podstatných bodů faktického neselhání opravdového dialogu a setkání byl pocit jisté moci a uspokojení. Církev počátkem 90. let získala vše, co si mohla přát – svobodu, biskupy a s nimi spojenou organizační strukturu, obnovení řádového života, základní ekonomické podmínky, platy duchovních, a především vysokou společenskou prestiž. Biskupové jsou ostatně dodnes zváni na předávání státních vyznamenání ve Vladislavském sále Pražského hradu.

Jestli existuje pro církev živou nějaké nebezpečí, pak to pravděpodobně není pronásledování, ale pocit uspokojení. Jistý podvědomý pocit, že vše je v pořádku, se vše daří a není zde žádné ohrožení. Že participuje na společenských procesech, berou ji vážně, že má moc. Korupce mocí je vůbec tou nejnebezpečnější, což je zkušenost normalizace, stejně jako dneška.

Proč se k tématu vůbec vracet?

Mohlo by se zdát, že s odstupem tří desetiletí je téma již čistě historiografické či církevně-historické. Že jde o něco vyhaslého nedůležitého. Ale přesto se domníváme, že jde o téma, které má k současné církvi mnohé co říci. Předně ono nepotkání se je projevem normalizačního způsobu myšlení a jednání, o kterém velice pronikavě píše Petr Pithart v Deníku N.

Chápat církev jako místo výhod, jistot a zdroj úcty pro sebe samého je v takto ostré vypjatosti jistě nepříliš častým jevem. Ale pokud se podíváme, jakým způsobem dokázala značná část církevních představitelů (ne)reagovat na pandemii COVID-19, vidíme, že chybějící zkušenost se světem nejistoty je zásadní. Zdá se, že jedna z věcí, které církev postrádá, je ono zakoušení nejistoty – ztráty práce, peněz pro rodinu, sociálního kapitálu, který plyne nikoli pro mne samotného, ale pro mé děti. Být knězem není snadné, ale je (zatím) jisté, a to vede k problematické možnosti porozumění dnešnímu světu.

Toto normalizační myšlení není jen přítěží společnosti mimo církev, ale i v církvi samotné. Zvykli jsme si, na „dobrá místa“ volit příliš komfortně, takové osoby, které nikoho příliš nepopudí, nezpůsobí rozruch, kritiku. Takové osobnosti zde jistě jsou, ale dovedeme si skutečně představit, že by se generálním vikářem stal třeba František Lízna? Nebo někdo jeho stříhu, ale o generaci mladší? Máme potřebu své věci si vyšetřovat sami. Dům ze skla se zdá být v nedohlednu, transparentnost je nahrazena diskrétností tam, kde rozhodně nepatří.

Autor biblické knihy Zjevení píše, „Kéž bys byl studený nebo horký!“. Jestli Ježíš něco nebyl, tak konformní kádr vyjednávající s mocí dobré místo ve společnosti. Scéna s vyhnáním směnárníků z chrámu je ukázkou jeho kontroverze. Nebyl to hodný chlapec, ale nesporně silná a vznětlivá osobnost, jasně vyhraněná, silná,

polarizující. Vždyť od něj odcházejí učedníci, kteří nemohou snést tvrdou řeč.

Musíme se naučit v církvi odložit potřebu být průměrným, nevybočovat, nedělat problémy. Církev musí být místem, kde tato normalizací zbytnělá představa bude upozadována, kde se nebojíme toho, že nás někdo přeroste, zastíní, překoná. Možná pak se dočkáme jasného a rozhodného slova této době, schopnosti číst znamení doby a ochotě být skutečně důvěrným partnerem člověka v tekutém, nejistém, rychlém, měnícím se světě.

Jde přitom o přímý kontrast s tím, jakou církev nyní žijeme. Tato normalizační konformní mentalita naráží na své limity v kontextu Baumanovy tekuté modernity, společnosti, která stále méně může počítat s pevnými strukturami, sdílenými hodnotami, jistotami. To, co zbývá v takové situaci, je často jednoduché hledání nepřítele – genderové teorie (Uvědomil si některý z jejich kritiků, že jde o vědní obor s časopisy, které jsou recenzované a, se kterými je možné polemizovat vědecky, nikoli na úrovni mentálních modelů z billboardů?), Istanbulskou úmluvu (Bez její četby a seriózní právní analýzy.) nebo konzumní způsob života (Opět, aniž bychom přesně věděli, co to je, nebo s čím ho vlastně srovnáváme.).

Toto hledání nepřítele je pro sociologii dobře známé dělení na my a oni, nepřítel je vždy ten v druhém táboře, někdo, kdo nás, kteří dobře víme, o co jde, ohrožuje jaksi zvenčí. To, co ale představuje skutečné nebezpečí, je právě onen mix normalizace a tekuté modernity, která ústí do identitaristického pojetí vlastního bytí i křesťanství jako takového.

Tím nechci říci, že by podzemní církve byla v tomto ohledu odolnější, liberálnější, lepší. To, co by ale přinesla, nesporně by byla větší různorodost. Právě heterogenita, opuštění kulturo-centrismu je pravděpodobně nejlepší ochranou vůči tomu, nyní ve společnosti zažíváme jako extrémismus nebo izolativistický identitarismus.

Stále ale žijeme zkušeností, že normalizační model přístupu k životu a církvi se vlastně osvědčil, že na něm není třeba nic měnit.

Když Mádr píše o neumírající církvi, zdůrazňuje roli církve jako struktury a církve jako společenství. Struktura je sice důležitá, ale dá se žít i bez ní. Živá církve s ní církve nestojí a napadá. Stojí na malých společenstvích, na autentickém přístupu věřících, kteří touží hledat a promýšlet pravdu. Nikoli, kterým je pravda předkládána jako hotová věc, jako totalita, ale jako proces, jako jistá neskrytost, kterou má smysl hledat.

Současná doba znovu znemožněných veřejně sloužených mší je výzvou k novému promýšlení toho, jak církve neumírá. Promýšlení, které bude již jiné než to Oty Mádra. Uzavření kostelů není volnem nebo prázdninami, ale aktivním bodem nového promýšlení, je zakoušením oné tekuté modernity, která nás nutí nově uchopit skutečnost vlastního bytí. To, co s jistotou nefunguje, je opakování normalizačního bezčasí. Stojíme v době nutnosti radikálně promyslet své křesťanství. Nikoliv sledováním obětníka v online přenosu bohoslužeb, ale vlastím autentickým hledáním, hloubkou, touhou po pravdě a toleranci. Takovou, která bude ochotna vedle sebe nikoli snést jinakost, ale chápat ji jako výzvu k životu. Jinakost a život se vzájemně dynamicky potřebují. Jinakost je předpokladem existence svobody, ale i zodpovědnosti, kterou musíme umět přijmout.



Umělá inteligence a spiritualita

Durkheim (a po něm také Eliade) pracují s rozlišením světa na profánní a posvátný. Všechny objekty našeho světa můžeme odlišit na ty, které mají charakter posvátný, vztahují se určitým způsobem k ritualizované formě náboženství a spirituality (od amuletů po sakrální stavby či posvátné háje a hostiny) a na ty, které slouží „normálnímu“ životu. Takové rozlišení je v určitém ohledu velice praktické, pokud chceme studovat jednotlivé náboženské artefakty, ale současně v sobě nese určitou binárně opozitní strukturu, typickou pro rannou modernu - rozlišení na „bud’/ anebo“.

Skutečnost je však - pokud si vypůjčíme slova Buamana - tekutější, méně pevná a méně ostrá. Skutečné prožívání náboženství, tedy spiritualita je temporálně kotvená, v čase se proměňující naplňující se základní lidská potřeba po smyslu, transcendenci, přesahování sebe sama. Je zřejmé, že dochází jak k proměně toho, co považujeme za posvátné, tak také k tomu, že se v určitém ohledu uvolňuje ritualizace prostředí. Sokol tvrdí, že současná společnost je první, která individualizovala jídlo - jdeme si do ledničky, obědváme u stolu v kanceláři nebo se najíme až večer. Náš západní kulturní okruh ztratil to, co většina kultur má pevně integrované do svého kulturního prostředí - jídlo jako pevný společný rituál. To, že si můžeme „jít do ledničky“, podle Sokola deritualizovalo jídlo, a přesto si obtížně dovedeme představit nějakou významnou lidskou oslavu, u které by se nejedlo - od rautu na konferenci nebo předávání státních vyznamenání, až po oslavu narození nebo posezení v hospodě s přáteli.

Tento příklad s jídlem je signifikantní v pozoruhodném fenoménu proměny náboženskosti - vznikají předměty, činnosti, aktivity, nástroje, které někdy mohou být posvátné a někdy profánní. Jejich odlišení je jen v rovině určité mentální konceptualizace nebo časovosti, často nikoli ovšem pevně a dopředu explicitně označené.

Umělá inteligence je příkladem tako ambivalentní technologie – působí proměnu spirituality, protože transformuje sociální, kulturní i vzdělávací prostředí. Nacházíme se v další fázi informační revoluce, která je typická globalizací, proměnou všech forem ve společnosti stejným způsobem, jako ji kdysi transformovala revoluce průmyslová. Současně se ukazuje, že nejen že mění prostředí, ve kterém je spiritualita uskutečňována, ale také sama se stává – mnoho lidí prvkem posvátna; umožňujícím přemýšlet, medítovat, rozlišovat a rozhodovat se ve svém životě, zakoušet blízkost, dialog. Jde o klíčovou výzvu pro spirituální i pastorální teologii, se kterou bude nezbytné se novým způsobem – jak zdůrazňuje papež František – vypořádat.

Na tomto místě bychom rádi naznačili alespoň stručně, co si pod umělou inteligencí – dnes – představít. Jde o systémy, které se rozhodují nedeterministicky, jsou postavené na umělých neuronových sítích, které byly trénovány na velkých specifických datových sadách. Jednotlivé odpovědi jsou pak výsledkem snahy porozumět (kontextuálně citlivě) uživateli a nabídnout mu nejpravděpodobnější odpověď. Často se mezi tréninková data první verzi odpovědi vkládá šum, který umožňuje generování kreativnějších a originálnějších odpovědí. Když dnes mluvíme o umělé inteligenci nemáme obvykle na mysli robotické vysavače nebo řízení spotřeby elektřiny v domácnosti, ale tzv. generativní systémy s umělou inteligencí, generující obvykle obrazy (Dalle-2 a 3, Midjourney) nebo texty (ChatGPT, Google Bard). Odpovědi těchto systémů jsou vždy spojené s tvorbou nového, doposud neexistujícího informačního artefaktu.

Pro účely našeho textu bychom měli připojit ještě dvě poznámky. Předně systémy s umělou inteligencí nejsou hodnotově neutrální. Jde o algoritmy s tzv. hodnotově senzitivním designem, což znamená, že jsou hodnotově orientované přibližně stejně, jako ideje Demokratické strany v USA. To samo o sobě může být předmětem

diskuse či polemiky, do které zde nechceme vstupovat. Spíše vnímáme jako důležité s tímto prvkem pracovat.

Za druhé je důležité, že generativní systémy, jako ChatGPT či Bard si velice dobře osvojili užívání jazyka. Rozhovor s nimi je do značné míry hlubší a náročnější než s nemalou částí živých osob, jejich slovní zásoba není malá, znalosti nadstandardní. Pokud Nietzsche říká, že člověk je zvíře, které může slíbit, zdůrazňuje tři aspekty charakteristiky člověka – je schopen užívat jazyk (to umělé systémy umí také), dokáže být společensky respektovaný (zdá se, že v této oblasti můžeme také vidět velký pokrok v oblasti umělé inteligence) a může přijmout odpovědnost orientovanou do budoucnosti. Tento poslední bod umělé inteligence (zatím) nijak nereflektuje. Zřejmé je, že stejnou kritiku bychom mohli ale (znovu) vznést vůči řadě konkrétních živých lidí také.

Jazyk, se kterým tyto systémy pracují je, na úrovni psychologie, činní důvěryhodnými a lidskými, uvěřitelnými. Právě v tom, dle našeho soudu, spočívá jejich potenciál i možná rizika, ve vztahu k lidské spiritualitě.

Níže nabízíme několik jednotlivých esejů, které se ke vztahu umělé inteligence a spirituality vztahují. Záměrně nejsou ani akademické, ani návodné, kladou si za cíl otevřít diskusní prostor a pro vlastní přemýšlení a hledání přístupů v době, která je radikálně nová, zbavená značné části jistot a pocitu, že staré zavedené postupy mohou ještě adekvátně fungovat.

Umělá inteligence a spiritualita: kontinuita v diskontinuitě

Spiritualita představuje specifickou lidskou reakci na proměnlivost světa. Zdá se, jak ukazuje Luckmann, že představa plně nenáboženské společnosti je v západním kulturním okruhu nerealizovatelná. Přesto je ale míra adaptability spirituality na proměny světa nezpochybnitelná a měli bychom proto uvažovat, do jaké míry do způsobu věření vstupuje fenomén umělé inteligence.

Jestliže uvažujeme o spiritualitě jako o určitém antropologickém fenoménu, pak lze obecně tvrdit, že jde o způsob, jakým se člověk skrze soubor určitého přesvědčení či praktik, v různých kulturách a historických či sociálních kontextech upíná k transcendenci. Transcendentní je v tradičním pojetí Bůh či božstva, avšak moderně se můžeme setkat s upínáním se k abstraktnějším entitám, k osudu nebo dalším formám nenáboženské spirituality. Jak ukázal ve svých studiích Thomas Luckmann o neviditelném náboženství, přinejmenším okcidentální kulturní okruh nejen že je spirituální (zde jde pravděpodobně o všeobecnou lidskou charakteristiku), ale tuto spiritualitu vždy promítá do určitých sociálních institucí či aktivit. Jinými slovy, ani privátní prožívání spirituality v západní kultuře není tak zcela privátní, jak jsme si mohli na počátku 60. let myslet. Také hnutí jako jsou New Age - nejpozději od 60. let - reagují na modernistické změny naší kultury, která se do jisté míry snažila důrazem na racionalitu a logiku, vymýtit náboženství. Možná i jednou z důležitých forem přitažlivosti komunismu na přelomu 40. a 50. letech mohlo být pro mnoho lidí to, že šlo o formu náboženství s praxí a komunitou, s dogmatikou a morálkou, s náboženskými profesionály i iniciačními rituály, s praxí, kterou je možné provozovat. Komunismus je (mimo jiné) náboženstvím materialismu.

Tyto poznámky jednoznačně směřují ke klíčovému východisku studia spirituality jako takové. Na jedné straně můžeme vidět společné invarianty, propojenost různých náboženských zkušeností s viditelně společnými rysy (jak ukázali již například Martin Buber v knize Extatická vyznání nebo Mircea Eliade v díle Mýtus o věčném návratu). Tyto společné rysy jsou časově relativně stabilní a tvoří podstatnou spirituální zkušenost, pro kterou má smysl dodnes číst Vyznání od Augustina nebo Temnou noc od Jana od Kříže. Tato společná zkušenost také říká, pro vlastní náboženský vztah může být velice cenné, pokud zkušenosti z různých kultur rozpojeme, což dnes můžeme vidět na rostoucí popularitě meditací, jógy nebo chasidských vyprávění, která opouštějí svá domovská prostředí a kontexty a stávají se součástí spirituality západní (často explicitně křesťanské).

Tato robustní forma spirituality je však systematicky doplňována druhou, naopak silně kulturně ovlivněnou vrstvou, která se vztahuje k potřebě uskutečňovat transcendentální prožívání v konkrétních podmínkách. Můžeme tak odděleně hovořit o mnišské spiritualitě, která vychází ze specifické sociální zkušenosti nebo o spiritualitě rodičů, kteří v praxi těžko mohou prožívat to, co mnich v klášteře. Tato potřeba vtělovat spiritualitu do životní praxe je zcela zásadní a je třeba ji pečlivě zkoumat.

Možná nejviditelněji ji můžeme vidět na dějinách vzniku řádů, které jsou většinou spojené s významnými historickými a sociálními změnami, na které musí reagovat. Například jesuité jsou reakcí na reformaci a společenskou změnu s ní spojené, které akcentovali vzdělanost, umění a především potřebu zcela nového chápání spirituality. Saleziáni vznikají na průmyslovou revoluci, která přivedla do měst velké množství lidí ke zcela jinému způsobu života a otevřela nové sociální otázky. Opus Dei pak můžeme chápat jako určitou manifestaci spirituality ve vrcholně průmyslové společnosti, v níž tzv. ranná moderna dosáhla svého vrcholu.

Jestliže umělá inteligence mění požadavky na proces tvůrčí práce a vzdělávání, můžeme sledovat proměnu pracovního trhu - vznik nových pracovních míst, transformaci činností, očekávaných kompetencí i zánik mnoha pozic a procesů. Když analyzujeme způsoby, jak vstupuje do oblasti kreativity, medicíny, řízení a rozhodování v podnicích, do způsobu fungování online služeb a dalších oblastí lidské činnosti, je zřejmé, že se nacházíme v rozhodném procesu informační revoluce. Tato sociální fakticita povede - vysoce pravděpodobně - k nutnosti novým způsobem (stejně novým, jakým přišel Ignác z Loyoly, Jan Bosco nebo Josemaría Escrivá de Balaguer) promýšlet spiritualitu.

Jestliže pro Opus Dei šlo o spiritualitu v práci a běžném životě, pak nyní s rozvojem umělé inteligence můžeme uvažovat jak o nových formách religiózního chování (digital religion), spojené například s novými způsoby utváření komunit, tak především o nových formách spirituality jako takové. Spirituality ovlivněné systémy s umělou inteligencí přímo, ale i nepřímo, s kontexty výše zmíněných sociálních a kulturních změn.

