

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Bc. Radka Mužíková

**Teologická reflexe vztahu mezi
křesťanstvím a vybranými fenomény
alternativní spirituality**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. David Bouma, Th.D.

Praha 2016

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne

Radka Mužíková

Bibliografická citace

Teologická reflexe vztahu mezi křesťanstvím a vybranými fenomény alternativní spirituality [rukopis] : diplomová práce / Radka Mužiková; vedoucí práce: David Bouma. -- Praha, 2016. -- 100 s.

Anotace

Práce se zabývá teologickou reflexí vztahu mezi křesťanstvím a vybranými fenomény alternativní spirituality. Dílčím cílem práce je teologická reflexe možnosti tohoto vztahu. Jako spojnicí vztahu stanoví člověka a jeho teologicko-antropologický základ. S tím souvisí zásadní princip vyplývající ze zjevení, kterým je lidská důstojnost. Práce reflektuje zakotvení lidské důstojnosti v pojetí křesťanství a zakotvení lidské důstojnosti člověka bez vztahu k Trojjedinému Bohu. K nástinu zkušenostní perspektivy člověka bez zakotvení lidské důstojnosti do vztahu k Trojjedinému Bohu, využívá tato práce mezioborového přesahu do komunikační psychologie a jejího komunikačního modelu. Pomocí tohoto komunikačního modelu nastiňuje proces vzniku sebepojetí člověka, což otvírá cestu k pochopení a porozumění zkušenostní perspektivy příznivců alternativní spirituality, a současně umožňuje přístup k tomu, jak je vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou konstruován. To umožňuje nahlédnout vnitřní strukturu vztahu a možnosti, které přináší.

Klíčová slova

křesťanství, vztah, dialog, alternativní spiritualita, zkušenost, hodnota

Abstract

The main purpose of the work is to theologially reflect a relationship between christianity and the selected phenomenons of alternative spirituality. Partial goal of this dissertation paper is a theological reflection of this relationship. Human being and its theological-anthropological base is a fundamental connection to this relationship. A uniting component is human dignity which structures an essential princip arising from revelation. The thesis reflects roots of human dignity and its relationship with Trinitarian God and christianity - and life without this bindings. For this purpose an interdisciplinary overlap to communication psychology is used - due to fact, that this model can be applied to revelation. Thanks to this communication model a proces of creating self-approach of person can be outlined and it opens a way to understand empirical perspective of alternativly spiritual followers. Using the model is good to understand the structure and its formation between christianity and alternative spirituality as well. This perspective can be helpful to gain a better view of inner structure of relationship of these phenomenons and its opportunities.

Keywords

christianity, relationship, dialogue, alternative spirituality, experience, values

Počet znaků (včetně mezer): 213 361

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce ThLic. Mgr. Davidu Boumovi, Th.D. za podporu, trpělivost a čas, který mi věnoval. Děkuji své rodině za pochopení. Obzvláště děkuji Bohu za všechno a v neposlední řadě za to, že mne přivedl ke studiu. Děkuji i za to, že jsem mohla studovat.

Obsah

Úvod.....	6
1. Společensko-historický kontext	10
1.1. Perspektiva sociologie - nástin	10
1.2. Perspektiva církevní historie.....	15
1.3. Nástin syntézy perspektivy sociologie a církevní historie.....	18
2. Východiska pro teologickou reflexi	20
2.1. Zjevení	20
2.2. Teologická antropologie	24
2.3. Zásady sociální nauky církve.....	28
2.4. Stručné shrnutí východisek teologické reflexe	33
3. Křesťanství a alternativní spiritualita	35
3.1. Perspektiva dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“	36
3.2. Perspektivy vybraných autorů	39
3.3. Syntéza křesťanské perspektivy.....	50
4. Komunikační model zjevení	54
4.1. Pojetí mezilidské komunikace v komunikační psychologii.....	55
4.2. Komunikační model Friedemanna Schulze von Thuna	56
4.3. Nástin aplikace komunikačního modelu na zjevení	57
5. Pojmy „dialog, zkušenost, hodnota“	59
5.1. Dialog.....	59
5.2. Zkušenost	63
5.3. Hodnoty, rozhodování, svoboda	65
6. Perspektiva sebepjetí člověka nezakotveného ve vztahu k Bohu	69
6.1. Perspektiva obecné a sociální psychologie	70
6.2. Perspektiva komunikační psychologie k utváření sebepjetí	74
6.3. Situace bez nejvyšších hodnot a její projevy ve společnosti	76
6.4. Existence v důsledcích odloučení od Boha.....	78
7. Nástin syntézy reflexe vztahu	87
7.1. Syntéza reflexe na pozadí komunikačního modelu	87
7.2. Shrnutí teologické reflexe	88
Závěr	95
Seznam literatury	98

Úvod

„Úcta a láska se musí vztahovat také na ty, kdo ve věcech sociálních, politických nebo i náboženských smýšlejí a jednají jinak než my. Čím důvěrněji se totiž, s dobrotou a láskou, seznámíme s jejich způsobem myšlení, tím snadněji budeme moci začít s nimi rozhovor.“

Gaudium et spes, čl. 28

Cílem práce je teologicky reflektovat vztah mezi křesťanstvím a vybranými fenomény alternativní spirituality, které jsou aktuálně přítomné ve společnosti. Dílčím cílem této práce je teologická reflexe možností tohoto vztahu. V souvislosti s tímto cílem si stanovíme hypotézu, kterou se pokusíme v této práci ověřit.

V dokumentu, který vydala Papežská rada pro kulturu a Papežská rada pro mezináboženský dialog,¹ je uvedeno, že „...přitažlivost alternativní spirituality lze nalézt v kulturně vyvolaném zájmu o vlastní já, jmenovitě o jeho hodnotu, schopnosti a problémy...“² Z toho vychází naše dílčí hypotéza, že vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou souvisí s pojmáním hodnoty člověka. Na základě toho, že v perspektivě vztahů neexistuje problematický předmět nebo fenomén, ale problematický je vždy vztah, který se vyznačuje tím, že komunikace mezi jednotlivými subjekty vztahu je nějakým způsobem narušena, se v této práci zaměříme na hledání takových míst ve vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou. Jako základní hypotézu této práce stanovíme, že vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou v sobě obsahuje možnosti evangelizace. V této souvislosti uveďme ještě, že si neklademe za cíl zpracovat téma do hloubky, ale nalézt perspektivu, která by umožňovala náhled na současný stav vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou a současně umožňovala ověřit naši hypotézu.

Použijeme tyto metody: kompilace, komparace, analýza, syntéza a Schulzův komunikační model, což je metoda umožňující náhled na vztah a tedy i komunikaci.

Protože námi zpracovávané téma je velmi široké, musíme s ohledem na rozsah této práce počítat s tím, že se jedná o pouhý pokus o nástin, jak by bylo možné na vztah

¹ PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU, PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody: Křesťanské zamýšlení nad "New Age"* [online]. Praha: Česká biskupská konference, 2003, 90 s. [cit. 2016-06-09]. Dostupné z: <http://www.cirkev.cz/archiv/040305-jezis-kristus-nositel-zive-vody> (dále jen PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU - PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody.*)

² Tamtéž, s. 33.

mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou nahlížet. Další, co je nutné zohlednit, jsou možnosti autorky této práce, k nimž patří omezenost poznání a vědění vyplývající z podstatné lidské nedokonalosti.