Pokud na tomto místě můžeme uvést některé možné příklady, více pro ilustraci než pro systematické úvahy, lze říci, že existuje [BibleGPT](#), která odpovídá na otázky uživatele slovy Bible tak, že realizuje přirozený dialog. Svého - specifického - biblistického poradce tak může mít po ruce každý, což umožňuje v úvahách nad vlastním životem brát biblické texty do silnější úvahy většímu množství lidí než doposud. Jiným příkladem může být rozmluva s ChatGPT, se kterým lze diskutovat o konkrétních osobních nebo morálních problémech. Situace, která dříve očekávala dialog s druhým člověkem, může být řešena konverzací se strojem, což pro řadu osob může být dostupnější a otevřenější varianta než návštěva psychologa. Třetím příkladem může být pomoc s interpretací textu nebo s formulacemi vlastních úvah.

Technologie před nás kladou otázky po etičnosti jejich využívání v různých činnostech, po tom, co tvoří společenství, po roli odpovědnosti nebo obecněji - umělá inteligence před nás klade otázku, co znamená být člověkem, čím se člověk odlišuje od stroje a jak s takovou specifičností může pracovat.

Nová pojetí společenství mezi člověkem a umělou inteligencí

Nástroje spojené s generativní umělou inteligencí zásadním způsobem proměňují způsoby, jakými nahlížíme konkrétní fenomény. Jestliže o církvi běžně hovoříme jako o společenství věřících a náboženství se často chápou jako formy komunit, staví před nás umělá inteligence otázku, zda není třeba tyto pojmy – tváří tvář proměně praxe znovu promýšlet.

[Již v roce 2020 se objevil robot Pepper](#), což je humanoidní robot, který vzhledově částečně připomíná člověka a je schopen běžné komunikace a doteku. Podobných robotů určených pro vzdělávání, sociální služby nebo zdravotnictví existuje relativně velké množství a mají společné to, že se snaží reagovat na nedostatek pracovníků v sociálních službách. Lidé se v těchto institucích cítí osamělí, izolovaní, péče, kterou je možné jim poskytovat, je stále omezenější a komplikovanější s tím, jak populace jako celek stárne. Právě stárnutí populace představuje jednu z klíčových výzev, před kterou moderní sociální systémy stojí.

Biblická věta, že není dobře člověku samotnému, kterou je rámováno stvořitelné dílo v Genesis, představuje relativně silný antropologický determinant. Člověk je tvor, který vyžaduje k životu komunitu, jakkoli jsme si řeckou tradicí zvykli o něm uvažovat jako o individuu. Řada živočichů nemůže žít jinak, než ve společenství – uvažovat o mravenci nebo včele, jako o jednotlivině je sice možné, ale v akváriu se chovat nedají. Podobně problematické je chovat ovce nebo třeba slepice jako jednotlivá zvířata osamoceně. Člověk se nachází přibližně na půli cesty mezi živočichy se samotářským způsobem života a těmi stádovými.

Klíčovým problémem, před kterým dnes stojíme, je, jakým způsobem tuto potřebu společenství saturovat. Respektive, možná radikálněji –

je péče o klienta sociálních služeb prostřednictvím robota přijatelná? S jakými hodnotami by měl pracovat? a lze takovým způsobem řešit potřebu společenství?

Na tyto otázky se nabízí „přirozená odpověď“, že nikoliv, že společnost by měla být schopná se postarat o lidskost svých institucí, neboť sociální zařízení i nemocnice jsou místy, kde se – slovy Heideggera – dotýká limitů vlastní existence, smrtelnosti, zranitelnosti. Bližší zkoumání ale musí být diferencovanější – sociální pracovníci nejsou v dostatečném množství přítomní nikde na světě, péče o umírající nebo nemocné by neměla být diferencovaná tak, že si ji mohou dovolit pouze bohatí. Zdá se nevyhnutelné, že určitou část péče, spojenou se saturací potřeby sociálního kontaktu, budou nutně přebírat stroje.

To nás staví před zásadní problémy, které mají jednoznačně spirituální charakter. Předně – jakou roli jim přisoudit. Zdá se, že čím lépe budou schopny naslouchání, reakcí na klienta, čím víc se budou chovat „lidsky“, tím pozitivnější klinický přínos mohou mít. V tomto prostoru bude třeba zásadním způsobem rozšířit koncept kaplanské služby, nikoli jako klerikální záležitosti, ale jako možnosti setkávat se s druhým člověkem v kontextu jeho limitů a schopnosti poměřovat svůj život transcendencí.

Umělé systémy mohou naslouchat, mohou být příjemci příběhů nebo držet klienty za ruku, ale nemohou překročit rámeček svého zvěcnění, nejsou schopny smrti ani rozvrhování svého bytí. Právě tato zkušenost s limitností života umožňuje chápat život jako transcendující tajemství. Otázkou tohoto druhu péče není teodicea – snaha obžalovat nebo odsoudit Boha za přítomnost zla ve světě skrze rozum, ale právě opačný přístup uvědomující si limity lidského života, poznání, jednání. Věc může být empatická v rovině potřeb člověka, může naslouchat, klást otázky, ale nemůže porozumět, tedy vcítit se do příběhu druhého a zakusit v něm bolest, zranění, radost, krásu. Jedním z důležitých dopadů nástupu

technologií do oblasti sociální služeb tak bude jednak zmíněný rozvoj kaplanských profesí, ale také nutnost akcentovat určité spirituální prvky, které jsou pro člověka signifikantní.

Představa člověka jako rozumové bytosti je pravdivá pouze částečně. Člověk není bytostí řízenou logikou a racionalitou, jak ukazuje behaviorální ekonomie, není pánem nad svým vlastním vývojem (Darwin), ale ani nad sebou samým (Freud). Umělá inteligence v kontextu setkávání se s mezními situacemi existence před nás staví potřebu skutečně hluboké spirituality. Ostatně není náhodou, že jednou z charakteristik spirituální inteligence je schopnost stanovit smysl svého vlastního života. Života, jehož určujícím prvkem je bytí ke smrti.

Rádi bychom tuto úvahu posunuli ještě o jeden krok do abstraktnějšího prostoru. Totiž, co je to, co utváří společnosti, v němž žijeme. Umělá inteligence se stává běžnou součástí toho, co konstituuje prvky myšlení a prožívání v domácnostech. Od japonského [Gatebox](#) (2018), který před mnoha lety řešil problém opuštěných mužů, kteří nebyli schopni mít běžné vztahy, ale přesto potřebovali sociální blízkost až po [ChatGPT, který může poradit člověku s nákupem dárku](#) nebo starému člověku dopřát pocit, že není zcela sám.

Problémem, před kterým jako západní společnost stojíme je představa, jak by věci měli být ideálně. a pokud nejsou v ideální formě, všechna „náhradní“ nebo „méně Ideální“ řešení hodnotíme jako neregulérní, nepřirozená nebo špatná. Lze říci, že nástup generativní umělé inteligence toto téma otevírá z jiné perspektivy, než jak se v posledních několika letech tematizuje v oblasti partnerského života. Nabízí pohled na možnost řešení určitých situací neoptimálním, ale psychologicky i sociálně významně lepším řešením než žádným.

Společenství dnes - zcela běžně - netvoří jen lidé, ale jeho integrální součástí jsou (na úrovni prožívání a hodnot) také domácí zvířata a možná stále častěji také technologie. V této souvislosti se někdy hovoří o sociotechnických systémech, abychom zdůraznili, novost a odlišnost tohoto společenství. Společenství ontologicky diferencovaného, ale sociálně integrovaného. Spiritualita musí být integrativní, nikoli dekonstruuující, pokud má vstupovat do prostor a možností jednotlivých nových komunit a mikro-komunit. Technologie do nich budou běžně patřit a je nezbytné s tím počítat.

Nový humanismus v kontextu umělé inteligence

Značná část románů japonského spisovatele Haruki Murakamiho začíná situací, ve které je hlavní hrdina - obvykle muž mezi třiceti a čtyřiceti lety bez příbuzných - opuštěn svojí manželkou a dává výpověď v práci. Murakami tak před čtenáře staví zásadní otázku; kým jsme, když od svého já odečteme práci a rodinné vztahy, co z nás zůstává?

Murakamiho otázka je podstatná a není možné na ni odpovědět nějakou frází, klade do popředí našeho zájmu otázku, čím konstituujeme naše vlastní lidství, hodnotu, kvalitu, specifičnost. Je zajímavé, že jednoznačně navazuje na Martina Heideggera a jeho důraz na existencionální úzkost, ve které poznáváme sami sebe, ve které si konečně přestaneme všimnout obstarávání se a položíme si otázku po vlastním bytí. Až pokud je ohrožena naše existence, říká Heidegger, můžeme se skutečně setkat sami se sebou. Murakami ukazuje, že toto ohrožení existence není v dnešní době smrt (do jisté míry tabuizovaná a vytěšňovaná z veřejného diskursu) ani nemoc spojená s bolestí (díky pokrokům paliativní medicíny), ale ztráta rodiny a zaměstnání. To jsou dva prvky, které do značné míry tvoří naši identitu a současně o ně můžeme - relativně velice snadno - přijít.

Tento étos pozdní moderny se stává základním tématem spirituality v posledních nejméně dvaceti letech. Snažíme se hledat cesty k transcenci, k individuální zkušenosti s Bohem, která člověku nemůže být odebrána. Také posuny na úrovni pastorální teologie jsou v tomto ohledu zřejmé - je nezbytné odstranit překážky, které by bránily člověku, který zakusil v životě nějaké selhání nebo ztrátu, aby se mohl stát plně přijatým člověkem do společenství nebo i jen čistě do privátního prostoru individuální spirituality. I často opakovaná myšlenka o kostele, jako o poušti uprostřed rušného

města, navazuje na potřebu člověka vytvářet si - na úrovni individuální spirituality - určité pevné kotvy v tekuté moderním světě. Když Karl Rahner hovořil o tom, že křesťan bude buď mystikem, nebo nebude vůbec, měl na mysli potřebu současného člověka po spiritualitě, jako po individuálním zážitku s Bohem. Tato jedinečná osobní zkušenost je pro současného člověka zásadní.

Zajímavě ji můžeme vidět ve vztahu ke společenství - na jedné straně je zde zřetelná nedůvěra v instituce, od kterých se moderní člověk dokázal emancipovat, na straně druhé potřeba expertů na spiritualitu (od níž emancipace není dlouhodobě možná, alespoň v západním kulturním okruhu) a ideálně existence „společenství v potenci“, místa, kam sice jedinec nemusí přijít - protože jeho víra a spiritualita jsou často individualizované a privátní - na straně druhé potřebuje přítomnost nabídky takového společenství, které v něm vytváří určitou jistotu vůči osamění.

Příchod generativní umělé inteligence v podobě ChatGPT, Google Bard nebo Midjourney, přinesl určitý posun Murakmiho otázky. Zatímco v jeho románech je ztráta práce osobní rozhodnutí nebo důsledek toho, že firma daného zaměstnance nepotřebuje, tak umělá inteligence v řadě oborů staví zásadní otázku - co umíme lépe, než ona? Velká část profesí se cítí být těmito nástroji ohrožena nebo dynamicky transformována. Profesionální růst - jeden z klíčových konceptů kapitalistické společnosti - se pro řadu lidí smršknul na hledání posledních zbytků toho, v čem dokáží být strojům konkurenceschopní.

Když Friedrich Nietzsche v 80. letech 19. století začal hovořit o „bohu mezer“, tak dnes tuto metaforu můžeme posunout na humanismus mezer, kdy lidské se stává hmotou, která zaplňuje každou mezeru, kterou umělá inteligence ještě nechává, jako to, co umí lépe nebo efektivněji člověk. Nietzsche ve svém aforismu, že člověk je zvíře, které může slíbit, akcentuje slib, jako jazykový akt. Podobně Alan Turing chápal inteligenci a člověka, jako to, co se

manifestuje řečí. ChatGPT je často schopen nabídnout lepší text kázání, než náboženský profesionál a staví před nás otázku, co z lidství zbylo.

Nietzsche v minulém století, jak tvrdí Václav Bělohradský, mohl počítat s tím, že jeho argumenty mají univerzální platnost – jde o obžalobu Boha, který se musí bránit před soudem rozumu. Nebo o vymezení pojmu člověk, který bude univerzálně platit pro všechny. V tomto bodě možná vidíme jeden z důležitých spirituálních zlomů – velké katechismové teorie (jak je označuje Bělohradský) jsou vyčerpány. Otázka po lidství v době umělé inteligence nemá univerzální, ale osobní rozměr.

Nemůžeme využít žádných ideologií nebo schémat, ale musíme se skutečně autenticky osobně ptát na sebe samy, na svoji vlastní spiritualitu. Jedna z věcí, kterou umělá inteligence neumí je právě vztahování se k transcendenci. Spiritualita je vždy výslednicí sociální a kulturní zkušenosti, individuální psychologie, tedy rozvrhování vlastního bytí ve světě zcela konečném a dobře měřitelném, avšak způsobem, který paradoxně všechna měřítka překonává.

Otázka po novém vymezení lidství bude muset být zodpovězena bez ideologií a opor v nějakých vnějších strukturách. Je třeba ji klást znovu s naléhavostí bytostného tázání se po vlastním bytí, po vztahovosti. Ontologické odpovědi scholastické tradice neztrácejí možná na své objektivní pravdivosti, ale ve vztahu ke spiritualitě jedince mají jen velice omezený rozsah praktického dopadu.

Tak jako průmyslová revoluce změnila charakter práce a křesťanství se muselo nově adaptovat na potřeby spirituality městské, průmyslem a novou nobilitou formované nacionální společnosti, musí v současné době vrcholící informační revoluce hledat formy adekvátní a smysluplné. Měla by se přitom dokázat poučit z chyb, které – například ve vztahu ke státní moci – v devatenáctém a dvacátém století často dělala.

Jedním z podstatných rysů spirituality v této informační době bude schopnost rozlišovat, rozpoznávat na individuální úrovni dobro a zlo, co člověk má a nemá dělat, čemu věřit a čemu nikoliv. Zjevně bude nadále akcentován význam kritického myšlení a vzdělávání, které si nemůže vystačit s běžnými školními dovednostmi. Ale zásadní pole spirituality bude pole individuálního hledání toho, co v takových podmínkách znamená být člověkem. Jak může člověk své konkrétní vymezení lidství žít a uskutečňovat ve světě.

Jak umělá inteligence proměňuje spirituální život člověka?

Podstatnou částí spirituality, respektive spirituálního prožívání jsou emoce. Cílem našich úvah bude stručně naznačit některé proměny psychologických aspektů spirituality v kontextu práce s umělou inteligencí. Nepůjde nám tedy o velká a obecná témata, ale spíše o osobní proměnu způsobu zakoušení spirituality jednotlivcem.

[Nika Simovich Fisher](#) upozorňuje, že jakkoli je umělá inteligence novým fenoménem, tak spojovat techniku se spiritualitou, je podstatně starší záležitost. Ukazuje, jak mohou technické systémy sloužit během astrologických praktik a rozvíjet tento aspekt spirituality. Astrologie sama o sobě pro nás zajímavá není, klíčové ale je, že člověk při práci s těmito systémy může podlehnout snadno dojmům, že hovoří s druhým člověkem, nebo dokonce vstoupit do prostoru určité náboženské závislosti.

[Jon Gruda](#) v této souvislosti upozorňuje, že lidé více duchovně zaměřeni mohou mít tendenci systémy s umělou inteligencí užívat nikoli jako nástroj, ale jako náboženského vůdce. Příkladem může být Bible GPT, které může člověk klást otázky a systém mu – v domnělé zbožnosti – odpovídá. Učinit z umělé inteligence duchovního vůdce může být velice svůdné a jednoduché. Takový systém má vždy čas, nikdy není unavený a může poskytovat odpovědi, které jsou dobře zasazeny do konkrétních náboženských reálií či textů, nad kterými provádí své výpočty.

V tomto ohledu lze říci, že jde o jedno z největších nebezpečí, před kterým stojíme ve vztahu mezi AI a spiritualitou. Takový krok totiž vede k tomu, že ze spirituality zcela mizí Bůh nebo jiná forma transcendence, stává se variací na astrologii, o které píše Fisherová. Je zcela nezbytné toto téma reflektovat jak v rovině pastorální péče, tak na úrovni jednotlivé spirituality, protože skutečnost, jak něco

racionálně reflektujeme a jakým způsobem to prožíváme může být značně odlišná. Stojíme tak prostředí imanentní hrozby idolatrie. Současně může vést až k tomu, že na umělou inteligenci začne člověk přenášet aspekty svých rozhodovacích a rozlišovacích procesů, stává se méně svobodným, jak ve vztahu ke své vlastní spiritualitě, tak také v kontextu širšího sociálního kontextu, například odpovědnosti za společenství, práci, politiku.

Gruda upozorňuje ještě na jeden zajímavý fenomén - častá práce s umělou inteligencí může člověka připravovat o pocit jedinečnosti. Tento spirituální rys představuje jeden z klíčových problémů spirituality katolicismu již sám o sobě. Jako by ideálem byl člověk průměrný, nijak nevybočující. Tento přehnaný strach z pýchy může být umělou inteligencí ještě více přiživován, což může vést k nevhodným modelům představy sebe sama, k prožívání křesťanství jako cesty k banalitě, jak se vůči katolicismu vyhranil Heidegger. Nutno dodat, že do jisté míry oprávněně.

[Někteří autoři hovoří o tom, že umělou inteligenci lze užít jako nástroje sebereflexe.](#) To je jistě pravda a lze očekávat, že v brzké budoucnosti uvidíme značný nástup přístupů, které se budou soustředit právě na sebereflexi, psychologické poradenství a konzultace, třeba s ohledem na konkrétní myšlenkovou školu. Jak jsme ale uvedli výše, je třeba rozlišovat mezi vztahem k technice a člověku. Substituční vztah může být pro část lidí krátkodobě přínosný a užitečný, ale je třeba s ním zacházet velice opatrně.

Klíčovým problémem ve vztahu spirituality a (nejen) generativní umělé inteligence je otázka pozornosti. Sociologové jako Bauman nebo Bělohradský se shodují, že současné korporace, média, politici, všichni usilují o naši pozornost. Rozvoj sociálních sítí zrychluje všechny interakce, soustředění trvá jen pár sekund a pak se přesouvá dál. TikTok se stává metaforou schopnosti člověka se soustředit delší čas na konkrétní činnost. Právě pozornost je ale společná spirituálním zážitkům v téměř všech náboženstvích. Skrze technologie

jsme prodali pozornost, abychom ji v mindfulness a meditacích kupovali nazpět.

Právě rozbíjení pozornost se považuje za jeden ze zásadních psychologických i spirituálních efektů rozvoje umělé inteligence. Rozvoj meditací, meditačních aplikací a podcastů na Spotify má svůj hluboký kořen právě zde. Technologie erodují pozornost, soustředění, vedou k nutnosti sledovat stále něco nového, porovnávat se s ostatními. Čím lépe dokáží algoritmy uživatele popsat, tím lépe pracují s jeho pozorností a tím více omezují jeho informační horizonty. Stává se uvězněním ve filtrační bublině, v echo chambre, tedy v prostředí, které neustále potvrzuje to, co chce slyšet, o čem chce přemýšlet, jaký chce být. Současně lze očekávat, že se brzy dočkáme hledání „fast spirituality approach“, tedy rozvoje spirituality „střelných modliteb“, prvků dost krátkých na udržení pozornosti. Zatímco původně střelné modlitby měly vést k spirituálnímu prožívání celého dne, nyní půjde o dominantní spirituální stavební kámen velké části lidí.

Tyto poznámky nemají za cíl ukázat, že spiritualita je v hluboké krizi – zdá se naopak, že současná doba je dobrou spirituální v nejširším slova smyslu – můžeme analyzovat neviditelné náboženství (Luckmann), které pomáhá lidem stanovovat sociální vazby, jistoty v životě a jeho smysl, v nárůstu lidí věřících v něco či někoho nad nimi, v meditacích, stále populárních horoskopech atp. V určitém ohledu zažíváme zlatý věk spirituality, která měla modernou skončit, ale rozkošatěla se zcela netušeným způsobem, do nějž nově vstupuje umělá inteligence. Reflexe tohoto, jak v takové situaci pěstovat spiritualitu v racionalizované a kultivované podobě, představuje jednu z klíčových spirituálně-pastorálních výzev dneška. Podnět, který – jak zdůrazňuje papež František – musí být řešený kreativně, nikoli konzervativně, nově, nikoliv jednoduchým návratem ke starým příručkám a manuálům.

Papež František o umělé inteligenci: k dokumentu *Intelligenza artificiale e pace*

Papež František se k tématu techniky vyjadřuje poměrně často a silně kriticky. Tyto jeho názory je třeba chápat v širší perspektivě, než jakou si možná – v kontextu okcidentálního kulturního okruhu – nebo jeho „kampusových bublin“, o kterých hovoří Václav Bělohradský, uvědomujeme. Na tomto místě se pokusíme upozornit na některé jeho poznámky, které byly prezentovány v rámci Světového dne míru, kde varoval před riziky umělé inteligence.

Předně je nutné zdůraznit, že všechny dopady umělé inteligence nedokážeme nyní predikovat. Dynamický vývoj a rostoucí dostupnost aplikací vytváří technologicky nejrychleji se měnící fenomén v dějinách lidstva. Jestliže Teilhard upozorňuje, že všechny generace lidí mají pocit, že se nacházejí v době velkých změn, tak rychlost, se kterou se objevují inovace v oblasti umělé inteligence v posledních dvou letech, je zcela bezprecedentní. Upozorňovat na rizika nebo problémy tak je nesporně relevantní. Ostatně skutečnost, že jde o prostředí málo regulované, ukazují na jedné straně nedávné kauzy s manipulacemi veřejného mínění (Cambridge Analytica), tak snaha Evropského parlamentu zavést AI Act, tedy určitý regulativní legislativní nástroj.

Ve svém dokumentu [Intelligenza artificiale e pace](#), v celkem osmi kapitolách, formuluje otázky, které si je třeba k tomuto fenoménu odpovědět. Možná nikoli odpovědět s nárokem na nějakou celistvost, ale spíše bychom je měli chápat jako určité orientační body v dalším uvažování. Pomocí nich tedy budeme strukturovat také následující řádky. Nebude vždy sledovat přesný obsah daného dokumentu, který si může čtenář snadno přečíst, ale spíše se věnovat jeho vztahu ke spirituálním otázkám. Domníváme se, že mohou nabídnout určitou kritickou perspektivu toho, na jaké aspekty si v této oblasti dávat pozor, nebo alespoň nad kterými je

třeba rozvažovat se zvláštní pečlivostí. Jakkoli byl dokument v některých médiích pojat jako „varování před umělou inteligencí“, domníváme se, že smysl spočívá spíše v podpoře kritického rozvažování nad tímto, do spirituality člověka vstupujícím, fenoménem.

Pokrok vědy a techniky jako cesta k míru

V této části papež poznamenává, že technika přináší zásadní možnosti ve zlepšování blahobytu a řešení mnoha problémů, které lidstvo trápí. Na druhé straně je ale třeba vnímat, že technika může sloužit jako nástroj ovládnutí druhých, může být prostředkem k vytvoření nové kontroly a nadvlády nad lidmi. Je třeba jednak odmítnout nástroje, které slouží pro monitoring a měření chování lidí tak, že usilují o jejich disciplinaci (viz Čína a její sociální kredit). Současně je třeba mít na paměti, že umělá inteligence přináší nejen omezení svobody myšlení a jednání ze strany státu, ale může do procesu lidské svobody vstupovat také z perspektivy neschopnosti se od technologie distancovat.

To znamená, že pro mnoho lidí může být práce s umělou inteligencí zajímavou a lákavou, ale současně zbavující svobody, odpovědnosti a důstojnosti. Je nezbytné usilovat o to, aby umělá inteligence hrála roli určité podpory či techniky, ale současně je třeba mít jednoznačně na paměti, že lidská svoboda je klíčovou hodnotou, kterou je třeba – jak legislativně, tak spirituálně – reflektovat.

Budoucnost umělé inteligence: mezi příslibem a rizikem

ruhý aspekt, na který upozorňuje papež František, je otázka jistot – dynamický svět zmenšuje prostor jistoty, umělá inteligence bude transformovat trh práce a povede k proměně, vzniku, ale i rušení mnoha profesí. Nedokážeme dohlédnout změny, které v této oblasti přinese, ale měli bychom hledat sociální nástroje, které umožní dosáhnout co nejlepší proměny společnosti pro celé lidstvo. Není možné opakovat negativní dopady průmyslové revoluce. Z hlediska

proměny spirituální teologie je možné zdůraznit téma hledání jistoty a hledání identity v jiných aspektech, než jaké přináší profesní identita, ale také otázku po tom, co je v člověku unikátně lidského, nenahraditelného algoritmy a stroji.

Technologie budoucnosti: stroje, které se samy “učí”

V tomto bodě upozorňuje dokument na několik zajímavých míst. Především se věnuje tématu odpovědnosti – systémy založené na velkých jazykových modelech „halucinují“, poskytují odpovědi, které jsou nejpravděpodobnější, ale to nemusí znamenat, že jsou pravdivé, že představují něco, na co se lze spolehnout. Naopak – lidská zkušenost ukazuje, že Bůh často jedná nepravděpodobně, není banální. Je třeba kriticky přistupovat k systémům umělé inteligence, protože nejen, že se mohou mýlit (to může i člověk), ale nenesou odpovědnost a vedou ke kultuře průměrnosti, což je pravým opakem charismatu.

Smysl pro hranice v technokratickém paradigmatu

V tomto bodě vstupuje do popředí koncept limitů či hranic lidského života. Člověk je smrtelný, komplexitu světa nemůže obsáhnout a ve všech svých attributech naráží na určitá omezení. Tato omezení nemají jen negativní charakter, ale utvářejí prostor pro nedokonalost a tajemství, základní charakteristiky umělecké tvorby i spirituality. Je třeba o technologiích a jejich roli v životě uvažovat nikoli pouze z perspektivy růstu všech potencialit, ale především s ohledem na to, aby umožnili promýšlet a prožívat to, co je skutečně lidsky podstatné a hodnotné, tedy po dimenzi tajemství. Technika by neměla z člověka učinit věc mezi věcmi, součást určitého celku výrobních prostředků, ale dát mu možnosti růstu, rozvoje a péče o „společný domov“, což je typické Františkovo téma, určitý základní etický imperativ, kterého je třeba se držet.

Aktuální etické problémy

V této oblasti bychom rádi zdůraznili dva aspekty, které mají spirituální rovinu. Předně systémy s umělou inteligencí mohou měřit a posuzovat jednotlivé osoby, podle jejich jednání, práce, využívání služeb a názorů, například s ohledem na možnost poskytnout půjčku nebo získat zaměstnání. Takové pojetí může být silně spojené s diskriminací, a především bude zásadně ovlivňovat to, jak lidé budou jednat a budou chtít jednat. Lidské bytí se tak - jak zdůrazňuje Heidegger - dostává do vleku techniky, ze kterého nebude snadné se vymanit.

Druhý aspekt je neméně podstatný. Základní etickou strukturou je odpuštění - smíření. Křesťanská spiritualita je postavena na myšlence nového začátku. Vždy mohu začít znovu, žádný hřích není tak velký, aby nemohl být odpuštěn a člověk neměl možnost nové životní příležitosti. Dohledatelnost informací a umělá inteligence společně konstituují určitou věčnou paměť, která člověka dohání s tím, co v minulosti udělal, napsal nebo si myslel. Tato nemožnost odpoutat se od svého starého já, nemožnost **μετάνοια**, představuje vážný problém, který bude vyžadovat podstatná technologická i spirituální řešení.

Proměníme meče v radlice?

Etický design algoritmů představuje velké a důležité téma ve vývoji všech systémů - jaké hodnoty a postoje by měly zastávat? Jak odpovídat na otázky ohledně eticky citlivých témat? Míra citlivosti je pro každého člověka jinde a téma etického designu nás vrací k otázce po odpovědnosti a možnosti duchovního dialogu mezi člověkem a strojem. Je třeba na jedné straně zdůrazňovat význam implementace určitých hodnot do algoritmů, ale současně si musíme být vědomi toho, že v současné postmoderní době takové univerzální prvky formulujeme.

Proměna vzdělávání

Papež František zdůrazňuje, že využívání umělé inteligence musí vést k rozvoji kritického myšlení (*il pensiero critico*), které umožní člověku orientovat se ve stále komplexnějším a technizovaném světě, rozlišovat mezi informacemi a dezinformacemi, mezi pravdou a záměrně šířenými „fake news“. Současně ale takové vzdělávání nesmí vést k budování zdí, stavění filtračních bublin, v nichž jsme sami obklopeni jen tím, co je nám známé, důvěrné a libé. Právě kritické myšlení a snaha číst znamení času (*καιρός*), rozlišovat (jak zdůrazňuje jezuitská spiritualita), představují základní výbavu, se kterou musí člověk v dnešním světě vstupovat do prostoru spirituality a mystiky.

Změna právního prostředí

Dokument v posledním, osmém bodě, zdůrazňuje, že je třeba hledat regulační prvky, které umožní s technologií zacházet bezpečným způsobem. Specifiky pak akcentuje, abychom v této diskusi nemarginalizovali hlas těch, kteří často stojí mimo proces rozhodování – chudých, bezmocných, osob na okraji. Nové pojetí práva nemá být pouze negativní, ale má ukazovat, jaké příznivé hodnoty, postupy a kreativní aktivity je možné s umělou inteligencí činit ve prospěch všech. Dokument zásadně akcentuje perspektivu, která je pro pontifikát Františka zásadní – etika není primárně individuální, ale společenskou záležitostí. Potřebujeme pečovat o náš společný sdílený domov, což má být kritériem, kterým poměříme naše jednání.

Umělá inteligence a spiritualita pohledem vědeckých studií

Téma vztahu umělé inteligence a spirituality můžeme chápat v mnoha rovinách praktické pastorální nebo spirituální teologie, ale také může být předmětem systematického vědeckého zkoumání. V tomto textu se pokusíme o určitou mozaiku pěti studií, které se tématu vztahu umělé inteligence a spirituality či náboženskosti věnují. Jejich výběr záměrně není reprezentativní, ale klade za cíl spíše ukázat určitou tematickou výzkumnou pestrost této problematiky.

[Biana se ve své studii](#) věnuje chatbotům, které poskytují náboženské poradenství a jsou spojené s různými náboženstvími. Konstrukce takových strojů je velice podobná – jde o tzv. GPTs, které pro obecný dialog disponují možnostmi jazykového modelu ChatGPT, ale jsou spojené se specifickým tréninkem nad náboženskými texty. Tyto systémy tedy plní roli určitých náboženských poradců, které vycházejí přímo z autoritativních textů jednotlivých náboženství.

Specificky se soustředí na to, jakou roli ženám jednotlivé systémy přisuzují a s jakými skresleními se mohou potýkat. Ukazuje na několik zásadních problémů, se kterými se v této oblasti musíme vypořádat. Jednak jde o odpovědi často autoritativně postavené, ale chatovací systémy nenesou žádnou odpovědnost nebo vlastní autoritu. Za druhé náboženské texty, které jsou základem těchto systémů často vycházejí ze zcela jiných kulturních kontextů, takže mohou být spojovány buď s milnou a zkreslenou interpretací nebo zatíženy doslovným výkladem, což ve vztahu žen a náboženství vytváří prostor spíše pro vysoce konzervativní postoje.

[Condrey se zaměřuje](#) na otázku, jak se křesťanský učitel má postavit k využívání ChatGPT a generativní umělé inteligence vůbec v prostředí vzdělávání. Je zde jasně popsán a diskutovaný prostor

pro podvádění, plagiátorství a další problematické jevy. Condrey však říká, že zákaz takových systémů není rozumný, cílem má být naučit studenta či žáka s těmito nástroji pracovat odpovědně a eticky, upozorňuje, že nástup těchto systémů vede ke snižování významu faktografického učení, což povede k proměně edukace jako takové.

Roli učitele v této oblasti vidí ve třech klíčových bodech. Předně učitel je nositelem etické teze, struktury hodnot, postupů a konceptů, které vedou k etickému využívání ChatGPT ve výuce. Učitel by měl být schopen dohlédnout širší perspektivy než žáci a nabídnout jim v tomto ohledu určité dialogické vodítko. Za druhé by měl vést k tomu, že se o těchto nástrojích bude učit kriticky a bude se s nimi také kriticky pracovat, musí být ochoten měnit učební postupy a osnovy tak, aby je přizpůsoboval reálně studenty žitému světu. a za třetí uplatit svoji autoritu ve výchově – systémy s umělou inteligencí nemají odpovědnost, a tedy ani autoritu, která by mohla studentům pomoci s jejich osobnostním růstem.

[Busker a kol. se věnují](#) problematice stereotypizace. Jejich výzkum se soustředil na to, jak ChatGPT pracuje s různými předsudky a stereotypy, které se promítají do způsobu vypovídání o určitých fenoménech nebo skutečnostech. a ukazují, že ke stereotypizacím skutečně dochází. To znamená, že je problematické upínat se k etickému designu podobných nástrojů s představou, že získáme objektivní poznání nebo nezaujaté výpovědi. Svým způsobem se vracíme k tématu odpovědnosti – systémy se snaží být liberální (hodnotově) a eliminovat určitou skupinu předsudků, ale míra úspěšnosti u různých forem je stereotypizace je různá.

[Smith se ve svém výzkumu](#) věnoval vztahu křesťanství a knihoven. Jeho téma bylo koncipované jako obecně kulturně náboženské a odpovídá základním úvahám o vztahu náboženství a společnosti. Smith na jedné straně oceňuje určitou citlivost a kreativitu, na straně druhé upozorňuje, že ne vše, co systém říká, je skutečně

pravdivé, upozorňuje, že ChatGPT si vymýšlel fakta a konstrukce které se nezakládaly na skutečnosti bez rozlišení, zda jde o reálnou nebo nereálnou část odpovědi. Zdůrazňuje, že musíme být velice opatrní ve využívání těchto systémů, protože vykazují vysokou míru pocitové důvěryhodnosti a tvořivosti, působí vzdělaně a lidsky, ale nejsou takovými. Jde technicky precizní formu pokrytectví, se kterou musíme během interakcí neustále počítat, což není psychologicky snadné.