Než uvedeme, jak budeme postupovat, vymezíme si některé důležité pojmy, které budeme v této práci používat. Začneme pojmem alternativní spiritualita. Uveďme, že neexistuje jednoznačná definice tohoto jevu. Je jisté, že se vyznačuje tím, že je v něm přítomno mnoho různých fenoménů. V dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ je návrh pro označování tohoto společenského jevu slovním spojením „alternativní spiritualita“.³ Pro naši práci tento pojem využijeme s tím, že nechceme a ani nemůžeme vyjmenovávat všechny fenomény spadající pod tento pojem. Proto je v názvu této práce použito spojení „vybrané fenomény alternativní spirituality“. Kde „alternativní spiritualita“ označuje společenský jev, který vykazuje odlišnost, alteritu a současně souvisí s „otevřeností vůči transcendentnímu“, a spojení „vybrané fenomény“ odkazuje k tomu, že je tvořen mnoha fenomény, které nejsou jako celek uchopitelné. Za jeden z fenoménů alternativní spirituality budeme považovat „New Age“. Významově tak New Age budeme chápat ve smyslu podmnožiny alternativní spirituality, jakožto jeden z „vybraných fenoménů“.

V krátkosti se zastavíme ještě u pojmu náboženství. Je skutečně otázkou, jak definovat náboženství. Denisa Červenková uvádí svoji pracovní definici náboženství jako teologického fenoménu ve funkci základního vztahu mezi člověkem a transcendentní skutečností. A dodává, že Vladimír Boublík rozlišuje dvě základní roviny tazání po náboženství a to horizontální, která zastupuje vztah mezi církví a jinými náboženstvími nebo vertikální, která je dimenzí vztahu mezi Bohem a člověkem. Denisa Červenková k tomuto dodává, že velká část teologů i religionistů se zabývá zejména vztahy horizontálními, kde se na náboženství nahlíží jako na sociokulturní jev.⁴ Dana Hamplová, socioložka, popisuje základní přístup sociologie k náboženským fenoménům na základě přesvědčení, že náboženství je v nejjobecnějším smyslu „*vztah člověka k tomu, co ho přesahuje, představa nebo jen pocit, že vedle světa přirozeného existuje nadpřirozený svět (...) a že je člověk na této transcendentní skutečnosti nějakým*

³ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU - PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody* s. 13.

⁴ Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, s. 10-11.

způsobem závislý“⁵. V tomto smyslu pak sociologie chápe jako náboženskou i víru v účinnost amuletů, talismanů nebo horoskopy. Religiozitu pak klasifikuje podle dvou os a to podle míry institucionalizace a podle obsahů náboženské víry. Podle obsahů náboženské víry rozlišuje religiozitu založenou na křesťanské tradici, v našem kulturním okruhu označovanou jako tradiční a religiozitu alternativní.⁶ Pro účely této práce budeme v souvislosti se sociologickými výzkumy alternativní spiritualitu pojímat v perspektivě sociologie. Mimo souvislost se sociologickými výzkumy pak zvolíme pojetí v souladu s dokumentem Papežské rady pro kulturu a Papežské rady pro mezináboženský dialog, z něhož vyplývá, že alternativní spiritualita není primárně definovatelná jako náboženství.⁷

Nyní si uvedeme, jak budeme v této práci postupovat. V první kapitole si nejprve nastíníme kontext námi reflektovaného vztahu. Seznámíme se sociologickými výzkumy a s pohledem církevního historika.

V další kapitole si stanovíme východiska pro naši teologickou reflexi a provedeme si stručný nástin teologického rámce, vůči němuž budeme reflexi vztahu provádět. Současně si tak načtneme i základní východiska křesťanství, které je jednou stranou námi reflektovaného vztahu.

Ve třetí kapitole se zaměříme na vztah křesťanství k alternativní spiritualitě. Vydeme z dokumentu Papežské rady pro kulturu a Papežské rady pro mezináboženský dialog „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ a tento pohled rozšíříme o perspektivy některých dalších vybraných autorů, kteří zpracovávají téma vztahu křesťanství a alternativní spirituality.

Čtvrtou kapitolu věnujeme seznámení s komunikačním modelem Friedemanna Schulze von Thuna a jeho nástinem na zjevení, abychom získali metodu použitelnou k reflexi vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou a zjistili, jak je tento vztah konstruován.

V páté kapitole se budeme věnovat pojmům hodnota, zkušenost a dialog, které souvisí s naší hypotézou.

V kapitole šesté si ukážeme perspektivu člověka nezakotveného ve vztahu k Trojjedinému Bohu a zaměříme se na to, jakým způsobem vytváří pojetí sebehodnoty.

⁵ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 28. (citováno podle L. Hory)

⁶ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. Tisíciletí*, s. 28-29.

⁷ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 11-13.

V poslední kapitole se pokusíme skrze komunikační model prezentovaný ve čtvrté kapitole o syntézu konstrukce námi reflektovaného vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou, přistoupíme k ověření hypotézy a nastíníme možnosti námi reflektovaného vztahu.

Výsledky práce shrneme v závěru.

1. Společensko-historický kontext

V této kapitole si nastíníme kontext vztahu, který chceme reflektovat. Společensko-historický kontext si ukážeme nejprve z perspektivy sociologických výzkumů v podání Dany Hamplové, která se tématem vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou ze sociologického hlediska zabývá. Začneme pohledem na svět, přejdeme k Evropě a více se zaměříme na situaci na našem území, tedy v Čechách. Poté přejdeme k perspektivě historické, kterou z hlediska vztahů mezi církví a ostatním obyvatelstvem zpracovává církevní historik Tomáš Petráček, kde se zaměříme na to, jak byla a je církev vnímána na našem území.

1.1. Perspektiva sociologie - nástin

Doc. PhDr. Dana Hamplová, Ph.D. se ve své práci⁸ zabývá otázkou sekularizace a desekularizace současného světa, evropskou specifičností v odmítání tradičního institucionalizovaného náboženství i teoriemi, které se snaží evropský postoj k náboženství vysvětlit. Uvádí, že v soudobých sociálních vědách se nejtypičtější idea postsovíckého myšlení, že náboženské instituce a religiozní představy postupně ztratí v moderních společnostech svůj význam, setkává se stále větší kritikou. A dodává, že v sociologii se stále častěji hovoří o procesu desekularizace, postsekulárním věku či o deprivatizaci náboženství a návratu náboženství do veřejného prostoru.⁹

Desekularizační proces se podle Hamplové projevuje v tom, že mimo evropský prostor dochází k oživení tradičních náboženství, jako jsou křesťanství či islám. Jako příklad uvádí Spojené státy americké, jihovýchodní Asii, jižní Ameriku nebo subsaharskou Afriku, které procházejí protestantskou explozí a masovou konverzí ke křesťanství hlavně evangelikálního typu. V souvislosti s Islámem konstatuje mezi lety 1970 a 2000 nárůst z 550 milionů na 1,2 miliardy a zmiňuje plíživou reislamizaci mravů a způsobu života. Jako zajímavost uvádí, že se fundamentalistický islám těší zvláštní

⁸ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013.

⁹ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 11-12.

oblíbě mezi vzdělanými vrstvami a vedoucí činitelé íránského režimu se rekrutují hlavně z absolventů amerických univerzit, zcela v rozporu se sekularizační teorií.¹⁰

Dále navazuje myšlenkou, že ačkoli náboženství nevymírají tak, jak by si přáli teoretici sekularizace, tak jejich funkce a podoba se v moderních společnostech mění. Hamplová v této souvislosti uvádí Josého Casanovu (americký sociolog), který říká, že sekularizační teze má pravdu v tom, že součástí modernizačního procesu je diferenciací a specializace moderních institucí a uvolňování těchto institucí ze závislosti na církvi. Avšak teze o úpadku a privatizaci náboženství, považuje za omyl sekularizační teorie a předpokládá, že oslabení vlivu náboženské víry a privatizace náboženství jsou vnitřně spojené s modernizací stejně jako diferenciací sociálních institucí. Hamplová k tomu konstatuje, že se opravdu zdá, že Evropa představuje výjimku, kde se teze o oslabení vlivu náboženství naplňuje, protože „*převážná většina Evropanů nechodí do kostela, nehlásí se k náboženskému vyznání, nemá příliš vřelý vztah k církvím a odmítá nábožensky založené morální zásady*“¹¹ A dodává, že sekulární evropská výjimečnost je pravdivá jen tehdy, pokud se zaměřujeme na institucionalizované náboženství. Tedy chování, které se nějakým způsobem vztahuje k církvím a církevnímu učení. Protože Evropané, ačkoli nechodí často do kostela, tak masově věří v nadpřirozeno, v působení nemateriálních sil, a jsou ochotní věnovat čas, pozornost i finanční prostředky na aktivity tohoto typu. „*V Evropě tak vítězí spíše jiná podoba náboženského vnímání světa, kterou lze nazvat alternativní či detradicionalizovanou religiozitou či spiritualitou*.“¹² Jako příklady alternativního typu religiozity Hamplová uvádí: četbu horoskopů, víru ve schopnosti léčitelů, novopohanství, věštění nebo čtení karet, zájem o parapsychologii, meditační techniky, jógu, východní medicínu, homeopatii, New Age. Hamplová je společně označuje jako představy, postoje a činnosti, které stojí mimo oficiální věrouku tradičních historických náboženství a církví. Uvádí i širší pojetí tohoto typu religiozity, do něhož zahrnuje i celou řadu sociálních jevů a některé proudy současného managementu, které kladou důraz na transformaci pracovního prostředí.¹³