[Reed nabízí](#) velice komplexní a dlouhou studii, ze které se pokusíme vybrat několik důležitých bodů. Předně upozorňuje, že ChatGPT v sobě má zabudovaný určitý prvek náhody – diskuse s ním tedy není rozhovorem s jedním vyhraněným já, ale spíše s mnohohlasem určité semknuté komunity, což je třeba reflektovat v určité nesoudržnosti nebo nekonzistenci některých odpovědí. Za druhé si do umělé inteligence často projektujeme obecné eschatologické schematismy, jako že jde o démona nebo spásu lidstva. Takové možnosti ChatGPT ani jiné systémy nemají, je třeba se na ně dívat jako na určitý produkt techniky, který otevírá mnoho etických otázek. Podle Reeda by právě náboženství mohlo usilovat o hledání odpovědí na některé z těchto otázek a systematicky je rozvíjet. Specifickou pozornost pak věnoval práci s texty – je nesporné, že dnes kazatelé běžně užívají nástroje, jako je ChatGPT pro přípravu kázání, což samo o sobě nemusí být špatné, avšak Reedova perspektiva upozorňuje, že homiletika představuje zásadně odlišný proces, byť možná s podobnými fenomenologickými projevy.

Tyto studie ukazují jen část současné diskuse o vztahu spirituality a umělé inteligence v akademickém diskursu. Je z nich však zřejmé, že stále zřetelněji odlišujeme specificky lidské hodnoty (konzistence self, odpovědnost, spiritualita, zkušenost, vztah) od projevů, které mohou být fenomenologicky podobné, ale v hloubce svého obsahu fundamentálně odlišné. Je zřetelné, že k proměně spirituality díky (či kvůli) těmto systémům dochází, že s touto změnou musíme vypořádávat a že bude i v budoucnu představovat jedno z ústředních

témat praktické teologie. Lze zcela jistě souhlasit s Condrey, že zákaz či ignorace nic neřeší. Musíme hledat cesty ke kreativnímu reflektování tohoto fenoménu a systematické práci s ním.

Umělá inteligence a proměna role učitele (s ohledem na spirituální kontexty)

Rozvoj generativní umělé inteligence přináší řadu nových podnětů pro práci (křesťanského) učitele, který s rozvojem této technologie získává nové podněty či stimuly k tomu, aby dokázal svoji práci vykonávat pozměněným způsobem. Proto bychom se rádi zaměřili na čtyři konkrétní oblasti, které mohou být předmětem samostatného systematického rozvoje edukace s ohledem na spirituálně-teologické podněty v této oblasti.

Prvním [aspekt souvisí s nedávným experimentem](#), který srovnával dva modely pokročilé generativní umělé inteligence ChatGPT a Google Gemini. Ten ukázal, že na část komplexní otázek poskytují oba pokročilé jazykové modely podobné odpovědi. Tento výsledek je někdy interpretován jako určité přibližování se k ideálu myšlení, ale domníváme se, že je to právě naopak. Konvergence k podobným odpovědím je cestou k banálnosti a průměrnosti těchto modelů a snad k příležitosti akcentace zdravé antropologie.

Jedním z inherentních rysů katolické spirituality byl dlouhodobě rys určité průměrnosti a falešné pokory, která byla spíše maskovanou ne-odvahou nebo zabydleností v tom, co člověku vyhovovalo a nevyžadovalo žádné zvláštní úsilí. Pokroky v oblasti generativní umělé inteligence jednoznačně ukazují, že důraz edukace – ať již znalostní nebo i spirituální formace a animace, musí být spojená se systematickou péčí o jedinečnost a originalitu. Jde o návrat k novozákonní antropologii a k Ježíšově schopnosti identifikovat v každém člověku jedinečnost a s ní pracovat.

Je tedy nezbytné nezabýdlet se v průměrnosti nebo koncept průměrnosti systematicky z oblasti osobního rozvoje či růstu odstraňovat. Tento úkol dobře odpovídá spirituálním požadavkům

současného člověka a je nezbytným projevem kreativity, o které hovoří často papež František.

Druhý akcent ukazuje [Condrey](#), který ve své studii akcentuje měnící se roli vzdělavatele. ChatGPT a další technologie proměňují současný svět mimo jiné tím, že mění praxe řady oborů, vznikají nové profese a otázky ohledně toho, jaké formy práce s těmito nástroji jsou správné a etické, případně kde jsou jejich limity. Učitel v této době nejistoty a změny, musí představovat určitý protipól technologie v tom, že dokáže pracovat s vlastním příkladem, s důrazem na vztahovost, doprovázení a nabídnout hodnotové kotvy, se kterými může mladý člověk pracovat.

Jednou z důležitých proměn edukačního prostředí v posledních dvaceti letech je, že učitel přestal být privilegovaným zdrojem informací, ty lze snadno nalézt kdekoli na internetu, ale stává se stále více lidským průvodcem, tím, komu musí jít o vztahy a vztahovost s žáky, kdy školu proměňuje, dle Komenského v „dílnu lidskosti“. V tomto ohledu je člověk technologií nenahraditelný.

Třetím bodem je důraz na otázku místo na odpovědi. Jde o hlubokou spirituální zkušenost - modlitba je otázkou ptaní se, rozlišování, hledání. Každá odpověď je zdrojem další a další úvahy, protože otevírá nový prostor životní zkušenosti. Zjistit banální fakta je - pro člověk a rozvinou informační gramotností - relativně snadným úkolem. Výuka postavená na těchto elementárních paměťových strukturách nemá valný smysl, protože v jejich poskytování jsou systémy s umělou inteligencí obecně rychlejší a efektivnější než člověk.

Klíčové je, aby vzdělavatel dokázal u svých žáků rozvíjet schopnost systematicky se ptát - pracovat s každou odpovědí jako se zdrojem dalšího tázání se. Aby odpovědi uměl hodnotit, rozlišovat, dále s nimi pracovat. Jde o způsob myšlení, který je skutečně velice blízký

ignaciánské spiritualitě a současně žákům umožní s umělou inteligencí systematicky efektivně pracovat.

Čtvrtým bodem je akcent na spirituální gramotnost. Jejím bezprostředním dopadem je schopnost člověka stanovovat smysl svého jednání, vztahovat se k transcendenci, meditovat nebo vnímat sám sebe. Jde o téma silně diskutované v současné odborné literatuře, ale vztahují se k němu také populární romány Michela Houellebecqa. Ten se snaží ukázat, že člověk v technizovaném světě potřebuje přirozený útěk k něčemu, co dokáže rozpoznat jako lidské a spirituální. Může jít o přilnutí ke konkrétnímu náboženství nebo i pouze o obecnou kultivaci spirituálních dovedností a zkušeností žáků, pomoc s jejich reflexí a prohlubováním.

Ukazuje se, že mnohé aspekty spojené s tradiční modlitbou, jako je například vděčnost tvoří základní předpoklad psychické pohody nebo rovnováhy člověka. Právě rozvoj spirituální gramotnosti tvoří v technizované době důležitou kompetenční oblast, ve které si člověk může své lidství uvědomovat hlubším a náročnějším způsobem. Role křesťanského učitele je zde nikoli proselytická, nýbrž spíše zkušenostně reflektivní či, jak zdůrazňují někteří autoři související s animací, jako s výchovným přístupem.

Datafikace – Algoritmizace – Platformizace: spirituální otisky v technice

Až doposud jsme se v našich úvahách soustředili na to, jak technologie proměňují spiritualitu v nejširším slova smyslu. Nyní bychom rádi změnili perspektivu a ukázali, jakým způsobem spiritualita, implicitní náboženství i náboženský slovník ovlivňuje technologie. Právě v této obrácené perspektivě vnímáme studii Latzera jako mimořádně přínosnou. Ve své studii zdůrazňuje, že základní každodenní realitu konstituuje trojce datafikace – algoritmizace – platformizace.

Michael Latzer se věnuje ve svém článku [The Digital Trinity – Controllable Human Evolution – Implicit Everyday Religion](#) věnuje třem technologickým fenoménům, které spolu vzájemně těsně souvisejí, proměňující každodennost a tím také spiritualitu. Právě promyšlení tématu této proměny v rovině spirituální se chceme věnovat, protože věříme, že může ukázat na některé širší perspektivy chápání vztahu technologií a náboženskosti.

Na úvod je třeba zmínit podstatnou poznámku – zatímco konec 19. století se snažil náboženskost pohřbit či odvrhnout (v různých podobách Marx, Nietzsche i Feuerbach), jako něco nepotřebného, zdroj neurózy či pomýlení, dnešní pohled je právě opačný. Seligman zdůrazňuje význam spirituality pro štěstí a Dan Buettner náboženství v institucionalizované podobě explicitně spojuje s dlouhověkostí a spokojeností. Odvrhnout spiritualitu je nezdravé. Současně musíme mít na paměti, že právě náboženskost nebo spiritualita je senzitivní na proměny světa a musí na ně reagovat. A právě tomuto fenoménu se věnuje Latzer, který si všímá toho, že do technologií promítáme své náboženské představy.

Datafikace je spojená s produkcí velkého množství dat, které člověk vytváří. Každý náš pohyb, příspěvek na sociální sítě nebo napsaný e-

mail je součástí stále narůstajícího množství dat, která mohou firmy zpracovávat a využívat. Datafikace zásadním způsobem proměňuje naše uvažování o tom, co děláme nejméně ve dvou oblastech. Předně v klasické teologické úvaze očekáváme, že ten, kdo má věčnou paměť je Bůh - jeho paměť má konstituční charakter; kdyby Bůh zapomněl věci by přestaly existovat. Tuto roli přejímají technologie a náš pohled na ně - Luciano Floridi bude tvrdit, že existuje to, s čím můžeme mít informační interakce, část našich vztahů, způsobů práce, zábavy a mnoha dalších činností je spojená s prací s daty. Existence dat je součástí naší identity a tento proces je vzájemný; technologie usilují o co nejkomplexnější sběr dat.

Ježíšova slova: „U vás však jsou spočítány i všechny vlasy na hlavě“ z Matoušova evangelia (Mt 10,30) jsou technologicky realizována právě datafikací. Zdá se, že sdílení životů na sociálních sítích, monitoring aktivit a digitální stopy nejsou produktem anti náboženské konzumní společnosti, jak by se mohlo na první pohled zdát, ale naopak technologickou realizací teologické koncepce (Rahner by řekl karikatury) Boha, jako toho, kdo dohlíží, eviduje, pamatuje.

Algoritmizace je obrazem určité karikatury Boha jako automatu či velkého hodináře. Skrze algoritmy vznikají zcela nové prvky, celé světy a velké prostory, v nich se člověk může pohybovat, rozpoznávat dobré a zlé. Klíčové je, že algoritmizace dává člověku moc - moc nad technikou, moc vytvářet nové věci, měnit realitu. Tam, kde byl odkázán na modlitbu, tam nyní může využít algoritmus. Jde o formu novodobé magie, nikoli v rovině pověrčivosti nebo náboženského prožitku, ale ve způsobu chápání spirituality, jako nástroje pro dosažení vlastních cílů. Ostatně způsob komunikace s generativními systémy s umělou inteligencí se někdy označují jako „prompt wizard“ a o člověku, který umí pracovat s počítačem lépe, než ostatní se může hovořit jako o „počítačovém mágovi“.

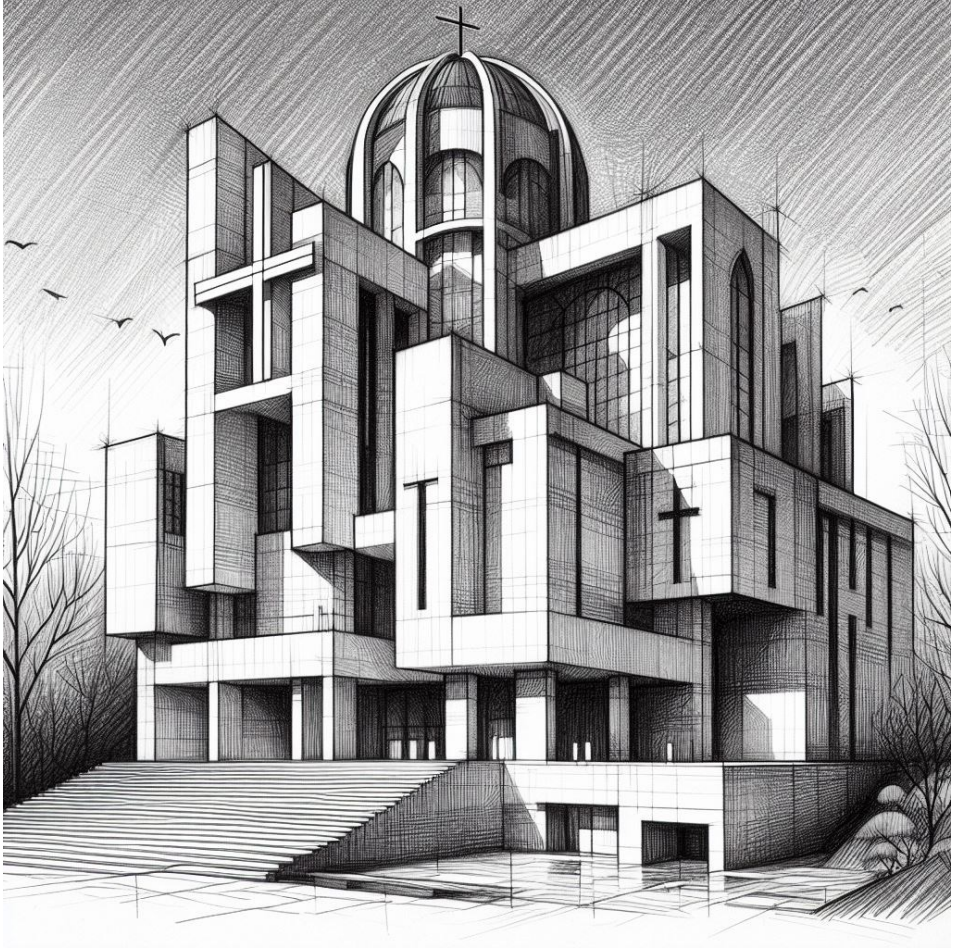
Algoritmizace tedy ukazuje rozměr moci, možnosti tvořit a ovlivňovat svět tehdy, když si – tak jako pohádkový kouzelníci – osvojíme určité nástroje, formule a postupy. Přináší ještě jeden zajímavý rozměr, totiž racionální transparentnost a atomicitu. Zatímco spiritualita je – slovy Hejdánka – nepředmětná, není redukovatelná na věc, ale je spíše příběhem, tak algoritmizace stojí na opačné představě. Vše kolem nás dokážeme rozložit na jednotlivé stavební prvky, racionálně pochopit a upravit. Je tedy spojená s představou, že svět je možné redukovat na racionální strukturu a současně, že svět je transparentní, že v něm není prostor pro tajemství. Toto vytěsňování tajemství či nevědění je podle Heideggera typické pro „současného člověka“ (podle něj pro člověka 20. století, ale zdá se, že to platí i pro dnešek). Jinými slovy – celý rozvrh techniky a algoritmizace je spojený s určitou nezvládnutou spiritualitou, která se nedokázala povznést nad magii a pověry.

Platformizace představuje vyvrcholení dvou výše uvedených procesů – vznik nových služeb vede k tvorbě nové světa, v němž člověk může trávit a chce trávit maximum svého času, který nechce opouštět a který formuje očekávané vzorce chování a interakcí, který vede k propojování služeb a lidí do jednoho celku. Ve spirituálním pozadí platformizace stojí představa „nového Jeruzaléma“ – a s ohledem na jeho dokonalost jsou „dokonalí“, takže lidé na sociálních sítích jako je Instagram či Facebook. Upravené fotografie popisující úspěšné, pracovitě a bezchybně tvoří určitý ráz této nové krajiny. Touha mít k dispozici lepší svět, nebe na zemi, zde získává zcela konkrétní technické obrysy.

Bělohradský upozorňuje, že platformy si berou naši pozornost, celou, kterou za služby platíme nejsou jen naše data, ale pozornost. V latinském slově animadverto je patrný vztah pozornosti a duše. Tím kým jsme, je formováno tím, čemu věnujeme pozornost. Tradiční důraz na pozornost v modlitbě se proměňuje na pozornost k platformám. Platformám mající specifické etické vzorce chování, ve kterých si budujeme komunity lidí, se kterými je nám dobře

a ostatní rámuje jako druhé. Nacházíme se v procesu stavby babylonské věže, kterou staví vzájemně nesmiřitelné skupiny aktérů, jejichž jediným zájmem je zůstat co nejdéle na stavbě, mít pozornost a uznání, které je konstituováno specifickými formami sebe prezentace.

Tato krátká sonda měla za cíl ukázat, že nejen technika mění spiritualitu, že spirituální potřeby - byť ne vždy dostatečně kultivované - jsou zásadním zdrojem technologických inovací a tvorby techniky. Ta tak nestojí mimo člověka, není příručním jsovcem, jak si to představoval Heidegger v *Bytí a čas*, ale není ani vnějším vlekem člověka, jak to formuje ve svých pozdějších dílech. Technika je součástí způsobu konstituce bytí člověka ve světě, je prostředkem pro dosahování jeho tužeb a cílů, obtiskuje se do ní jeho spiritualita. Je však nezbytné myslet na to, že takové pojetí nemusí vždy přinášet štěstí, které se ve spiritualitě v psychologii stalo v posledních desetiletích zásadním tématem.



Vzdělávací témata

Zatímco předchozí kapitoly se zaměřovaly na témata spíše obecná a bylo možné je chápat jako podněty ke spirituálně-kulturní identitě v současném světě obecně, následující část textu je již specificky vzdělávací. Očekává jisté předporozumění spiritualitě a církevní tradici a zaujetí vlastní pozice. Současně je oproti předchozím textům v určitém ohledu praktičtější a více ekumenická. Ve vlastní výstavbě argumentů a témat se silně propisuje Levinas, jako klíčový myslitel vztahující se k reflexivitě jinakosti a tajemství, což jsou zásadní témata našeho textu.

První téma pracuje s otázkou prostoty či chudoby ducha a je určitou apologetikou smyslu vzdělávání v křesťanské tradici. Ptá se tedy o smyslu a podmínkách učitelské práce ve vztahu ke spiritualitě. Další dvě témata se zaměřují na otázku izolace a společenství, respektive moci a její strukturaci, jako otázky prostředků ve vzdělávání nesené spirituálně - teologickou reflexí. Snaží se ukázat, že spiritualita představuje určité rozšíření repertoáru možností vzdělavatele a současně mu dává zcela nové nástroje vztahovosti s jeho studenty.

Další dvě témata se dotýkají cílů vzdělávání - nabízejí pohled na otázku povolání, které chápeme nikoli jako vnější fenomén, ale jako otázku konstituce vlastní autonomie vzdělaného. Podobně se snažíme postupovat i u komeniologické poznámky směřující ke škole, jako kontinuální dílně lidskosti.

Poslední tři kapitoly se pak zaměřují na osobu vzdělavatele - na jeho spirituální identitu, spirituální inteligenci, jako předpoklad spirituálně reflektované edukační praxe a na otázku metod práce, se kterými pedagogicky pracoval Ježíš. Jednotlivé kapitoly se snaží být určitým svorníkem úvah o vztahu mezi vnitřním prožitkem vztahovosti (spiritualita) a učitelské identity zakoušené jako projev profesionality.

Jednotlivé kapitoly lze číst jako postupně, tak v téměř libovolném pořadí. Snaží se být souborem osmi podnětů k praktické práci pedagoga a všechny usilují o určitou provázanost spirituality a školské praxe. Cílem této kapitoly je tedy propojení teorie a praxe, důkaz toho, že je nelze od sebe oddělovat, ale že musí obě dichotomicky postupovat integrující se v jednotě osoby vzdělavatele.

Chudoba ducha - vzdělávání se a křesťanství

Při čtení některých Ježíšových výroků, ale i pozdějších slov Pavla bychom mohli dojít k názoru, že být dobrým křesťanem znamená být nevzdělaným, prostým, simplicistním člověkem. Ježíš tak hovoří o blahoslavených chudých duchem, neboť jejich je království nebeské nebo o věcech skrytých moudrým a zjevující se maličkým. V druhé kapitole prvního listu Korintským se Pavel staví proti lidské moudrosti a výmluvnosti. Otázka, zda má nebo nemá vzdělání smysl a cenu pro křesťana na první pohled působí dnes anachronicky - jistěže ano, radikální proudy ve společnosti raného novověku nebo pozdního středověku, které se objevovali i na českém území jsou dnes vnímané jako dávno překonané.

Přesto - anebo právě proto - má smysl se ptát po významu vzdělání v křesťanském prostředí, po smyslu, který by umožnil se s tímto Ježíšovým i Pavlovým pojetím nějak vypořádat. Současně je nutné si přiznat, že nejde o diskusi banální a že se s ní vypořádávají i patristické prameny nebo moderní společnost v kontextu New Age proudů nebo letničních církví.

Domníváme se, že promyšlená odpověď na tuto otázku, je zcela zásadní proto, jakým způsobem budeme ke křesťanství vůbec přistupovat. První možnou perspektivou je otázka antropologická. Člověk je rozumová bytost, což samo o sobě není jednoduché tvrzení. Přesto se zdá, že to, co nás odlišuje od zvířat je právě schopnost užívat rozumu v kvalitativně vyšší míře než ostatní živočichové a současně zakoušení určité mravní závaznosti našeho jednání. To je něco, co nemají ani zvířata, ani stroje. Jestliže Ježíš vstal z mrtvých, vstal s rozumem i tělem. Je tedy přirozenou povinností křesťana o rozum i tělo (pokud si zde pomůžeme dualistickým zjednodušením) pečovat. Je antropologicky stejně podstatné nemít nadváhu nebo nekouřit, jako se systematicky učit, protože důvody takového jednání jsou antropologicky-soteriologické.

Problém, na který pravděpodobně narážel Pavel ve svém vymezování, se vůči lidské moudrosti byl ve dvou způsobech jeho chybného užití. Levinas hovoří o tom, že pokud zredukujeme svět na prostředí poznatelné vědou a zbavíme ho tajemství, stáváme se ateisty v nejvlastnějším slova smyslu. V takovém prostředí bez tajemství ale nelze žít, člověk ztrácí veškerou svoji unikátnost a cenu, protože je jen věcí mezi věcmi. Riziko lidské moudrosti je tedy riziko redukce – příliš jednoduchého tvoření modelů světa, se kterým jsme hotovy, ve kterém chybí poznat pár drobných detailů. Rozum vypořádávající se s radikální jinakostí druhého je určitým paradoxem či protimluvem, protože opouští základní strukturu svého uchopování světa a vstupuje do říše, ve které není pánem. O takové racionalistické redukci hovoří Buber, když rozeznává propoziční vztahování se Já k Ty od vztahování se k ono nebo Heidegger ve své přednášce Básnický bydlí člověk.

Druhým rizikem, na které Pavel naráží explicitně, je nebezpečí formalismu. Rozum se stává určitým nástrojem, který je trénován vzděláním, jehož cílem má být přechytračit druhého. Sofisté v Sokratově době nebo lidé z mýtu o stavbě Babylonské věže, jsou příkladem takového chybného užívání rozumu, který udrží formální správnost a přesvědčivost, ale unikne mu pravda. Pravda není axiom, nepředstavuje vymežitelný pojem, ale je dynamicky překračující transcendenci. a to je opět něco, s čím si lidská moudrost v Pavlově pojetí neví příliš rady. Nebezpečí formalismu současně přináší představu, že si člověk vystačí sám, že se může spolehnout na sebe a své zdroje.

V tomto pojetí moudrosti není pro Boha žádné místo – nepotřebujeme jej a tam, kde bychom ho potřebovali ho z obavy před tajemstvím, které narušuje pečlivě budované jistoty našeho světa, ho vytěsníme. Cílem chudoby ducha není mentální prostota nebo nevzdělanost, ale schopnost žít s tajemstvím spojeným s radikální jinakostí. Boží království patří těm, kdo jsou chudí duchem právě v tom smyslu, že mohou být věřící, že do svého postupně utvářeného

bytí nechávají vstupovat zkušenost radikální jinakosti, která nemůže být svázána pojmy, koncepty a strukturami naší představ.

Když Ignác říká *Deus semper maior*, má na mysli právě tuto Levinasem popisovanou fundamentální jinakost. Ateista není člověk věřící, že bůh není, ale člověk žijící bez tajemství, člověk uzavřený do sebe a svých jistot. V tomto ohledu je chudoba, jako určité vnitřní nastavení (chudoba jako chybění Jiného) nezbytným předpokladem víry. Boží zjevení může být dostupné maličkým či chudým, nikoli moudrým, právě proto, že jsou ochotni žít s tajemstvím, že jejich přístup ke světu nespočívá v racionalistickém zmocňování se ho.

Tyto úvahy mohou obhajovat určité vymezení se vůči kritice moudrosti nebo vzdělanosti, ale ještě neodpovídají na otázku, zda nebo proč by měl být křesťan vzdělaným člověkem. Slovo vzdělání etymologicky vychází ze slova vzdalování se. Vzdělaný člověk se vzdálil od svého původního já jistot. Jádrem křesťanského vzdávání nespočívá v ničem jiném než v promyšleném vzdalování se od svého starého já. Obsahuje v sobě radikalitu obrácení. Vzdělávat se, neznamená získávat sadu vědomostí a znalostí, ale s naléhavostí a systematickostí měnit sebe sama. Vzdalovat se od toho, co je staré a nedokonalé.

Ve scholastice bylo vzdělání spojené s představou, že lidé hřeší proto, že nedostatečně poznávají, co dělají. Kdyby věděli, jaké dopady bude mít jejich chování, tak by se chovali jinak, domnívá se Tomáš Akvinský. Jako by hřích byl nedostatkem v poznávající struktuře. Vzdělávat se má smysl proto, abychom mohli jednat lépe. Domníváme se, že taková jednoduchá implikace neplatí, ale v komplexním globalizovaném světě je přítomná její určitá varianta. Pokud má člověk konat dobro, musí rozumět světu, ve kterém žije. Jeho základní charakteristikou je, jak píše Sokol, že se v něm nedokážeme vyznat intuitivně. Participace na práci na stvoření a

nesení odpovědnosti za svět, znamená přistoupit na povinnost se vzdělávat a učit.

Nevzdělanost je tak formou resignace na zodpovědnost, vede k pasivitě, protože není spojená s možností se správně rozhodnout. Právě globalizovaný, složitě propojený svět, neumožňuje na složité otázky poskytovat jednoduché odpovědi, pokud nechceme skončit v nebezpečí jednoduchého populismu a fundamentalismu. Vzdělávání, spojené se změnou sebe sama, s neustálým zpochybňováním a orientací se ve světě, tak představuje základní postoj křesťanské aktivity. Žije jen to, co roste, jak říkal John Henry Newman.

Nebezpečí izolace

Teilhard de Chardin ve své knize *Vesmír a lidstvo* hovoří o nebezpečí izolace jako o jednom z největších pokušení, kterým může být člověk vystaven. Jako příklad uvádí indiánské kmeny ve Střední Americe, které byly vlivem přírodního prostředí odděleny od všech ostatních vlivů. Ve své izolaci mohly růst a vyvíjet se, ale i drobný kontakt s okolím je zničil – nebyli schopni se vypořádat s nemocemi, odlišnou strategií či kulturou. Skutečnost, že Evropa je oproti USA silně fragmentární, s mnoha jazyky a kulturními vrstvami může být na první pohled určitou nevýhodou v efektivitě práce, ale vnáší to do způsobu myšlení netriviální bohatství.

Druhý příklad, který uvádí, je rasismus – rasismus není jen přesvědčením, že určitá rasa či národ je lepší než ostatní. Především jde o projev izolace. Určitá skupina osob se domnívá, že pokud se obklopí jen stejnými, jak je ona sama, bude jí lépe a bude se cítit bezpečněji. Problémem je, že tento pocit je nějakou dobu oprávněný. Uzavřít se, oddělit se od druhých přináší krátkodobý pocit bezpečí, jistoty, efektivity. Všichni si rozumí, vše je jednodušší. Problémem ale je, že takové prostředí je dlouhodobě neplodné, ne kreativní, vedoucí ke kultům osobnosti nebo fanatismu.

Jedním z problémů, se kterými se (nejen) české katolické prostředí musí vyrovnávat je obava z různosti; pocti, že pokud je druhý jiný, představuje ohrožení. Problémy, kterými prochází v posledních třiceti letech Katolická teologická fakulta v Praze, jsou nesené mimo jiné právě tímto izolačním mýtem. Pravidelné vlny odchodů i snaha nempouštět do teologického prostředí laiky (v absolutní míře za děkana Václava Wolfa, v hávu „drobných formálních pochybení“ za Vojtěch Novotného) je projevem představy, že izolace umožní ochránit „to naše“. Klíčovou otázkou ovšem je, co to „to naše“ vlastně je, pokud je natolik křehké, že nesnese konfrontaci s jinakostí.

Pavel se stal zásadní postavou prvotní církve tím, že křesťanství transformoval z jedné z mnoha židovských sekt na společenství s univerzálním charakterem (srov. spor o obřízku). Upuštění modelu sekty znamenalo vstoupit do bytostného dialogu s jinakostí – s řeckou kulturou, s tzv. pohany, vlastně s osobami z celého známého světa. To znamenalo radikální proměnu jazyka víry, způsobu myšlení, ale představy o židovské privilegovanosti. Pavel si velice dobře uvědomoval, že fundamentálním kamenem církve je to, co bude Teilhard později označovat jako Vesmírný Kristus, tedy ježíš působící v celém světě, mezi všemi lidmi.

Myšlenka izolace je nejen přitažlivá jako myšlenka určitého imanentního rasismu či pohodlí, ale v určitém ohledu ji můžeme chápat jako jednu z fundamentálních mentálních struktur řeckého myšlení, které jsme přejali jako myšlení evropské, spočívající v přesvědčení, že subjekt a objekt jsou dvě jasně oddělené entity; že existuje substance, jako jednotlivou věc určující prvek; že mezi objekty je možné stavět téměř neproniknutelné bariéry difference.

Slovo subjekt etymologicky označuje něco, co je podřízeno či vymezeno, co je ve vymezených hranicích, ležící pod něčím. Subjekt je tedy ostře ohraničená entita, mající určitou substanci (v případě člověka lidskost) a jasně oddělená od všeho ostatního. Člověk je v tomto modelu sám sebou, nese za sebe zodpovědnost. Problém ale nastane, pokud takovou entitu budeme chtít vymezit materiálně – co přesně je člověk? Lze ho definovat DNA? Patří do jeho bytostného ustrojení i bakterie ve střevech? Nebo je člověk také biologickou strukturou s kardiostimulátorem? Ukazuje se, že materiálně člověka vymezit je mimořádně obtížné, člověk je přibližně něčím, ale nemá charakter subjektu, něčeho, co bylo možné podřídít pojmu a ohraničit.

Možná zajímavějším příkladem je *lasius niger* – v klasickém kontextu biologie tento hmyz označíme jako mravence s šesti páry nohou s dobou života jeden až dva roky, spadající pod blanokřídlý

hmyz. Problém spočívá v tom, že mravenec není základní ontologickou jednotkou. Není možné ho chovat v akváriu. Podobně jako třeba včelu nelze převést na zelenou louku desítky kilometrů od úlohu. Zhynou. Mravenec, včela, ale i další sociálně žijící hmyz má smysl nahlížet jako ontologickou jednotku jen v kontextu společenství. Fenomény jako vůle, specializace, sociální interakce, komunikace nebo konzumace potravy, jsou spojené se sociálním zázemím. Jakkoli by si člověk řekl, že mravenec bez mraveniště může žít pohodlný život, ukazuje se, že tomu tak není. Izolace pro ně znamená smrt.

Podobně objekt etymologicky znamená vrhnout před sebe, tedy vymanit něco ze svých hranic, abychom to mohli nezávisle na sobě zkoumat. Tento objektivizační přístup je snadno uplatnitelný v přírodních vědách, ale nikoli v reálné praxi například společenských nebo humanitních věd; filosofie či historiografie jsou vědy interpretační, kvalitativní výzkumy v sociologii nebo psychologii a religionistice také nedokáží překročit hranice interakce výzkumníka se zkoumaným prostředím.

Ve vzdělávání je třeba mít na mysli, že nebezpečí izolace je nebezpečím idolatrie, absolutizace určitého objektu, který je radikálně vytržen z vazeb světa. Palouš například hovoří o tom, že tato redukce se projevuje v tom, že máme ve škole jednotlivé oddělené školní předměty, každý nahlížíme jako nezávislý, před nás vržený vlastními metodami, vlastním učitelem, vlastními známky. Vytváříme strnulý systém předmětů, zvěcněných struktur ve světě, jimž chybí život, dynamika, závislost na prostředí. Člověk absolutizuje svůj model světa, do něž nechce nic dalšího vpustit. Izolace předmětů, ale i třeba ve škole působících profesí, v pozadí nese jednoduché myšlenkové schéma raně moderní figury „buď / anebo“. Schéma, které vzhledem ke složitosti světa a jeho propojenosti nedává smysl a neumožňuje studentům vnímat svět v dostatečně širokých perspektivách.

Opustit izolaci znamená vstoupit do prostoru, který není dopředu daný, který se může měnit. Jenže právě v takovém prostoru je možné reflektovat fenomény katovských transcendentálních pojmů - pravdy, lásky, krásy nebo začít chápat příběhy. Velikonoční příběh Ježíše není něco co lze objektivizovat, ale co ve svém pochopení znamená opustit izolaci a vstoupit do vztahu s druhým. Hejdánek říká, že příběhy mohou předávat podstatně více, než mohou jednotlivá elementární objektivní fakta, která lze před sebe objektivně vrhnout. Příběh, pokud je skutečně příběhem, je vždy překročením izolace, vstupem do společenství s druhým způsobem, jehož přesný průběh není možné nikdy plně předpovědět a ovládnout.

Moc vzdělavatele a nebezpečí klerikalismu

Když Augustin ve svých Vyznáních vzpomíná na svoji kariéru učitele, velice negativně se vyjadřuje ke dvěma, na první pohled spojenými fenomény. Hovoří o studentech, kteří chodí pozdě, jsou nemotivovaní a drzí, a na druhé straně se stejným despektem hovoří o učitelích, kteří užívají trestů. Mohlo by se zdát, že proto, že jsou studenti neukázněni, tak učitel sahá k trestům. Domníváme se však, že pohled Augustina je možné číst právě opačně – učitel s mocí vytváří pevnou strukturu vnější autority, vůči které je pohodlné být konformní či opozitní. Ve skutečnosti ale takový přístup učitele zcela znemožňuje učení, protože je spojen s násilím. Jak píše Arendtová – rodič, který užil násilí vůči dítěti, nemůže již nikdy být autoritou, stává se prvkem mocenské struktury.

Co je to, o co podle Arendtové rodič či učitel, který se uchýlí k násilí, přichází? V čem spočívá ona autorita? V základu slova autorita je latinské *augere*, tedy zvětšovat, pozvedávat, zvelebovat. Autoritu má tedy někdo, kdo umožňuje druhým jejich pozvednutí. Být autoritou tedy není primárně předmětem vlastní moci, ale službou druhým. Pozvednout druhého není možné proti jeho vůli, násilím, ale vždy pouze v určité interakci či dialogu. Když papež František hovoří o klerikalismu, má na mysli dvě zvrácené formy autority.