A jak je tomu v Čechách? Slovy Hamplové „*Česká společnost – měřeno podílem obyvatelstva, které se hlásí k náboženskému vyznání nebo chodí na bohoslužby – patří*

¹⁰ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 12-13.

¹¹ Tamtéž, s. 14.

¹² Tamtéž, s. 14.

¹³ Srov. Tamtéž, s. 14.

mezi nejsekulárnější evropské země. ¹⁴ Není sekulárně ateistická, ale naopak patří mezi evropské země, kde je víra v nadpřirozeno a zájem o spirituální otázky nejrozšířenější. ¹⁵

Hamplová se dále zabývá otázkou, proč tomu tak je a uvádí, že podle Huberta Knoblauchy je východiskem pro pochopení evropské popularity alternativní religiozity a spirituality koncepce neviditelného náboženství Thomase Luckmanna, který tvrdí, že religiozita je antropologická konstanta, a proto lze nějakou formu náboženství nalézt v každé existující společnosti. Prvním podstatným bodem Luckmannovy teorie je, že vývoj týkající se specializace moderních institucí a racionalizace jejich fungování nevede k zániku náboženství, ale ke změně jeho formy. Jinými slovy náboženské role a aktivity spojené s institucionalizovaným náboženstvím dávají smysl pouze v doméně náboženství a vzdalují se od subjektivně platného systému významů. A druhým podstatným bodem Luckmannovy teorie je, že v základě konzumerismu (dominantní princip aktivit člověka podle Luckamanna) leží důraz na individuální nezávislost a možnost individuální volby. „*Tyto subjektivní preference, určují většinu chování a člověk si podle svého vkusu a chuti vybírá zboží, služby, přátele, životní partnery a prvky náboženských systémů tak, jak mu vyhovuje a na jejich základě si buduje svůj vlastní významový svět.*“ ¹⁶ A v tomto místě autorka vyjmenovává charakteristiku individuálních či privatizovaných významových a náboženských systémů: syntetičnost, vágnost a důraz na sebevyjádření, seberealizaci a osobní svobodu bez nutnosti podřídit se vnější autoritě. Jako příklad uvádí nejen New Age, ale zmiňuje i plachou zbožnost, již Tomáš Halík označuje necírkevní zbožnost českých intelektuálů, kteří uznávají něco nad sebou. ¹⁷

Hamplová konstatuje, že tato teorie nevysvětluje, proč se v určitých oblastech západních společností šíří zájem o privatizovanou spiritualitu ani to, proč Evropané chodí méně často do kostelů než obyvatelé jiných částí individualizovaných a modernizovaných.

Největší oblibě se zájem o alternativní religiozitu těší v postkomunistických zemích. Hamplová uvádí, že podle Andrewa Greeleye to není komunistickou minulostí, ale slovanskou kulturou. Ke slabině jeho teorie patří, že jako slovanské klasifikuje i baltické země. Ovšem Hamplová uvádí, že otevřel otázku, zdali tu opravdu není

¹⁴ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 14.

¹⁵ Srov. Tamtéž, s. 15.

¹⁶ Tamtéž, s. 16.

¹⁷ Srov. Tamtéž, s. 16.

souvislost se socialistickou minulostí těchto zemí. Uvažuje o tom, že je možné, že neschopnost ovlivňovat svůj osud vlastní aktivitou a závislost na mocenských rozhodnutích komunistických elit, vedou obyvatele těchto zemí ke snaze ovládat svůj život jinými než standardními prostředky. Dodává, že pokud by tomu tak bylo, tak by se postupně měl zájem o alternativní fenomény snižovat. A dodává, že v případě České republiky se tak opravdu děje, ale jen do určité míry.¹⁸ Míni tím skutečnost, že podle výzkumů víra v některé nadpřirozené fenomény ustupuje.¹⁹

Hamplová za nejzajímavější považuje teorii náboženské mobilizace. Rodney Stark, Roger Finke a ekonom Laurence Iannacone (američtí sociologové) vysvětlují religiozitu a náboženské chování v termínech ekonomické teorie. Podle nich se klasická sociologie orientuje na „náboženské spotřebitele“ (jedince) a ignoruje „náboženské podniky“ (církve). Důsledkem je, že na nízkou návštěvnost bohoslužeb se dá pohlížet jako na důsledek nekvalitní nabídky na monopolizovaných náboženských trzích. Tato teorie vyvolala kritické reakce a Grace Davie, britská socioložka náboženství je klasifikuje do dvou skupin. První tvrdí, že pluralizace vliv náboženství podkopává a druhá tvrdí, že tuto teorii lze aplikovat pouze na americkou scénu. Grace Davie tvrdí, že Evropané nevnímají církve jako konkurenční firmy, ale jako veřejně prospěšné organizace, které možná někdy budou potřebovat, ale neuvažují o tom, že jejich přežití závisí na tom, zda se někdo účastní jejich aktivit, uvádí Hamplová.²⁰

K českému nezájmu o organizované náboženství Hamplová uvádí navíc, že má i historické kořeny, kde těžiště klade do českého nacionalismu devatenáctého a počátku dvacátého století s jeho reinterpretací husitství.²¹ Obraz národního nepřítele, který získala katolická církev, se podle Hamplové díky tomuto nacionalismu vytvářel od nově formulované koncepce národních dějin, která oslavovala husitskou minulost a glorifikovala předkřesťanská náboženství (jmenuje Palackého potýkání s němečtím a římanstvím, Masarykovu protikatolickou konceptualizaci českých dějin, kde protestantismus je jím hodnocen jako evolučně vyspělejší, dále uvádí spojení Vídně s politickým útlakem a Říma s útlakem náboženským), což se projevilo v roce 1918 při vzniku nové republiky. Během prvních tří let katolickou církev opustil více než jeden milion Čechů. Podobně ještě v roce 1930. Komunistický režim, který osvobozoval

¹⁸ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 15-17.

¹⁹ Srov. Tamtéž, s. 62.

²⁰ Srov. Tamtéž, s. 12-23.

²¹ Srov. Tamtéž, s. 23.

společnost od náboženství, jakožto bludu, tento vývoj ještě podpořil.²² Komunistický režim u nás nad církví vítězil, konstatuje Hamplová. Ztrácela roli i v zásadních životních událostech, jako jsou svatba, narození a úmrtí a tak přestávala být samozřejmou součástí života. Hamplová dále uvádí, že v polovině 70. let poklesl podíl pokřtěných dětí na méně než polovinu a koncem 80. let na méně než čtvrtinu, i počet sňatků se rapidně snižoval a vyšší podíl si udržely pouze pohřby.