Na jedné straně je to pocit některých lidí, že jsou důležitější než ostatní, že nad nimi mají moc. V evropském kontextu, jako upozorňují například Keller a Tvrdý, byl akademický titul v podstatě šlechtický. Dodnes zůstává formálním oslovením, které mění interakci s druhým, vyčleňuje ho z řady obyčejných lidí. Takové pojetí je ale velice nebezpečné, protože je idolatrické, takový člověk zbožšťí sám sebe. Taková forma klerikalismu, často se projevující jako jednosměrné předávání pravdy, dobrých rad do života (ovšem nevyžádaných) či fedrování vlastních postojů, vede k tvorbě kultu osobnosti. a pokud tento kult není dostatečně silný, je přirozeně provázený násilím na těch, kteří jsou v mocenské struktuře slabší

a závislí – u kněží na farnících, u učitelů na dětech. Tito lidé mají fetiš vlastní důležitosti a potřebují být uctíváni, vyžadují, aby se jim prokazovala úcta, protože ta jen potvrzuje postavení, které sami sobě ve světě určili.

Být autoritou tedy přesně neznamena nechat se uctívat nebo divinizovat, není sebestřednou modloslužbou doprovázenou obdivem druhých. V jejím jádru je setkání se s druhým, jako s člověkem, jako s cizincem, se kterým je třeba najít společnou řeč, jehož kontext životního příběhu je třeba pochopit, se kterým je nutné se setkat. Když se Abrahám setkává se svými hosty v Mamre, jedná s nimi jako s cizinci, on je autoritou, která je skrze toto setkání obdarována, protože sám sebe nepovažuje za konečnou, dokonalou, uzavřenou bytost.

Druhou podobou klerikalismu, na který je třeba upozornit současně je představa věřících či žáků, že učitel jako nositel pravdy se o ně postará, že nemusí být sami angažováni v tom, aby se měnili, protože někdo za ně přejímá zodpovědnost – za to, co se budou učit, jak vypadá společný prostor či čas. Zbavení se odpovědnosti je pohodlné a mnoha lidmi očekávané a poptávané. V tomto ohledu nemá být křesťanství příjemným „hlazením po srsti“, protože vyžaduje neustálou revizi vzájemné vztahovosti, neustálé vytrhávání ze struktur závislosti. Pro učitele či kněze je takové pojetí obtížné, neboť ho nutí neustále reflektovat vazby, opustit často nejsnazší cesty k cíli, protože musí neustále provádět reflexi vzájemné vztahovosti.

Jak upozorňuje František, takové prostředí je nekreativní, protože veškerou pozornost přenáší na jediného člověka, byť dobrého profesionála, uvěznuje ho v jeho představách světa a možných řešeních. Vzdělávání, formace či růst v takovém prostředí je předáváním strnulých forem, které dříve nebo později přestanou fungovat a povedou ke zřícení vnitřního světa vzdělávaných.

Foucault říká, že škola je prostředím disciplinace, kde o všem rozhoduje soubor dohledu, trestu a odměn. Kdo se dobře nechová, dostane důtku (etymologicky důtkami, je tedy proti němu postupováno násilím), tabule na stupínku implikuje oltář, v jehož okolí se vyskytuje privilegovaný mocí obdařený profesionál, který známkami říká, jak moc dobrý konkrétní žák je. Přizpůsobení se určitému řádu je pro člověka jistě vhodné a může mu hodně pomoci. Přesto je zřejmé, že takové pojetí školy je bytostně nekřesťanské – vyprazdňuje formou obsah, tedy smysl vlastního vzdělávání, kterým je stávání se člověkem, respektive růst lidství. Z něj zůstává jen prázdný obal nápadně připomínající robota z Čapkovy hry R.U.R., kteří splňují znaky lidství, ale chybí jim vnitřní lidskost. Takové vzdělání nemá žádný smysl.

V tomto kroku je zřejmé, na co narážela Arendtová – autorita je schopnost pozvedat druhého, jako jiného, v jeho svobodě a jedinečnosti k tomu, aby se stával stále více člověkem. V jádru křesťanství stojí přesvědčení, že Ježíš byl pravý člověk a pravý Bůh. Pravost a úplnost lidství jsou cílem edukace, který je nedosažitelný násilím, protože znamená vytvářet prostor niternosti. Niternosti, která násilí znemožňuje a které musí logicky odmítnout obě formy klerikalismu, o kterých jsme mluvili výše.

Autorita je v tomto ohledu spojená se zranitelností. Levinas říká, že nastavit druhému tvář znamená vystavit se riziku zranění či pohany. Autorita vychází právě z této nastavené tváře, z přesvědčení, nikoli, že to dobře dopadne, ale že – pokud bychom parafrázovali Havla – něco má smysl. To, co má smysl ve vztahu k autoritě je buberovské vztažení se k druhému, zahlédnutí ho nikoli jako soubor měřitelných a kvantifikovatelných prvků, ale jako člověka v jeho nekončeném bohatství. Rolí učitele je nechat takto druhého růst a otevírat mu prostor pro formování se.

Fink ve své slavné antinomii popisuje moc a bezmoc vychovatele. Fink si uvědomuje, že výchova není soustružením, že mezi

jednotlivou lidskou zkušeností a možnostmi školy je jistá nepřekročitelná propast, že vzdělavatel má na jedné straně odpovědnost za své studenty a jejich životní úspěchy, na straně druhé je nemůže ovládat a znásilňovat. Právě zdravé uchopení autority, jako zodpovědnosti a odvahy představuje východisko, které může učiteli pomoci učit tak, aby sám zakoušel smysl vlastního počínání. Nastavení tváře, jak o ní píše Levinas, není nikdy zbytečné.

Povolání

V češtině je slovo povolání spojené s tím, co se stane po volání. Avšak kdo je ten, kdo volá? Pohled do evangelií by nás mohl na první pohled vést k myšlence určitého determinismu či fatalismu lidského osudu - Ježíš přijde k rybářům a povolá je za apoštoly. Dokonce v Pavelkově kancionálové písni se mluví o vyvolení si apoštolů. Jak tomu rozumět?

Pokud se podrobněji podíváme na scénu vyvolení apoštolů vidíme, že se text jednostranně soustředí na Ježíše. Ve skutečnosti lze předpokládat, že rybáři na Mesiáše bezprostředně očekávali, že o jeho příchodu mluvili. Dokonce mezi apoštoly najdeme Jidáše, který byl zélóta. Jak upozorňuje Špidlík, povolání je otázkou věrnosti především sobě, nikoli dopředu danému osudu. Není to Bůh, kdo by člověku přesně vyměřil jeho osud, ale je to člověk, který si své povolání postupně volí. Ježíš přichází k apoštolům s nabídkou, která bezprostředně reagovala na jejich vlastní rozhodnutí a přání.

V tomto ohledu je třeba povolání chápat - v etymologii po-volání, nejde o volání druhého na toho, kdo má být povolán, ale o volání povolaneho. Člověk sám sebe, jako zdůrazňuje Heidegger, rozvrhuje, stanovuje rozvrh svému bytí, čímž konstituuje Pobyt. Právě v tomto ohledu se liší od prosté existence koně nebo skály - je za své konání odpovědný.

Volání však není čistě privátní záležitostí. Voláme nikoli proto, že něco sami sobě chceme sdělit, ale volání očekává vztah, intenci směrem k druhému. Volání je performativní, mění uspořádání světa, v němž se nacházíme a tím i nás samotné. Není to tak, že by Bůh pro každého člověka měl nachystaný osud, který by měl člověk naplnit. V takovém případě by vztah s ním byl pouze hrou na uhádnutí určité dopředu dané, ale neznámé věštby. Povolání je otázkou vztahu, onoho performativního rozseknutí světa, vlomení se do nové skutečnosti, ve které můžeme budovat své bytí.

Boží plán s člověkem je primárně vztahový – Bůh miluje člověka a chce pro něj možnost vztahovost zakusit. Praktické volba zaměstnání nebo životního směřování je v určitém ohledu sekundární. Špidlík současně upozorňuje ještě na jeden aspekt – volba povolání, tedy performativního aktu vlomení se do nového světa, vyžaduje rozhodnutí. Nebýt ani studený ani horký nebo ohlížet se za sebe, to není téma, které by Písmo vnímalo jako pozitivní. Znamená totiž, že ještě nejsme ve vztahu. Rozhodnutí znamená vstoupit do nejistoty postupného stávání se, které je vztahové.

Současně musíme mít na mysli, že otázka rozhodnutí a jeho radikality, je dnes podstatně složitější, než jak ji mohli autoři Bible reflektovat, protože náš svět je složitější, komplexnější, větší a žijeme v podstatně delší časové perspektivě. Zcela mizí jeden z důležitých prvků před-industriální, ale i industriální doby, totiž možnost člověka označit jeho profesí, neboť důležitým rysem tekuté modernity je, že se profese postupně mění a přetvářejí, že jich za život vystřídáme několik.

Tím se opět vracíme k tomu, že existuje jistý nesoulad mezi profesí a povoláním. Jsme povoláni k tomu, abychom se stali lidmi, abychom zakoušeli vztah a svobodu. Tento aspekt je trvalou antropologickou strukturou lidského údělu. Na druhé straně rozhodnutí se pro vztah není volbou profese. Byť právě profese představuje důležitou komponentu lidského života ve světě.

Můžeme tedy říci, že učitel či kněz je povoláním nebo zaměstnáním? Nesporně může a má být obojím. Jen si musíme uvědomovat, že nejde o náborovou akci nebo volání odněkud z venku, ale o bytostné naladění se a vztahovost. a uvnitř této vztahové struktury pak můžeme prožívat zaměstnání jako něco, co nás naplňuje, co dává smysl a pomáhá druhým. Zaměstnání ovšem vyžaduje profesionalitu, rozhodnutí se pro něj a snahu se v něm zlepšovat, tedy učení. Učení jako učinění se, jako vědomý projekt

stavby svého Pobytu ve světě. Stavby, která nemá měřítko s kvantifikovatelnou škálou, ale transcendingující charakter.

Pokud mluvíme o tom, že by škola měla člověka připravit na volbu povolání, můžeme v duchu biblické tradice říci, že jde o kompetenci k autenticitě. Naučit člověka zvolit si své povolání předpokládá nabídnout mu schopnost poznat sebe sama a rozvinout v něm odvahu k onomu performativnímu kroku volbu. Povolání není otázkou výběru zaměstnání z katalogu, byť i to může být v určitém okamžiku lidského života důležité, ale schopnost být věrný sám sobě. Sobě přitom neznámá já, jako izolovaný ostrov, ale skutečně já, jako volající, jako vztahující se k druhým (Buber by řekl Já-Ty) i k věcem ve světě (Já-ono). Protože jinak než skrze věci a činnost v tomto hmotném stvořeném světě se s druhými setkat nemůžeme.

Bůh musí být ve třech osobách právě proto, že kdyby byl jen jednou osobou, nebyl by osobou vůbec. Nedokázal by být ve vztahu nebo by nebyl Bohem, neboť by se stal závislým na svém stvoření. Osoba předpokládá vztah, druhého, se kterým se může setkat a dar (v nejširším slova smyslu), který mu může předat. Trinitární teologie je tedy východiskem povolání, povolání jako postupného rozvrhování Pobytu, ze kterého se utváří osoba.

Komenského výchova k lidskosti

Tradičně se ve škole zdůrazňuje Komenského myšlenka, že vzdělání je základem světového míru. Pokud všichni budou dostatečně učení a vzdělávání, nebude žádná válka. Tato myšlenka vypadá na první pohled naivně, neboť je v rozporu s naší přímou zkušeností – špatné věci dělají vzdělání i nevzdělání. Jak to tedy Komenský myslel?

Předně je třeba říci, co chápe Komenský pod vzdělaností. Bůh stvořil člověka jako dobrého a Ježíšovo vykupitelské dílo je univerzální. Tyto dva axiomy Komenský promítá do představy současného světa. Ten je z počáteční harmonie a rovnováhy rozkolísaný a vyvedený mimo řád, který by bylo možné označit za dobrý. Lidé se z dobrého světa dostali ke světu špatnému, zkaženému, a je třeba tento stav napravit. Toto přesvědčení implikuje několik důležitých kroků pro pochopení vzdělávání jako takového.

Předně – vzdělávání je výchovou k lidskosti. Pro Komenského nejde v procesu učení o uplatnění se na trhu práce či konkurenceschopnost. Cílem vzdělání je stát se dobrým člověkem. V tomto ohledu je Komenský autorem navazujícím na scholastickou představu, že člověk hřeší, protože neví, co má dělat, nedokáže dohlédnout na důsledky svých činů. Tato představa byla ve 20. století s rozvojem psychologie opuštěna, protože často víme, co bychom měli dělat, ale přesto to nedokážeme nebo nechceme.

Zajímavé je, že 21. století může být určitou renesancí vztahu mezi epistemickým a etickým rozměrem. Laudato si papeže Františka poměrně jasně ukazuje, že musíme pečovat o přírodu a životní prostředí vůbec. Taková péče znamená relativně radikální proměnu každodennosti, našich představ o tom, že je v pořádku jezdit do práce autem nebo si kupovat balenou vodu domů. Environmentální etika je náročná v tom, že je málo intuitivní a komplexní, nutí nás uvědomovat si, že v mnohém žijeme na dluh, který je třeba brzy splatit. Přesto věříme, že katolický důraz na morálku sexuální,

typický pro 20. století bude dominantně nahrazen morálkou environmentální.

Cílem vzdělání je rozvoj lidství v nejširším slova smyslu. Abychom poznali, co máme dělat jako učitelé, musíme mít pedagogické vzdělání, jako zedníci zednické atp. Sokol uvádí, že jedním z cílů školy je, aby se žáci naučili věci, které nejsou součástí intuitivně dostupného světa. Vědět, co má člověk dělat, může být někdy ošemetné - věděli to různí teroristé, podvodníci, manipulátoři. Přesto se Komenského postoj od nich v mnohém liší. Škola by měla být dílnou nikoli lidství, ale lidskosti.

Rozměr, který je zásadní, je totiž sociální. Až do 17. století panovala představa, že vzdělání by mělo být dostupné jen někomu. Komenský ale tvrdí, že pokud máme jako lidstvo společný problém, je možné ho vyřešit jen tak, že se budeme vzdělávat všichni, rovnováhy světa není možné dosáhnout individuální heroickou ctností, ale pouze společným dílem. Jde tak o prvního sociálního pedagoga v dějinách, protože do procesu edukace vtahuje všechny lidi a tvrdí, že vzdělání je možností, jak se svým životem něco udělat.

Pro Komenského je cílem školy hledání způsobů, jak se stát dobrými lidmi, jak vytvořit společenství, které v reálných kontextech existujícího světa bude schopné vytvořit onu ztracenou rovnováhu, kterou si jako základní myšlenkový koncept vypůjčil od Mikuláše Kusanského. Labyrint světa a ráj srdce je textem, který mimo jiné toto spojení ukazuje - poznání sebe sama není možné provádět v izolaci a nestane se hned. Je třeba se vydat na cestu, která nikdy není jednoduchá a jasná, ale po níž je možné jít, abychom našli sebe sama. Tento pateticky znějící závěr je jádrem Komenského pedagogického snažení - postupné učení se, které je realizováno celý život, by mělo vést k tomu, co Augustin označuje jako klid srdce. K nalezení vztahu k Bohu, lidem, k určité harmonii a vyrovnanosti. V tomto stavu již nikdo válčit nebude, v tomto ohledu je vzdělání -

ovšem velice specificky chápané - skutečně cestou ke světovému míru.

Současně je zřejmé, že realizovat takovou školu v českých nebo obecně školských podmínkách není snadné - tlak přijímacích zkoušek, kariérního růstu a soutěživosti, je enormní a škola se z něj těžko může vyvázat. Pravděpodobně by přitom většině studentů či žáků, příliš nepomohla. Ostatně všechny Komenského praktické pedagogické pokusy skončily fiaskem. To nás může vést ke dvěma důležitým praktickým bodům. Předně - neúspěch u pedagogiky není nikdy záležitostí absolutní, nikdy nemáme dostatečně širokou perspektivu k tomu, abychom mohli říci, že daný dobře myšlený pokus skutečně selhal. Má smysl se snažit i zakoušet neúspěchy. Za druhé - i v prostředí oborových didaktik, testů a zkoušení, je třeba si klást zásadní otázku - vidíme za nimi příběhy a potřeby konkrétních studentů? Dokážeme záměrně a systematicky vytvářet prostor pro jejich osobní růst a formaci?

Jestli z Komenského konceptualizace školy lze do dnešního kontextu vyzdvihnout jednu věc, je to otázka hodnocení - to by mělo být dominantně formativní, protože celé vzdělávání má být formující. Mělo by pomoci druhému stát se někým lepším, rozvinout a uskutečnit své lidství jako individuální, ale i sociální dovednost. Otázkou by tak nemělo být, kdy užívat formativní hodnocení, ale spíše, kde jsou významná edukační místa, kde má smysl mít hodnocení sumativní, jako například u certifikačních zkoušek. Cílem vzdělání je pomoci každému jednotlivci dosáhnout svého osobního maxima, nikoli však maxima stanoveného učitelem, ale maxima participativně postupně utvářeného vzájemným dialogem.