Podívejme se nyní na závěry, k nimž Hamplová dochází. „*Většina české populace necítí ani formální potřebu hlásit se k nějaké církvi nebo náboženské tradici, pravidelná návštěvnost bohoslužeb a důvěra v církve jsou velmi nízké a povědomí o základních prvcích křesťanské věrouky je mizivé. O to větší prostor se však otevírá pro další typy religiozity.*“²³

Dále shrnuje, co se skrývá za nezvykle vysokou nedůvěrou v církve. Jmenuje kombinaci mnoha faktorů, jako je odkaz českého národního hnutí a jeho označení církve jako národního nepřítele, komunistickou propagandu, ale též diskuse o církevních restitucích nebo vysoce medializované sexuální skandály kněží, a také to, že česká populace má o náboženství jen minimální znalosti.

Uveďme ještě poznámku Hamplové, kterou zakončuje svoji knihu: „*Nedávný výzkum českých středoškoláků však naznačuje, že majetkové spory či sexuální skandály hrají v negativním obrazu možná překvapivě malou roli – jen desetina z dotazovaných studentů tyto faktory uvedla jako důvod, proč církvim nedůvěřuje. Negativní image církvi byla v případě této věkové skupiny založena spíše na neochotě podřizovat se vnější morální autoritě a pětina ze studentů uvedla, že hlavním důvodem, proč jsou církve nedůvěryhodné je, že „vymývají mozek a omezují osobní svobodu“. Jinými slovy, značné části společnosti možná ani tak nevadí, že se církve hádají o majetek, jako především představa, že by jim někdo říkal, co je dobré a co je špatné.*“²⁴

Naskýtá se nám otázka ohledně povědomí alespoň o základních prvcích křesťanské věrouky v českém prostředí, které Hamplová konstatuje v množství „mizivé“. Uveďme si proto v této souvislosti ještě několik málo dat ke katechezi a náboženské výchově na našem území (mezi těmito pojmy je spojitost, ale současně i odlišnost, které nejsou předmětem této práce).²⁵

²² Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013 s. 24.

²³ Tamtéž, s. 26.

²⁴ Tamtéž, s. 140.

²⁵ Více k tématu: ALBERICH, Emilio a Ludvík DŘÍMAL. *Katechetika*. Praha: Portál, 2008, s. 155.

1.2. Perspektiva církevní historie

V době před Tridentským koncilem a částečně i po něm (1563-1962) byla nástrojem katecheze tištěná kniha, katechismus, který byl napsán ve formě otázek a odpovědí. Katecheze probíhala zpravidla v rodině, ve farnostech a v podstatě v celém národě.²⁶ Poté, co byla zavedena povinná školní docházka za Marie Terezie, se katecheze přesunula i do laických škol. Ovšem za Rakousko-Uherska ve společnosti existovaly protikatolické proudy, kterým se jednalo o zesvětštění škol, proto tyto školy nebyly pro katechezi příznivé.²⁷

Podívejme se na situaci dále z perspektivy čísel. V Čechách začátkem 50. let chodila do náboženství většina žáků, např. v Praze to bylo 95,35% všech žáků a v Brněnském kraji 99,66% žáků.²⁸ Po změně školského zákona (změna spočívala v tom, že náboženství přestalo být povinným vyučovacím předmětem), klesl v roce 1956 počet přihlášených žáků pod 50% (z celkového počtu žáků) a později v letech 1967-1968 počet přihlášených žáků klesl přibližně na 24%. A v době normalizace se počet přihlášených žáků na náboženství stále snižoval.²⁹

Ze statistických údajů se nedozvíme nic o tom, nakolik jednotliví věřící porozuměli křesťanské věrouce. Z několika uvedených čísel lze úvahou odvodit, že vzhledem ke školní výuce koncipované totalitním režimem a zaměřené proti církvi (uvedeno výše) existovalo „málo“ (přesný údaj nemáme k dispozici) osob, které mohly získat povědomí o základních prvcích křesťanské věrouky.

Připomeňme si ještě, že po roce 1989 se opět náboženská výchova mohla zařadit jako nepovinný předmět na školách a dodejme, že cílem současné katecheze není jen sdělování pravd, ale musí mít i smysl pro nejasnosti a nejistoty, pro společné hledání pravdy. Uznává se, že má být otevřena dialogu a uctivé konfrontaci. Nově je katecheze pojímána jako prohloubení vlastní zkušenosti a identifikace vlastní zkušenosti s křesťanskými zkušenostmi.³⁰

Na kontext po roce 1989 se podívejme z perspektivy církevního historika.

²⁶ Srov. ALBERICH, Emilio a Ludvík DŘÍMAL. *Katechetika*. Praha: Portál, 2008, s. 148.

²⁷ Srov. Tamtéž, s. 150.

²⁸ Srov. HORÁK, Záboj. *Církev a české školství*. Praha: Grada Publishing, 2011, s. 160.

²⁹ Srov. Tamtéž, s.161.

³⁰ Srov. ALBERICH, Emilio a Ludvík DŘÍMAL. *Katechetika*. Praha: Portál, 2008, s. 72-83.

Doc. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D. konstatuje,³¹ že postavení církvi v moderní české společnosti netvoří hlavní proud českého myšlení, a nejen že se církve ocitají na okraji, ale mnohými jsou vnímány mimo něj, a doplňuje toto vyjádření o informaci ohledně negativních emocí, které chová velká část české veřejnosti vůči katolické církvi a obecně církevně organizovanému křesťanství (které se projevují například v internetových diskuzích). Poukazuje též na průzkumy důvěryhodnosti jednotlivých institucí českého veřejného života³² nebo prestiže profese duchovního, kde se projevuje „*žalostné postavení církvi*“.³³ A konstatuje, že proticírkevní kampaně existují i jinde v západním světě, ale v Čechách je toto vymezování vůči tradičním církvím silně vyostřeno. Jak je na jedné straně zesíleno vymezení proti církvím a jejím ordinovaným služebníkům, tak je na druhé straně přijímána „existence něčeho mezi nebem a zemí“, protože podíl ateistů je na českém území mizivý. T. Petráček konstatuje, že velkou částí z těch, kteří věří, „že něco je“ jsou agnostici, kteří tuto otázku považují za neřešitelnou a velkou částí je populace, která se pohybuje v rovině alternativních pseudonáboženských modelů a systémů. Mezi ony pseudonáboženské systémy, které jmenuje T. Petráček, bychom mohli zařadit alternativní spiritualitu. Všechny pak spojuje nedůvěra vůči tradičním církvím a obzvláště ke katolické církvi a negativně je vnímán i obraz papežství. Vzhledem k našemu tématu si uveďme i to, jak popisuje průběh sekularizace českých zemí T. Petráček, protože jako historik bere v úvahu nejen historická fakta, ale i to, jakým způsobem tato fakta ovlivňovala vnímání českého národa, což je pro naši reflexi důležité.

T. Petráček konstatuje, že až do poloviny 19. století byla součástí českého sebevnímání symbióza mezi národem a katolickou vírou a role katolických kněží byla vnímána jako role průkopníků či nositelů národní emancipace. Situace se podle Petráčka začíná měnit nástupem průmyslové revoluce a současným stěhováním lidí za prací do měst, což souvisí se ztrátou jejich původních sociálních vazeb a zároveň i s chováním, které s těmito vazbami bylo spojeno, jako je povinná účast na nedělní bohoslužbě. Kostely se na nových předměstích objevily se zpožděním, a ačkoli se

³¹ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013.

³² Srov. *Důvěra některým institucím veřejného života - září 2013: Tisková zpráva* [online]. In: CENTRUM PRO VÝZKUM VEŘEJNÉHO MÍNĚNÍ. SOCIOLOGICKÝ ÚSTAV AV ČR, V.V.I. 2013, s. 4 [cit. 2016-05-20]. Dostupné z: http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7068/f3/po131004.pdf

³³ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 105.

církev starala o sociálně potřebné, tak formování boje dělnictva o jejich politická a sociální práva se ujaly odbory a politické strany. Ty vnímaly církev jako spojence starého režimu. Katolická církev byla v českých zemích součástí vládních struktur, a to jak v ideologickém, tak i v mocenském smyslu, uvádí dále T. Petráček. „*Ideálem rakouské monarchie až do jejího zániku je konfesijní vrchnostenský stát, kde je poddaný od kolébky do hrobu veden k věčné spáse a řádnému pozemskému životu ruku v ruce pomocí státu, církve a vrchnosti.*“³⁴ T. Petráček dále uvádí, že katolická církev kvůli hrůzám Francouzské revoluce měla instinktivní, až panický strach z moderny a všeho co jí nějak připomínalo. Tím začala být vnímána mimo hlavní směr vývoje moderní společnosti nebo dokonce i jako jeho překážka, protože tehdy nastupující podnikatelé, občanské a další elity pohybující se ve směru vývoje, který vždy souvisí s překonáváním odporu starého, museli překonávat i odpor katolické církve, která byla součástí vládních struktur.³⁵

Další situaci popisuje Petráček jako narůstající konflikt mezi nároky církve na mocenské přinucení občanů k veřejně konformnímu náboženskému chování a skutečným stavem mysli velké části obyvatelstva a hlavně elit, protože státní církev nadále lpěla na tom, aby všechny složky státní správy (učitelé, vojáci, atd.) plnili povinnosti plynoucí z jejich církevní příslušnosti, což znamenalo i povinnou účast na mších a současně zde existovala u velké části elit, kvůli neschopnosti církve v 19. století uvést do souladu své tradiční výklady Bible s objevy přírodních a společenských věd, ztráta osobní víry v Boha křesťanského zjevení a tato elita pak vnímala vynucování těchto předpisů jako násilí na svém svědomí, rozumu a svobodě. Důsledky popisuje Petráček těmito slovy: „*Církev si lpěním na zastaralých a ostatně málo evangelijních předpisech, jak přinutit lidi k církevně konformnímu chování, vytvořila a vypěstovala generace militantně antiklerikálních učitelů, kteří si sice se skřípěním zubů odbyli své formální náboženské povinnosti, ale při výuce, ale také publicistice, politickém angažmá a spolkovém životě patřili k tahounům proticírkevních aktivit.*“³⁶

K době totalitního režimu Petráček zmiňuje inteligentní část populace, u níž přinesla tato doba katolické církvi značný kredit.

Zmíníme si v této souvislosti i masovou výchovu a působení na lid, které bylo vedeno ve smyslu silně protináboženském. V době trvání totalitního režimu bylo lidem

³⁴ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 106.

³⁵ Srov. Tamtéž, s. 106.

³⁶ Tamtéž, s. 107.

náboženství prezentováno jako něco, co je v naprostém rozporu s vědou, co vzniklo z pocitů závislosti a bezmocnosti člověka rozpoznat pravdu. Můžeme vyslovit hypotézu, že totalitní režim využil právě oné neschopnosti církve v 19. století uvést tradiční výklady do souladu s objevy přírodních věd, jak jsme již zmínili, a tak bylo lidem předkládáno, že náboženství poskytuje člověku nadpřirozeného boha, zatímco věda mu poskytuje „pouze přirozenou, omezenou pravdu“ (toto je konstatováno v ironickém tónu, dodejme, že paradoxně).³⁷

Náboženství a pravda byly totalitním režimem postaveny do opozice jakožto navzájem neslučitelné fenomény. Citujme z knihy z roku 1961: „*O přirozené povaze blesku můžeme snadno přesvědčit člověka, jehož dům jsme schopni zároveň opatřit hromosvodem. Působit na subjekt je možno pouze za určitých objektivních předpokladů. Vytvořit maximum předpokladů pro úspěšný boj proti náboženství je naším společenským úkolem (...) Životnost náboženství, uvažujeme-li o něm z hlediska gnoseologického, pak tkví v subjektivismu, nekritičnosti, přizpůsobivosti individuálním potřebám, v jeho pragmatismu. Praktická použitelnost náboženství spočívá v tom, že poskytuje iracionální únik místo reálného východiska. Zatímco věda vděčí za své trvání tomu, že poskytuje společnosti poznání, náboženství vděčí za své trvání tomu, že poskytuje individuu právě opak poznání.*“³⁸ Tímto způsobem bylo náboženství prezentováno několika generacím v době totalitního režimu. Totalitní režim, dával náboženství, které bylo na našem území vnímáno jakožto křesťanství a církev, do souvislosti s nevědeckostí, iracionalitou a nepravdou.

Pokusme si nastínit syntézu těchto dvou perspektiv, abychom si vytvořili obraz kontextu, v němž vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou existuje.

1.3. Nástin syntézy perspektivy sociologie a církevní historie

V tomto místě můžeme uvidět určitou spojitost mezi obdobím předtotalitním, kdy církev byla vnímána jako ta, která si vynucuje dodržování svých předpisů v rozporu ke svědomí, rozumu a svobodě člověka, jak jsme uvedli na základě vyjádření církevního historika T. Petráčka, a obdobím komunistického teroru, které vtisklo

³⁷ Srov. SLÁDKOVÁ, Eda. *Poznání a náboženská víra*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961.

³⁸ Tamtéž, s. 58-59.

náboženství a tak i křesťanství a církvi pečet' lži, nepravdy a primitivnosti, jak jsme citovali z literatury období komunistického teroru. Můžeme vyslovit hypotézu, že vnímání požadavků církve jakožto násilí proti svědomí, rozumu a svobodě tak bylo komunistickým režimem objasněno a potvrzeno „vědecky“ pro vnímání lidí, jakožto správné a pravdivé. Hypoteticky je možné, že právě v tomto bodě spočívá česká odlišnost od okolních zemí, které byly součástí totalitního bloku, ale kde nedošlo k vnímání církve ve spojení s násilím proti svědomí. Je možné, že důsledkem této spojitosti zjistila D. Hamplová ve svých výzkumech, jak jsme již citovali (připomeňme v tomto místě pouze zkráceně): „...*pětina ze studentů uvedla, že hlavním důvodem, proč jsou církve nedůvěryhodné, je, že „vymývají mozek a omezují osobní svobodu“*“.³⁹ Kde ono přesvědčení o „vymývání mozku“, by mohlo souviset s výše uvedenou propagandou totalitního režimu a přesvědčení o „omezování osobní svobody“ by mohlo souviset s dobou a událostmi za Rakousko-Uherska. Současně je to i možným důvodem onoho silně vyostřeného vymezování se proti tradičním církvím a jejich ordinovaným služebníkům, jak vyjadřuje současný stav T. Petráček (uvedli jsme výše), zatímco jinde v západním světě není přítomno tolik negativních emocí, o čemž se také T. Petráček zmiňuje.

Shrňme si, že za Rakousko-Uherska došlo k tomu, že křesťanství jakožto náboženství a církve byly vnímány ve spojitosti se státní mocí a politikou. Připomeňme i strach tehdejší církve z moderny a nátlak na tehdejší elity k povinné účasti na bohoslužbách (na základě vyjádření T. Petráčka), to se projevilo u občanů v emočním odporu vůči církvi, ale také vůči politice a státní moci, který se vůči církvi prohloubil i za totalitního režimu, kdy církevní a křesťanské učení bylo klasifikováno jako primitivní lež. Možnou hypotézou tedy je, že vzhledem k emoční averzi vzniklé za Rakousko-Uherska, bylo pro totalitní režim snadné přidat k této averzi „vědecké zdůvodnění nevědeckosti náboženství“. Uvědomíme-li si spojitost této averze s mocí a následně s politikou, pak můžeme stanovit i dílčí hypotézu, ohledně problematického vztahu lidí na území Čech spojeného s emočním odporem vůči moci, potažmo tak i síle, konání a iniciativě a s ní související politice, která je spojena jistým způsobem

³⁹ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 140.

s participací na síle. Hypoteticky to může být důvod toho, proč se v českém prostředí projevuje i výrazný odpor vůči politické moci, institucím a autoritě.⁴⁰

Mezi historickou perspektivou a současnou situací, kdy sociologie hovoří o tom, že (v tomto místě připomeňme již jednou zmíněnou citaci): „*Většina české populace necítí ani formální potřebu hlásit se k nějaké církvi nebo náboženské tradici, pravidelná návštěvnost bohoslužeb a důvěra v církve jsou velmi nízké a povědomí o základních prvcích křesťanské věrouky je mizivé. O to větší prostor se však otevírá pro další typy religiozity.*“⁴¹, můžeme konstatovat spojitost, kterou jsme se v této kapitole pokusili nahlédnout.