Spirituální identita učitele

Když o sobě píše Augustin ve Vyznáních, můžeme jasně sledovat, že sám o sobě uvažuje jako o učiteli. Je to jeho identita, kterou s sebou nese i tehdy, když již neučí. V teoriích povolání často hovoříme o profesní identitě, tedy o určitém sociálním a psychologickém uspořádání toho, jak se člověk chápe jako příslušník určité profese. Běžně je součástí této identity vzdělání, sociální statut, způsoby práce, sociální kapitál, historická tradice a mnoho další vrstev. To vše lze vysledovat i v profesi učitelské. Posledních sto let můžeme vidět důraz na její profesionalizaci, spočívající v lepším se vzdělání, ale i ve stále příznivějších platových podmínkách.

Na tomto místě bychom se proto rádi zaměřili na otázku, jak se spiritualita propisuje do identity učitele, čím se může učitel spirituálně formovaný lišit od učitele nespirituálního, materialistického. Neradi bychom zde stavěli určité dualistické schéma mezi dobrým a špatným, jako mezi spirituálním a nespirituálním, ale spíše bychom chtěli upozornit na některé momenty spirituálně utvářené identity, která má vliv na to, jakým způsobem může člověk vykonávat svoji práci učitele.

Domníváme se, že můžeme spolu s Altrichterem a Levinasem říci, že základním diferenčním znakem spirituální identity je zkušenost s tajemstvím. Tajemství je v našem okcidentálním kulturním okruhu posledních asi tři sta let vnímané jako něco nepatřičného, jako určitá mezera, která by měla být zacelena, zařazena do systému poznání. Věda zná neurčitost, chaos, nedeterministické jevy, ale nedokáže pracovat s tajemstvím.

Základní zkušeností křesťanství je tajemství. Tajemství není něco, co by bylo možné odstranit z našeho života, věda není jediným prismaem, kterým se lze dívat na svět. Podle Levinase je zkušenost s tajemstvím zkušeností s druhým. Druhého se nikdy nemůže zmocnit, druhý nikdy není stejný jako my. Levinas zde souhlasí

s Buberem, že setkáním s druhým je vždy setkáním s jinakostí natolik fundamentální, že vyžaduje přítomnost tajemství. Schopnost žít s tajemstvím je základním předpokladem spirituality a do určité míry diferenčním znakem mezi materialistickou redukcí a duchovním životem.

Pro křesťany není toto tajemství jen transcendentální neproniknutelností, která - jako by zdůraznil Heidegger - umožňuje reflexi lidství jako Pobytu, jako reflektované a rozvrhované existence, tedy jako otevření se svobodě. Pro Heideggera je tato forma spirituality předpokladem ontologie, protože vede k otázce po smyslu rozvrhování. Když v Bytí a čas rozlišuje mezi strachem z něčeho a strachem o něco, říká, že opravdový strach není nikdy strachem z něčeho, ten má jen psychologický rozměr, ale existenciální strach je strachem o něco, tedy o bytí.

Křesťanství zdůrazní, že jádrem zkušenost s transcendencí, s nekonečnou jinakostí, není primárně ontologie, ale vztah. Vztah má vždy performativní charakter, vstupuje do světa a přetváří ho, spolu s těmi, kdo v něm jsou zakotveni. Člověk mající spiritualitu křesťanského druhu je vtažen do tajemství vztahu. Učinit zkušenost s tajemstvím je - jak se domnívám Buber - společným znakem mystiky napříč náboženstvími. Tato zkušenost současně vede k tomu, že člověk nemůže absolutizovat sebe sama, protože taková totalizace, ve které by se stal mírou věcí, by znamenala ztrátu možnost vztahovosti.

Altrichter ve svých básních často píše právě o životě v tajemství a z tajemství. Spirituální život není životem z vlastního pramene, ale život ve vztahu, který zakouší nekonečnost a tajemství. Tato zkušenost je pro učitelskou či vychovatelskou identitu zásadní. Jistě můžeme hovořit o tom, že duchovní život vede k možnosti hledat smysl v práci s lidmi na okraji, k lásce k bližním, k vytrvalosti či čestnosti. To vše nesporně patří do křesťanství. František Lízna říkal,

že se stará o vězně proto, aby se dostal do nebe. Právě u něj bylo ale patrné, že nejde o obchod s dobrými skutky, ale o bytostné nastavení – chudí a vězni pro něj byli cestou osobní proměny, která mu umožňoval směřovat k tajemství nebe.

Když v Prvním listu Korintským čteme slavnou větu: „Co oko nevidělo a ucho neslyšelo a na lidské srdce nevstoupilo, to Bůh připravil těm, kdo ho milují.“, mohli bychom dospět k názoru, že věta odkazuje k tomu, že nebe bude skutečně skvělým místem k životu, kde vše bude ještě lepší, než by nás mohlo napadnout. Domníváme se ale, že výrok sděluje něco zásadně jiného – vztah k transcendenci není možné redukovat na zkušenost se stejným, na fenomenologicky dostupný svět. Vztah, milování, je fundamentem konstituce transcendingící nekonečnosti tajemna. To, co věta slibuje, je právě tato autentická všechny kategorie překračující vztahovost, ve které nebude rozpuštěno naše já v proudu vědomí, ale ve kterém si zachováme vlastní identitu jinakosti.

Pokud tedy hovoříme o spirituální identitě učitele, máme na mysli především tuto zkušenost, která by měla být natolik formující, že umožní přistupovat k druhému radikálně odlišně od pojetí některých pedagogických učebnic, které hovoří o subjektech a objektech vzdělávání. Objekty jsou objekty právě tím, že je možné je ohraničit a zkoumat nezúčastněně a odděleně, jejich základní charakteristikou je empirická transparentnost. Učitel mající spirituální identitu ale vidí tvář druhého a má úctu k jeho individuální jinakosti a tajemnosti. Protože s tajemstvím umí žít.

Spirituální inteligence

Výzkum provedený Wildovou a kol. ukázal, že česká veřejnost (nepřekvapivě) vnímá náboženství jako nejméně důležitý předmět z celého kurikula. Ostatně se nacházíme v profánním školním prostředí, do kterého náboženství vstupuje jen velice omezeným způsobem. Učitel – křesťan – si tak může oprávněně klást otázku, zda má a může provádět nějakou náboženskou výchovu nebo zda se něco takového do současného světa příliš nehodí. Obecně lze říci, že proselytismus, jako určitý nábor věřících je z pozice učitele obtížně eticky přijatelný, protože učitel vůči studentům – ať chce nebo nechce – jedná z pozice moci.

Rádi bychom se ale zastavili u zásadního rozdílu mezi náboženským a spirituálním. V českém prostředí jako by oba pojmy splývali. Jsme stále spojeni s narativem, ve kterém je cílem vzdělávání překonat metafyziku a vstoupit do prostředí vědeckého materialistického světového názoru. Stále si ve východní Evropě představujeme, že spiritualita je něčím, co spíše svědčí o nedostatku intelektu a úsudku než o osobnostní vyspělosti člověka. Domníváme se, že toto přesvědčení, integrálně vycházející z marxismu je nejen redukcující a nesprávné, ale především integrálně marxisticky náboženské. Jeho zastánci obtížně mohou jinak než se k nějaké formě materialistického náboženství explicitně či implicitně přihlásit.

Jestliže proselytismus ve škole místo nemá a náboženské vzdělávání v kurikulu dominantně také ne, alespoň ne ve smyslu věření, nikoliv ve smyslu vnějšího popisu a charakterizace, tak spirituální rozvoj je téma, které svůj význam má zcela jednoznačně. Danah Zohar v roce 1997 poprvé použila termín spirituální inteligence a od té doby se stal relativně běžnou součástí psychologických i pedagogických diskusí, byť – z historických důvodů nikoli u nás.

Člověk je náboženskou bytostí - neznáme kulturu, ve které by nebylo náboženství a spiritualita v určitém ohledu přítomna. Když Luckmann hovoří o neviditelném náboženství, můžeme zjednodušeně říci, že se nenaplnila očekávání ze šedesátých let, že náboženská bude mizet a nahradí ji racionalita. Lidé nejen že si uchovali spiritualitu, ale také si vytvořili v moderních institucích náboženské či liturgické struktury.

Když Zohar poprvé použila termín spirituální gramotnost, měla na mysli soubor dvanácti principů, které se uplatňují při řešení problémů (tradičně lze inteligenci definovat jako schopnost řešit problémy), jako je sebeuvědomění, pokora, schopnost ptát se, proč nebo schopnost vystoupit proti názoru většiny. Tvrdila, že jde o hodnoty, které mají spirituální charakter a mají velký vliv na reálný život v současném komplikovaném světě, jak v rovině sociální, tak v rovině individuálně psychologické. Ken O'Donnell ji spojuje primárně s etickým jednáním, které má ale hlubší nenormativní charakter.

Obecně můžeme říci, že spirituální inteligence je něčím, co by mělo být ve škole rozvíjeno, a to ve třech možných základních oblastech. Tou první je etika - nejde přitom o etiku normativní, kdy se snažíme naučit studenty jednat podle určitých pravidel, ale etika vycházející z autonomie jedince, snad více se blíží etice ctností, jejímž základním bodem je schopnost studenta se ptát na to, jaké jednání je správné. Nejde přitom vždy o otázky konativní, ale i postojové. Ukazuje se, že pokud člověk dokáže (jak zdůrazňuje O'Donnell) vidět v druhých spíše to dobré než zlé, bude spokojenější a vyrovnanější, bude mít lepší schopnost spolupráce a jeho život bude celkově kvalitnější. Etikou tedy máme na mysli určité základní naladění člověka na pobyt ve světě.

Druhá rovina, která je mezi současnými studenty možná nejvíce reflektovaná také u nás je hledání smyslu. Stojíme v paradoxní situaci, kdy na jedné straně část společnosti odmítá transcendentu,

na straně druhé prožívá existenciální tíseň a ptá se, zda a jaký smysl má žít v současném světě, jaké je místo konkrétního člověka ve vesmíru. Schopnost dát svému životu smysl je velice netriviální a můžeme říci, že je racionálně neredukovatelná. Čistě racionálně nemá život žádnou specifickou hodnotu, pro kterou bychom ho měli na úrovni jedince zachovávat. Tím, že mimo racionálně - analytických struktur inteligence existuje ještě inteligence spirituální, můžeme na tuto otázku po smyslu hledat odpověď.

Právě schopnost rozvíjet u studentů ptaní se na smysl vlastního života, na to, co by ho mělo naplňovat a čemu by měl být věnovaný, jaké hodnoty by jejich život měl respektovat, představuje jedno z klíčových témat učitelské profese. Toto ptaní se není otázkou pouze racionální úvahy, ale do skutečně hlubší lidské stránky. Seligman ve svém PERMA modelu, který se vztahuje k modelu štěstí v životě, hovoří o významu schopnosti nacházet smysluplnost v tom, co člověk dělá. Smysluplnost leží vždy mimo hranice racionality a současně je pro lidský život zcela nezbytná. Spirituální inteligence umožňuje člověku žít a prožívat šťastný život. Zdá se, že části života můžeme bez ní projít poměrně úspěšně, ale nelze se bez ní obejít v určitých okamžicích krizí či životních zlomů, v nebezpečí smrti nebo vážné nemoci.

Třetí rovina prakticky reflektované spirituality je rovina meditace nebo duchovního života jako takového. Témata jako mindfulness nebo meditace obecně jsou dnes často zcela abstrahovány od konkrétní náboženské struktury a provozují je lidé, kteří by se běžně označili jako nevěřící. Meditace umožňuje setkání se sebou samým, sebepoznání, sebepřijetí, pro mnoho lidí je předpokladem zvládnutí a zpracování emocí, zážitků z dne nebo předpokladem pro usnutí. Stále zřetelněji se stává dovedností, ve které nelze v současném komplikovaném světě přežít, aniž by se člověk zhroutil. Tak, jako se lidé učí postupně chodit do posiloven nebo pravidelně běhat, se potřebují učit také správný způsob meditace či modlitby.

Kontemplativní řády optikou dnešního světa nejsou otázkou odříkání si a askeze, ale luxusu, který si může málo kdo dovolit, předmětem zájmu a určité pozitivně chápané závisti. Spojují totiž meditace, absenci stresu a materiální minimalismus, což jsou hodnoty pro současný svět městských hipsters zcela určující.

Spiritualita tak, na rozdíl od proselytismu, představuje stěžejní oblast vzdělávání, která umožňuje člověku uskutečňovat své vlastní lidství, dává mu možnost nalézat smysluplnost vlastního života a vyrovnávat se s jeho těžkostmi. Jakkoli samozřejmě není možné křesťanství redukovat na prostou spiritualitu, domníváme se, že může jít o jeden z prvních kroků pro studenty k setkání se s transcendencí. Jejich další případná náboženská volba by však měla být osobní volbou.

Ježíš z Nazareta jako učitel

Učedníci Ježíše oslovují jako Rabbuni, tedy mistře či učiteli. Jaký byl ale Ježíš učitel a jaké byly jeho metody pedagogické práce? Tato otázka není vůbec jednoduchá, především proto, že nějak jednoduše oddělit roli učitele od ostatních rolí nebo faset Ježíšova života není možné. Učitel je vždy integrující povolání s vysokou mírou komplexity, musí pochopit, co se před ním děje a vhodně zareagovat. Pochopení jeho edukační intervence vždy souvisí s příběhem, který s sebou nese.

Když Marek říká, že Ježíš učí zástupy, neprovádí žádnou bližší specifikaci toho, jak přesně postupuje. Ježíš kombinuje tři základní formy výuky, v různých evangeliích s různým důrazem. První je nesporně vyprávění podobenství. Podobenství není pohádkou není dokonce ani přiblížením složitěho fenoménu jednoduchým jazykem, jak se někdy uvádí.

Smyslem podobenství je práce s podobou – podoba, to jest, jak se věci jeví, jakým způsobem je můžeme zakoušet a chápat, nikoli jaké ve skutečnosti jsou. Podobenství, italsky similitude, je tedy literární forma, která ukazuje celek tak, jak se zjevuje. Na rozdíl od analytického popisu je právě vidění celku pro chápání podobenství klíčové. Často můžeme mít ambici snažit se pochopit marnotratného syna nebo otce, ale v zásadě jde o to dokázat na načrtnutém podobě určitého sdělení nesklouznout k detailům, ale usilovat o pochopení celku. To je zásadní rozpor mezi Ježíšem a farizeji, jejich otázky se vždy dotýkají nějakého detailu, Ježíš vždy odpovídá celkem. Tato pedagogika totality či syntézy představuje zásadní rozměr toho, co evangelia zjevují. Samo slovo zjevení opět míří k celku. Pokud chceme Ježíšova slova pochopit, nemůžeme nikdy citovat jeden výrok, ale vždy musíme mít na mysli celek jako takový. Podobenství jsou u Ježíše často spojená s příběhy s něčím, co není dáno jako faktum, ale co je třeba postupně chápat, do čeho je třeba postupně vstupovat.

Ježíš velice nerad vykládá smysl podobenství, protože právě v jejich výkladu se jejich smysl ztrácí. Příběh o rozsévači (které najdeme u všech tří synoptiků), který je následně vykládán (dokonce u Marka, jinak velice stručného) je pěkným příkladem tohoto fenoménu. Ježíš nabízí výklad a současně se snaží ho opět zakončit syntézou, tím, co si z něj má posluchač vlastně odnést. Výklad nastupuje tehdy, kdy není jasný celkový smysl, vede k redukci na určité modely chování, ale ne ke změně života. Když Josef vykládá sny faraonovy, musí mu jako bezbožníkovi nabídnout interpretaci něčeho fundamentálnějšího. Ten, kdo je skutečně proměněn, není faraon provádějící organizační opatření, ale Josef, který chápe celek.

Druhou významnou metodou je rozhovor. Ať již jde o Zachea, Nikodéma, Piláta nebo setníka, Ježíš vstupuje do rozhovoru vždy jako druhý. Dává prostor tomu, kdo se chce něčemu přiučit, aby začal. Zacheus musí vylézt na strom, musí v sobě mít motivaci a jasné osobní zadání, se kterým může Ježíš pracovat. Ježíš nedělá náborové kampaně, nepřichází k nic netušícím lidem a nedává jim dobré rady do života. Je vždy tím, kdo odpovídá a vstupuje do potřeb druhého, snaží se ho pochopit, porozumět mu. Klíčové přitom je, že cílem rozhovoru není, že Ježíš říká těmto lidem něco nového „svého“, ale vede je k pochopení. Všimněme si, že většina zázraků spojená s uzdravením je vždy nesena péčí o pochopení toho, co se stalo a co tato událost má znamenat v životě daného jedince. Ježíšovy rozhovory jsou pedagogické v tom, že nabízejí člověku to, co už vnitřně cítil nebo tušil a dávají mu prostor pro vlastní proměnu. Současně jsou neseny zájmem o druhého – Ježíš pláče, nevyhání druhé, má pochopení pro jejich osud. Tento soucit, nikoli jako shlížení k druhému, ale jako participace na životě druhého, je klíčovým aspektem Ježíšovy pedagogiky.

Třetí didaktickou metodou, pokud ji takto můžeme nazvat, je zážitek. Ježíš je pravým člověkem, ví že lidství není možné redukovat na prostou racionalitu, že víra není souborem pravidel a pouček. To, co nabízí, je zážitek a vztah. Zážitek i vztah jsou zajímavé v tom, že

zasahují celou osobnost člověka. Pokud přemýšlíme nad proměním na hoře Tábor (Lukášovo evangelium), pak cílem nesporně bylo vytvořit zkušenost apoštolů, která bude dalece přesahovat rovinu běžné nauky. Tato zážitková pedagogika je pro Ježíše zásadní a můžeme ji vidět v mnoha konkrétních zázracích. Janovo evangelium jako celek postupně graduje náročnost zázraků nejen v technické rovině, ale především v rovině zážitkově-zkušenostní.