Po nástinu společensko-historického kontextu vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou, nyní přejdeme k východiskům naší teologické reflexe, které je současně i sebevyjádřením křesťanství v námi reflektovaném vztahu.

2. Východiska pro teologickou reflexi

Teologická reflexe má svůj rámec, z něhož vychází, a proto si nejprve provedeme stručný nástin tohoto rámce. Uvedme ještě, že se jedná o velmi stručný a pouze orientační nástin teologického rámce, v němž vzhledem k našemu tématu zdůrazňujeme dialogickou perspektivu. Začneme zjevením, přejdeme k teologické antropologii, kde vzhledem k tématu této práce zmíníme i antropologické polaroty, které jsou často v alternativní spiritualitě tematizovány, abychom vyjádřili křesťanské stanovisko k těmto tématům, a ve třetí části přejdeme k zásadám sociální nauky církve, které ze zjevení a teologické antropologie vychází a z nichž je pro naši reflexi obzvláště důležitý personalistický princip.

2.1. Zjevení

„Zjevení je souhrnné označení pro dějinné Boží dílo spásy, které dosvědčuje Starý a Nový zákon a které vrcholí v události Krista. Zjevení v Ježíši Kristu otevírá

⁴⁰ Srov. *Důvěra ústavním institucím v dubnu 2016* [online]. CENTRUM PRO VÝZKUM VEŘEJNÉHO MÍNĚNÍ. SOCIOLOGICKÝ ÚSTAV AV ČR, V.V.I. , 8 [cit. 2016-05-20]. Dostupné z: http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7551/f3/pi160425.pdf

⁴¹ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 26.

*věřícímu poznání Boží skutečnosti jako mystérium Lásky, již je sám Bůh Otec, Syn a Duch svatý.*⁴²

Boží zjevení je předpokladem teologického poznání⁴³. Neboť teologické poznání je založeno na tom, že se Trojjediný Bůh sdílí člověku a dává mu účast na svém vnitřním životě. Na Boží zjevení (revelatio), Boží sebesdělení, lze nahlížet jako na komunikaci, která směřuje ke communiu, tedy ke společenství, k jednotě. Jinými slovy tato komunikace, čili zjevení Boží, působí „společenství“ člověka s Bohem.⁴⁴

Iniciátorem komunikace je vždy Bůh. Současná fundamentální teologie předpokládá, že každý člověk je schopen toto oslovení přijmout a vstoupit tak do vztahu k Bohu. V tomto vztahu Bůh „poznává“ člověka a tak člověk „poznává“ Boha.⁴⁵ Boha s člověkem pojí pouto, jímž je láska, která člověka přivádí k dokonalosti účasti na životě Trojjediného Boha.⁴⁶ Boží zjevení se uskutečňuje v dějinách a tato komunikace Boha s člověkem působí „novou realitu“ v dějinách člověka. A tak Boží zjevení jakožto událost přetváří dějiny světa a člověka na dějiny spásy. Tyto dějiny mají řád, který nazýváme ekonomie spásy, a směřují ke svému naplnění. V těchto dějinách se Bůh stále více sdílí člověku, Boží zjevení se postupně naplňuje a vrcholí v Ježíši Kristu. V něm Bůh plně sdílí sám sebe a člověk je uveden do plného společenství s Bohem.⁴⁷

Slovy konstituce 2. vatikánského koncilu Dei Verbum: „*Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srov. Ef 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srov. Ef 2,18; 2 Petr 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srov. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (srov. Ex 33,11; Jan 15,14-15) a stýká se s nimi (srov. Bar 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství. Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená. Avšak nejhlubší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse*

⁴² MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 44.

⁴³ Srov. BEINERT, Wolfgang, Zjevení. In *Slovník katolické dogmatiky*. W. BEINERT et al. Olomouc: Matica cyrilometodějská, 1994, s. 448-451. Srov. DUKA, Dominik. Úvod do teologie. 1. Vyd. Praha: Krystal OP, 1998, § 63-87.

⁴⁴ Srov. GUARDINI, Romano. Svět a osoba. Svitavy: Trinitas, 2005, s. 34-37.

⁴⁵ Srov. Gal 4,9

⁴⁶ Srov. JAN PAVEL II. *Dives in misericordia. O Božím milosrdenství*. Praha: ZVON, 1996, čl. 7.

⁴⁷ Srov. KKC 50-53

člověka, nám září v Kristu, který je prostředníkem a zároveň i plností celého zjevení. (1)((1/Srov. Mt 11,27; Jan 1,14 a 17; 14,6; 17,1-3; 2 Kor 3,16 a 4,6; Ef 1,3-14.))⁴⁸

Vrcholem Božího zjevení je zjevení Boha v Ježíši Kristu. Ježíš Kristus je jediný a univerzální prostředník mezi Bohem a člověkem. V encyklice *Redemptoris missio* Jan Pavel II. říká, že i když je Ježíš Kristus jediný a univerzální prostředník mezi Bohem a člověkem, nejsou vyloučeny ostatní zprostředkování různého typu a úrovně, které ovšem vždy mají účast na jeho prostřednictví (Kristově) a svoji hodnotu a význam odvozují od Krista. Zároveň s jeho prostřednickou rolí nejsou rovnocenné, paralelní a nejsou ani dokonalé, komplementární.⁴⁹

Trvalou přítomností Božího zjevení v dějinách je pak apoštolská tradice, která je založena na vzájemném sebevydání osob Nejsvětější Trojice.⁵⁰ Trvalé sebevydání Krista v Duchu svatém konstituuje církev a trvá tak v čase.⁵¹

To, že se Bůh člověku sděluje, je možné díky existenci vnitrobožských vztahů.

2.1.1. Vnitrobožské vztahy jako předpoklad Božího zjevení

Bůh vystupuje ve Starém i v Novém zákoně jako Bůh vstupující do vztahu s člověkem, jako Bůh smlouvy. Bůh je vůči stvoření svobodný a transcendentní. Jeho vstupování do vztahů navenek je založeno v Jeho vnitřní vztahovosti. Ve zjevení se Bůh daruje člověku navenek, a protože stvoření a Boží díla ve stvoření nesmějí Bohu přidávat žádnou novou kvalitu je Bůh současně také věčně Darem sám v sobě.⁵² „*K tomu, aby se Bůh stal Darem, musí být Tři, tedy Dárce, Obdarovaný a Dar. Ukazuje se, že Boží trojjedinost je základním předpokladem zjevení a sebedarování živého Boha v dějinách spásy.*“⁵³ Bůh je pravdivý a proto se zjevuje a daruje tak, jak je.⁵⁴ „*V Boží pravdivosti je základ toho, jak se Trojjediný Bůh projevuje ve stvoření, k tomu jak je věčně sám v sobě, tedy od ekonomické Trojice k Trojici imanentní.*“⁵⁵ Vztah Boha k člověku je dokonalý, ale vztah člověka k Bohu je narušený. Proto člověk potřebuje

⁴⁸ DV 2

⁴⁹ Srov. JAN PAVEL II. *Redemptoris missio. O stálé platnosti misijního poslání.* Praha: ZVON, 1994, čl. 5.

⁵⁰ Srov. BEINERT, Wolfgang, Tradice. In *Slovník katolické dogmatiky.* W. BEINERT et al. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1994, s. 392-395. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Hermeneutika mystéria. *Struktury myšlení v dogmatické teologii.* 1. Vyd. Praha: Krystal OP, 2005, s. 74-81.

⁵¹ Srov. KKC 79

⁵² Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Nejsvětější Trojice jako věčný předpoklad i forma Božího slova k člověku. In: *O Božím slově.* Svitavy: Trinitas, 2007, s. 59- 60.

⁵³ Tamtéž, s. 60.

⁵⁴ Srov. Tamtéž, s. 60.

⁵⁵ Tamtéž, s. 60.

spásu. Bůh mu daroval Syna a Ducha⁵⁶, aby člověk mohl participovat na Synovství Ježíše Krista, který tím že vstoupil do stvoření, žil, zemřel v poslušnosti Bohu na kříži, a byl vzkříšen, naplnil naši narušenost (přijal tělo) a definitivně ji překonal, abychom se i my mohli stát Božími dětmi. Jinými slovy naše participace na Synovství nás uvádí do nového vztahu k Otci skrze Ducha Svatého.

Základ křesťanství je tedy christologicko-trojiční, kde Boha chápeme jako dokonalé společenství a současné zachování odlišnosti a jedinečnosti jednotlivých osob. V křesťanství je odlišnost neboli alterita pojímána ve smyslu, který neohrožuje jednotu a jedinečnost, ale naopak je průvodním znakem dokonalého společenství. Současně je to také i reciprocita a vzájemnost, která souvisí s trinitární perichorezí.

V souvislosti s trinitární perichorezí ještě uvedme, že zjevení sestává z Božích skutků v dějinách spásy a ze slov, která objasňují tajemství v nich obsažená.⁵⁷ Tato tajemství, smysl, odhaluje příjemce zjevení „uvnitř sebe“ a to díky působení Ducha svatého.⁵⁸ Přítomnost Ducha svatého v člověku ukazuje na to, že Bůh přebývá v „jiném, odlišném“. Toto přebývání „v jiném“ musí být vzhledem k nezávislosti Boha na stvoření přítomno již v Bohu samém.⁵⁹ Trinitární teologie to nazývá perichorezí, tedy přebývání jedné osoby Trojice v druhých dvou a naopak. To označujeme také slovy vzájemnost, reciprocita. Současně pak i inspirace člověka je tedy možná díky perichorezi v Trojici.⁶⁰ V této souvislosti s inspirací zmiňme, že inspirační zkušenost člověka přesahuje možnosti lidských slov. Lidská slova jsou, ovlivněna historickým kontextem a sebepojetím člověka. Bůh a jeho vyjádření jsou vždy dokonalá, kdo se vyvíjí, ve svém historickém kontextu, je člověk. Proto lze hovořit o nárůstu zjevení, které je způsobeno ze strany člověka jeho dospíváním ohledně představy o Bohu. Toto svědčí o tom, že Trojjediný Bůh komunikuje s člověkem na té úrovni, na jaké je člověk schopen komunikovat.⁶¹

Současně tento pneumatologický aspekt naší víry je velice důležitý, protože Duch je označován za hlavního činitele veškerého misijního působení církve.⁶² A to na každém místě a v každé době.⁶³

⁵⁶ Srov. Gal 4,4-6

⁵⁷ Srov. DV 2

⁵⁸ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Nejsvětější Trojice jako věčný předpoklad i forma Božího slova k člověku. In: *O Božím slově*. Svitavy: Trinitas, 2007, s. 62.

⁵⁹ Srov. Tamtéž, s. 61.

⁶⁰ Srov. Tamtéž, s. 62.

⁶¹ Srov. Tamtéž, s. 61-63.

⁶² Srov. JAN PAVEL II. *Redemptoris missio. O stálé platnosti misijního poslání*. Praha: ZVON, 1994, čl. 21.

Shrnout si tuto kapitolu můžeme slovy z listu předsedům biskupských konferencí věnovanému spiritualitě dialogu.

„Bůh je láska a společenství. Tak nám to říká sv. Jan, že Bůh je láska (srov. 1J 4,16). Tajemství Nejsvětější Trojice nám zjevuje, že Věčný Otec miluje Syna, Syn miluje Otce a tato vzájemná láska Otce a Syna je osoba Ducha svatého. Tak Otec plně sděluje sebe sama Synu, který je Bůh z Boha, Světlo ze Světla, Duch svatý, který vychází z Otce i Syna je s Otcem a Synem jediný Bůh, který je v hlubinách svého tajemství společenstvím. Toto trojiční tajemství lásky a společenství je významný model pro lidské vztahy a základ dialogu“⁶⁴

Boží zjevení má svého adresáta a tím je člověk. Proto přejdeme nyní k rovině antropologické.

2.2. Teologická antropologie

Teologická antropologie se zabývá otázkou kdo je člověk ve světle zjevení a sebesdělení Trojjediného Boha. V pastorální konstituci 2. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* je vyjádření o Ježíšově člověčenství jakožto o naplněné formě lidství.

*„Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, (20)((20/Srov. Řím 5,14; srov. Tertulián, *De carnis resurr.* 6: „Při tom, co bylo vytvořeno z hlíny, se myslelo na budoucího člověka Krista“: PL 2, 802 (848); CSEL 47, 33, ř. 12-13.)) totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání. Není tedy divu, že řečené pravdy v něm mají svůj zdroj a vyvrcholení.“⁶⁵*

Proto východiskem pro teologickou antropologii nám je událost Nové smlouvy, která osvětluje i všechny události náležející do Staré smlouvy. Samotná událost smlouvy spočívá v tom, že Bůh se svobodně ze své vlastní vůle přiklání k člověku, vstupuje s ním do vztahu. A tímto Božím aktem je člověk vyzván k odpovědi. Jinými slovy člověk je – existuje ve vztahu k Bohu. Starozákonní antropologie ukazuje, že vše

⁶³ Srov. Tamtéž, čl. 29.

⁶⁴ ARINZE, F. *Spiritualità del Dialogo. List předsedům biskupských konferencí.* [online]. , čl. 2 [cit. 2016-05-21]. Dostupné z: <http://www.monasterovirtuale.it/documenti-ecclesiali/documenti-pontifici-lettera-ai-presidenti-delle-conferenze-episcopali-sulla-spiritualita-del-dialogo.html>

⁶⁵ GS 22

je ze svobodné Boží vůle stvořeno Božím aktem.⁶⁶ Cílem je, aby stvoření Inulo k Bohu, a vrcholem stvoření je člověk, který je Božím obrazem. Člověk je jako „*Imago Dei*“ určen vztahy. A to vztahem k Bohu, ke světu – podílí se na péči o stvoření, a horizontálně je určen mezilidskými vztahy, včetně vztahu k sobě. Ve všech jeho vztazích se odráží jeho vztah s Bohem.

Vidíme, že základ teologické antropologie spočívá v Božím antropocentrismu. Bůh se sám, ze své svobodné vůle a lásky ve zjevení daruje člověku. Člověk je adresát a příjemce sdělení. Lidský theocentrismus je odpovědí na Boží dar, je odpovědí na Boží oslovení. Jinými slovy můžeme říci, že Boží antropocentrismus je naplňován v lidském theocentrismu. Toto vztahování se je umožněno, jak jsme uvedli, vnitrobožskými vztahy, tedy v Otcově vztahu k Synu v Duchu svatém v imanentní Trojici. Díky nim je člověku darována účast na vztazích Trojice. Člověk je určen vztahem k Otci v participaci na bytí Syna v Duchu svatém.