Být učitelem pro Ježíše znamená vytvořit prostor pro osobní zkušenost, pro něco, co si může jeho student prožít a sám se rozhodnout, jak s tím naložit. Když se ptá u Jana v šesté kapitole apoštolů, zda i oni chtějí odejít, jejich odpověď je zkušenostní struktura, o kterou se mohou opřít. Dostáváme se opět k problematice případné redukcionality Ježíšovy role - učitel je tím, kdo provádí své učedníky postupným růstem zkušenosti, utvářením jejich vlastní identity. Nejde o „víru ze slyšení“, nebo o racionální strukturaci, ale o zkušenost mající emocionální, tělesný, rozumový charakter. Zkušenost je současně tím, co utváří člověka jako takového, nelze vychovávat jinak než skrze zkušenost.

Pozoruhodné na těchto třech didaktických konceptech Ježíšovy pedagogiky je, že jsou pevně antropologicky kotvené, vycházejí z Ježíšova lidství, což znamená, že je možné je využít jako určitý vzor či východiska pro každého vzdělavatele. Možná i proto Ježíš tak důsledně odkazuje na Otce, aby vytvořil model vzdělavatele, který sám sebe neklade do centra pozornosti. V jejím jádru je vždy druhý, jako jiný, jeho jedinečný příběh, potřeba, zkušenost, do které učitel vstupuje, nikoli mocí a silovou pozicí, ale jako ten, jenž je pozván.

Učitel je ve vztahu ke svým studentům cizincem, vydaným všanc tomu, že je nebude zajímat, že ho vyženou či odmítnou. Je cizincem tím, že není identický se studentem, ale právě svoji bezbrannost cizince může použít jako krok k navázání vztahu k bytí s druhým. Je to ostatně sám Ježíš, kdo roli cizince bere na sebe v podobě potulného kazatele, který nemá, kde by hlavu složil. Právě proto, aby

mohl být vždy cizincem, tím slabým a bezmocným. Protože jen tak může být učitelem.



Prameny

V této části bychom rádi upozornili na další texty, které může čtenář, který bude chtít s tématem dále pracovat využít pro své studium a rozvoj. Vzhledem k tomu, že jde o text vzdělávací, snažili jsme se ve výběru zmínit především publikace dostupné potenciálnímu čtenáři (v eklektickém výběru), které případně rozpracovávají dílčí témata než zmínit všechny texty, ze kterých sami vycházíme. Řazení je abecední a výběr zahrnuje česky psané běžně dostupné monografie.

Altrichter, M. (2015). *Životní styl a duchovní život*. Refugium.

Pokud sáhne po libovolné knize z řady spirituálních lidových knih od Altrichtera ocitneme se ve zvláštním prostředí - nezvyklý jazyk, aforismy jako základní formy vyjádření, často na první pohled nesouvisející texty, které ale dohromady tvoří pozoruhodnou mozaiku. Mozaiku dynamicky vedoucí k formování vlastní pozice a cesty k duchovnímu životu. S autorem lze souhlasit i nesouhlasit, je často nepochopitelně ostrý nebo vyhraněný, ale právě touto ostroostí umožňuje překračovat konformismus a vstoupit do prostoru duchovního života.

Bauman, Z. (2002). *Tekutá modernita*. Mladá fronta.

Pravděpodobně nejznámější text polsko-britského sociologa, který upozorňuje na skutečnost, že charakter společnosti, ve které žijeme se mění. Pro industriální éru bylo typické to, že jedno zaměstnání vydrží člověku celý život, že autorita je dána formální strukturou (rodič, ministr, učitel) a že klíčové vlastnosti pro úspěch jsou vytrvalost, cílevědomost, zarputilost. V moderním světě se toto všechno mění, autority byly nahrazeny celebritami, zaměstnání se střídají a klíčovou vlastností je flexibilita. Co vzájemné interakce tekutosti

a tuhosti znamenají pro naše životní prostředí? Pro naši schopnost nahlížet problémy světa, ale i je efektivně řešit?

Buber, M. (1969). *Já a ty*. Mladá fronta.

Buber ve svém nejslavnějším textu upozorňuje na skutečnost, že nic jako izolované já neexistuje. Kým jsme je dáno způsobem našeho vztahování se ke světu. K tomu může docházet buď vztahem Já-ono, kde předmět propozice je vnější struktura; nebo Já-Ty, kdy vidíme druhého ne jako soubor vnějších znaků, ale v jeho bytostném uspořádání. Tyto záblesky propozice Já-Ty, které netrávají dlouho, jsou ale podstatné proto, že jsme lidmi. Jsou ontotvorné.

Fiala, P., & Hanuš, J. (1994). *Koinótés: Felix M. Davídek a skrytá církev*. Centrum pro studium demokracie a kultury.

Již starší kniha o podzemní církvi na Moravě je pozoruhodná v několika ohledech. Nabízí relativně stručný, avšak velice vyvážený pohled na tento fenomén. Autoři dobře dokáží popisovat jednotlivé fenomény a upozorňují na historické reálie, které vedli ke společenství, které kolem sebe Davídek vytvořil. Komplexita a objektivita pojetí citlivého tématu je dodnes v této oblasti nepřekonaná, jakkoli dílčí otázky jsou zpracovány samozřejmě pečlivěji a hlouběji v samostatných studiích a monografiích.

Halík, T. (2021). *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*. NLN.

Halík si všímá zásadních posunů, které jsou typické pro současné křesťanství, které si prošlo v 21. několika krizemi a otřesy. Církev je dle něj třeba chápat nově, optikou papeže Františka, jako polní nemocni, ekumenismus představuje jednu z klíčových hodnot a nově je třeba uchopit postavení církve ve společnosti vůbec. Čtivý text srozumitelně představuje pojetí církve, která může žít ve 21. století a

kriticky uvažujícímu věřícímu mít co nabídnout. Oblouk od rána po odpoledne nečinní jen církve, ale každý člověk, který musí svoji změnu a utváření v nových podmínkách doby reflektovat.

Heidegger, M. (2002). *Bytí a čas* (2., opr. vyd). Oikoymenh.

Heidegger ve své knize rozpracovává několik podnětných témat pro naše úvahy. Předně obnovuje otázku po bytí, ptá se, co bytí je, respektive, jakým způsobem se stává. To, že člověk rozvrhuje své bytí, že z něj nedělá prostou existenci, ale Pobyt, který se utváří v určitém prostředí pro náš text představuje základní filosofické východisko. Stejně, jako otázka po pravdě, jako neskrytosti, po čase, jako základní jednotce ontotvorného procesu.

Lakoff, G. (2006). *Ženy, oheň a nebezpečné věci: co kategorie vypovídají o naší mysli*. Triáda.

Klíčovou otázkou Lakoffa je, jakým způsobem jsou utvářené kategorie myšlení. Ukazuje, že kategorizace není otázkou apriorních pojmů a čistě abstraktních struktur, že myšlení samo není na těle nezávislé. Jeho přístup, který označuje jako zkušenostní realismus silně pracuje s reflexí tělesnosti v životním prostředí člověka, které je určující proto, jak člověk myslí a jedná.

Levinas, E. (2020). *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)* (Druhé, opravené vydání). Oikoymenh.

Levinas se ve svém nejznámějším díle dotýká řady témat, z nichž bychom chtěli zmínit především dvě. Tím prvním je otázka druhého, jako radikálně jiného a tajemného. Druhý není nikdy jako mi. Pokud máme skutečně usilovat o vztah s druhým, je třeba ho chápat a respektovat jako tajemství, které je vědou či popisem neproniknutelné. Nekonečno pak

znamená radikální jinakost od konečnosti, něco, co není možné vměstnat do zkušenostních kategorií, ale s čím je třeba žít. Člověk dokáže žít v dialogu s tajemstvím a nekonečnem, právě tím utváří své lidství.

Mádr, O. (1992). *Slovo o této době*. Zvon.

Mádr si klade otázku, co je to církve a odpovídá, že nejde o soubor hierarchie, že církve žije i bez kléru. Staví se tak do určité opozice proti Kointés a jejich eklesiální koncepci. Do centra pozornosti staví společenství lidí majících vztah ke Kristu a určité morální kvality. Jeho pohled může být dodnes inspirativní, protože ukazuje mentální model zcela jasně překonávající klerikalismus a vedoucí k promyšlení osobní odpovědnosti.

Pospíšil, C. V. (2007). *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Krystal OP.

Pospíšil je pravděpodobně nejoriginálnějším českým dogmatickým teologem vůbec. Jeho monografie z trinitární teologie překonává mnohé schematismy (oddělení traktátů De Deo uno a De Deo trino), originálně analyzuje různé (i heretické) trinitární koncepce, a především do teologie přináší technické abstraktní myšlení. Pospíšil je nehumanitním teologem, což u části čtenářů může vést k nesrozumitelnosti, u druhé části (u nás) k tvorbě zcela nového způsobu teologického myšlení.

Sokol, J. (2002). *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Portál.

Sokol má mimořádný dar složité problémy filosofie vysvětlovat dostupným jazykem, protože tématům skutečně rozumí. Jeho filosofická antropologie se příkladně opírá v první části o přírodovědné a obecně speciálně-vědné zdroje, aby mohl postavit vlastní koncepci člověka a reflexi jeho

místa ve jako takové společnosti a institucích. Jeho navazující texty popisující etiku, peníze či instituce některá témata z této knihy doplňují a rozvíjejí.

Šíp, R. (2019). *Proč školství a jeho aktéři selhávají: kognitivní krajiny a nacionalismus*. Masarykova univerzita.

Zásadní kniha pro pochopení pragmatismu v pedagogice, ale i pro nastínění zásadních problémů českého školství, které nedokáže reagovat na pozdně moderní styl myšlení a jednání. Také spojení myšlení a jednání ve vztahu k edukaci představuje jeden z originálních a silných momentů knihy mladšího českého autora.

Špidlík, T. (2002). *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka* (Vydání první (v nakladatelství Refugium). Refugium Velehrad-Roma.

Špidlík platil za největšího znalce spirituality křesťanského Východu, kterou dokázal srozumitelně přenášet do okcidentálního prostředí. Kniha umožňuje promyslet význam multikulturality pro křesťanství, možná pro lidství obecně a současně může čtenáře pozvat k úvahám nad vlastním duchovním životem.

Teilhard de Chardin, P. (1990). *Vesmír a lidstvo*. Vyšehrad.

Teilhardův literární styl není jednoduchý - kombinuje vědecký text s filosofickým, akademičností s poetikou. Snaží se ukázat, že jeden literární přístup či žánr nemůže být pro fenomény člověka či Boha dostatečně vyčerpávající. Kniha je vstupem do koncepce noosféry a bodu Omega, nejznámějších a nejdůležitějších teologických i filosofických konceptů tohoto autora.



Shrnutí

Cílem knihy je nabídnout širší spirituálně-kulturní reflexi umožňující hledání určité křesťanské identity vzdělavatele. Tato identita není chápána jako faktum, mající trvalou podobu, ale jako určitý dynamický neustále reflektovaný fenomén. Kniha jako celek je záměrně konstruována tak, aby reagovala na české realie a umožnila tak čtenáři si jednotlivé pasáže vztáhnout ke konkrétním událostem, fenoménům či skutečnostem. Kniha má sloužit vzdělavatelům (a budoucím vzdělavatelům) k tomu, aby mohli svoji profesní identitu provázat s identitou náboženskou či kulturní.

Text nemá čistě výkladový, ale spíše polemicko-úvahový charakter, jehož cílem je vytvořit prostor pro diskusi o závažných spirituálních tématech vzdělavatele. Záměrně nevytváří prostor pro čistý či široký konsensus, ale spíše jednostranně pojmenovává určitá témata, ke kterým staví reflektivní zrcadlo pro čtenáře.

Kniha je rozdělaná na čtyři části. V první se soustředí na obecná témata křesťanské spirituality s přihlédnutím k českému prostředí. Klade si základní otázku, co znamená prožívat křesťanství v této době a jaké problémy je třeba s ohledem na společenské změny v posledních desetiletích reflektovat jinak a nově. Ukazuje, že křesťanství musí být neustále nově inkulturováno, promyšleno a reflektováno, že ho nelze žít jako neměnnou předávanou strukturu.

Druhá část se věnuje vybraným fenoménům moderních církevních dějin v českém prostředí. Klade si však především širší otázku - jaké církevní prostředí chceme a může mít k tomu, abychom mohli realizovat křesťanskou víru? Snažíme se zdůraznit perspektivu Mádra, který upozorňuje na skutečnost, že církev není jen hierarchií, ale že - jak zdůrazňuje Gaudium et spes - je společenstvím věřících, kteří v měnící se době musí hledat způsob žití křesťanství v jeho autenticitě, musí číst znamení času.

Třetí kapitola se soustředí na fenomén proměny spirituality v kontextu umělé inteligence. Způsob zakoušení duchovna je silně navázán na konkrétní technické, kulturní a sociální realie své doby. V této kapitole postupně analyzuje na jedné straně proměnu spirituality ovlivněnou umělou inteligencí, na straně druhé ukazujeme, jak spiritualita ovlivňuje technologie. Kapitola je koncipována jako vstupní analýza, která může posloužit dalším navazujícím úvahám.

Čtvrtá část, pro vzdělavatele nejpodstatnější se zaměřuje na témata, která přímo souvisí s edukační praxí – na otázky povolání, moci, cílů vzdělávání, role vzdělávání v křesťanství či na téma elitářství. Snaží se ukázat na konkrétní místa a fenomény, které může spirituálně založený učitel uchopovat hlubším a náročnějším způsobem než člověk, kterému spirituální zkušenost chybí. Vytváří tak prostor pro kriticky reflektovanou praxi.

Knihá může sloužit jak pro individuální četbu a reflexi, tak pro práci na seminářích na pedagogických i teologických fakultách, které se věnují právě otázce spirituality vzdělavatele, případně na kurzech celoživotního vzdělávání. Jednotlivé kapitoly či části není třeba číst systematicky a umožňují případnému lektorovi texty spojovat nebo s nimi pracovat eklekticky, s ohledem na konkrétní cílovou skupinu.

Summary

The book aims to offer a broader spiritual-cultural reflection, enabling the search for a Christian identity as an educator. This identity is not understood as a fact, having a permanent form, but as a dynamic phenomenon constantly reflected upon. The book as a whole is deliberately constructed in such a way as to respond to Czech realities and thus enable the reader to relate individual passages to specific events, phenomena or facts. The book is intended to serve educators (and would-be educators) to relate their professional identity to their religious or cultural identity.

The text is not purely expository but somewhat polemical and reflective, aiming to create a space for discussion of severe spiritual issues for the educator. It deliberately does not create a space for pure or broad consensus but rather unilaterally names specific themes to which it places a reflective mirror for the reader.

The book is divided into four parts. The first focuses on general themes of Christian spirituality concerning the Czech environment. It asks the fundamental question of what it means to live in Christianity at this time and what issues need to be reflected upon differently and in a new way in light of the social changes of recent decades. It shows that Christianity must be continually inculturated, rethought and reflected upon in new ways and that it cannot be lived as an unchanging, handed-down structure.

The second part is devoted to selected phenomena of modern church history in the Czech environment. However, it asks primarily the broader question - What kind of church environment do we want, and what can we have to realize the Christian faith? We try to emphasize the perspective of Mádra, who points to the fact that the Church is not just a hierarchy, but that - as *Gaudium et spes* emphasize - it is a community of believers who, in changing times,

must seek to live Christianity in its authenticity, must read the signs of the times.

The third chapter focuses on the transformation of spirituality in the context of artificial intelligence. The way spirituality is experienced is strongly tied to the specific technical, cultural and social realities of the time. In this chapter, we gradually analyze, on the one hand, the transformation of spirituality influenced by artificial intelligence, and on the other hand, we show how spirituality is influenced by technology. The chapter is designed as an initial analysis that can serve as further follow-up considerations.

The fourth section, the most relevant for educators, focuses on topics directly related to educational practice - questions of vocation, power, the goals of education, the role of education in Christianity, and elitism. It seeks to point to specific places and phenomena that a spiritually grounded teacher can grasp more profoundly and more challengingly than one who lacks spiritual experience. It thus creates a space for critically reflective practice.

The book can be used for individual reading and reflection, as well as for work in seminars in faculties of education and theology that deal specifically with the question of the spirituality of the educator or in continuing education courses. The individual chapters or sections do not need to be read systematically, allowing the potential lecturer to connect the texts or work with them eclectically regarding a particular target group.

O autorovi

Michal Černý je pedagogem, filosofem a informačním vědcem. Působí na Masarykově univerzitě v Brně, kde vyučuje na Filozofické, Pedagogické a Ekonomicko-správní fakultě. Je autorem mnoha knih a výzkumných studií. Jeho primárním zájmem je proměna vztahu fenoménu edukace v infosférické době, tedy vztah filosofie informace a filosofie výchovy. Doktorát obdržel ze Sociální pedagogiky, vystudoval učitelství fyziky a informatiky pro střední školy na PřF MU a teologické nauky na CMTF v Olomouci. Na Katedře informačních studií a knihovnictví působí jako zástupce vedoucího katedry a odborný asistent.

Tiráž

Autor: Michal Černý

Rok vydání: 2024

Místo vydání: Brno

Vydání: 1

Grafika: Michal Černý & Microsoft Designer

Neprošlo jazykovou korekturou.

Vydáno vlastním nákladem.

ISBN: 978-80-11-04568-5