Člověk je tak už před stvořením světa předurčen k tomu, aby byl přijat za syna skrze Krista v Duchu svatém.⁶⁷ Zmiňme se ještě krátce o eschatologickém strukturním principu zjevení a lidské existence, která na zjevení odpovídá. Eschatologie patří k horizontu Božího sebesdělování, dovršeného v události Krista. Eschatologický rozměr je již přítomná kvalita zjevení, na níž člověk odpovídá ve víře a současně je budoucnostním horizontem naplnění a dovršení člověka a světa na konci věků. Tyto dvě dimenze eschatologie nejsou vnějškovými protějšky⁶⁸. „*Přítomnostní eschatologie je spíše dynamický princip, kterým se věřící nechává od Boha nasměrovat ke svému konečnému cíli.*“⁶⁹

Lidská přirozenost je charakterizována duchovností a svobodou a je totožná se svým zaměřením na nekonečnost a s receptivitou vůči dějinnému Božím zjevení.⁷⁰ Zmiňme v této souvislosti i formulaci Karla Rahnera, který lidskou potencialitu k unio hypostatica, považuje za předpoklad vztahu transcendentálního a dějinně kategoriálního zjevení, tedy že člověk je bytostně strukturálně otevřen ke kenotické transcendenci Boží.⁷¹ Katechismus katolické církve hovoří o touze po Bohu, která je

⁶⁶ Srov. Gn 1,26-28 a Gn 2,7-8

⁶⁷ Srov. Ef 1

⁶⁸ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 524-525.

⁶⁹ Tamtéž, s. 524.

⁷⁰ Srov. Tamtéž, s. 125.

⁷¹ Srov. RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Praha: ZVON, 1996, s. 412-416.

vepsána do lidského srdce.⁷² A dokument 2. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* to vyjadřuje slovy: „*K rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně uznává a dává se svému Stvořiteli.*“⁷³

V patristickém myšlení je člověk stvořen jako obraz obrazu skrze Krista, který je pravým Božím obrazem. Údělem člověka je deifikace a divinizace. Člověk může naplnit svůj život jedině v účasti na Boží přirozenosti. Lidská přirozenost je vyjadřována pomocí přirozené touhy člověka po patření na Boha, která může být paradoxně naplňována pouze nadpřirozeně a gratuitně. Nadpřirozenost předpokládá, očišťuje a naplňuje přirozenost, proto jediným naplněním přirozenosti je nadpřirozená účast na Božím životě. A dodejme ještě, že člověk sám od sebe nemá nárok na milost a nazírání Boha, „*má však naději, že Bůh, který jej stvořil s ohledem na sebe, jej v jeho nekonečné dynamice nechce nechat směřovat do prázdna*“.⁷⁴

Chceme-li však lidské bytí uchopit ve své nejvlastnější podstatě jako obraz Boží v Kristu Ježíši, pak se náš antropologický koncept neobejde bez antropologických polarit. Skrze antropologické polaritativy můžeme vyjádřit vnitřní strukturu lidské bytosti, přičemž v tomto konceptu antropologie počítáme s tím, že člověk se na utváření svého bytí sám podílí.

2.2.1. Antropologické polaritativy

Tuto podkapitolu zmiňujeme, abychom stručně vyjádřili podstatu vztahu křesťanství k otázce těla a duše, muže a ženy, jedince a společenství. Neboť jsou častým námětem alternativní spirituality ve smyslu například pohybu a směru změny od mužství k ženství.

Díváme-li se na vnitřní strukturu člověka tak, jak se utváří ve své existenci, tak vidíme základní (podstatnou) antropologickou polaritu v lidské bytosti, kterou je napětí mezi identitou a odlišností - alteritou. Polaritativy neruší jednotu lidského subjektu, ale vnášejí do něho aktivně činný prvek a člověk tak objevuje trojí polaritativu: duše – tělo, muž

⁷² Srov. KKC 27

⁷³ GS 19

⁷⁴ MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 125.

– žena, jedinec – společenství. My si nyní s ohledem na cíl této práce pouze stručně zmíníme tyto tři základní polaritu.⁷⁵

2.2.1.1. Polarita duch a tělo

Tato polarita je zcela zásadní a vytváří v člověku základní zkušenost duální jednoty. Protože každý člověk se svojí smyslovou vnímavostí a racionalitou s níž je schopen určovat přírodní zákonitosti a rozpoznávat v nich řád, je součástí světa – kosmu a současně se účastní duchovní úrovně lidského žití svými duševními mohutnostmi, kterými kosmos přesahuje. Toto napětí přítomné v člověku je možné objevit i v dějinách myšlení, kdy se člověk s touto polaritou vyrovnává různými způsoby. Může „opovrhout tělem“ a utíkat do „čisté duchovnosti“ nebo naopak nechat klesnout celého člověka – včetně ducha – do infrahumánního světa. Což můžeme v dějinách pozorovat jako různé formy materialismu či spiritismu. Jde o pokusy odstranit vnitřní napětí této polární struktury. Pro nalezení vnitřně sjednocující koncepce člověka je nutné počítat s tím, že člověk je jednotou duše a těla (IV. Lateránský koncil, 1215), duše je sama o sobě podstatnou formou těla (Viennenský koncil, 1312) a duše je duchovní (II. oranžská synoda, 529) a nesmrtelná (V. lateránský koncil 1513). Církevní tradice vyjadřuje duální jednotu, kteréžto principem je duše jakožto jediná forma těla, kterážto je duchovní a nesmrtelná. Dodejme ještě, že J. Ratzinger tuto nesmrtelnost duše popisuje jako dialogickou v souvislosti s Božím spásným plánem. Tento dialogický charakter nesmrtelnosti spočívá v tom, že ona nesmrtelnost je událost vztahu člověka k Ježíši Kristu a vztahu Boha v Ježíši Kristu k člověku.⁷⁶

2.2.1.2. Polarita muž a žena

Každý člověk je buď muž nebo žena. Tuto jinakost projevující se na rovině těla nelze popřít. Lze ji uchopit jako identitu člověka, kterou lze sdílet v rámci odlišnosti. Z tohoto sdílení vychází vzájemnost. Přičemž schopnost člověka utvářet jednotu i podvojnost neznamena komplementárnost (ve smyslu nalezení ideální druhé poloviny) ale vždy podstatnou asymetričnost. Jinými slovy je pohlavní odlišnost zásadní otevřeností (při zachování osobní konzistence) vzhledem k druhému. Tato odlišnost je

⁷⁵ Srov. SCOLA, Angelo, MARENGO, Gilfredo a PRADES, Javier. *La persona umana: antropologia teologica*. 1. ed. Milano: Jaca, 2000, 141-203.

⁷⁶ Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barister & Principal, 2008, s. 70-102.

výrazem upřímného sebedarování, jímž má člověk nalézt sám sebe.⁷⁷ *Ba i sám Pán Ježíš svou modlitbou k Otci: „ať všichni jsou jedno (...) jako my jsme jedno“ (Jan 17,21-22), otvírá výhledy pro lidský rozum nedostupné, když naznačuje, že je jakási podobnost mezi jednotou božských osob a jednotou Božích dětí v pravdě a v lásce. Tato podobnost ukazuje, že člověk, jediný tvor na zemi, kterého Bůh chtěl pro něho samého, může sám sebe plně nalézt jen v opravdovém darování sebe samého.(2)((2/Srov. Lk 17,33.))⁷⁸*

Více k této polaritě najdeme v knize P. Evdokimova. Jeho pojetí je založeno na tom, že žena je onticky spojena s Duchem svatým a muž je onticky spojen s Kristem. S tím, že tyto vazby nabývají významu a univerzální hodnoty jen tehdy, platí-li obě současně. Pak oba společně, ve vzájemném vztahu, naplňují jim daný úkol vytvářet spolu novou realitu mužství a ženství – formující tělo královského kněžství. Čímž je onen vztah eschatologicky zaměřen.⁷⁹

2.2.1.3. Polarita jedinec a společenství

Tento vztah je v centru pozornosti například u Proroků a následně je uchopen Kristem, který přišel proto, aby v něm byl definitivně položen a ukotven. „*Bůh v Kristu nevykupuje pouze jednotlivou osobu, nýbrž také společenské vztahy mezi lidmi.*“⁸⁰ Nosná figura tohoto vztahu je Kristus - církev⁸¹ a z něho vycházející obnovená polarita muž a žena.

Logicky pak k této konstitutivní polaritě a tím i k polaritě muže a ženy a polaritě duše a těla se podstatně vyjadřuje sociální nauka církve a jako „*sloupy katolického sociálního učení*“⁸² označuje právě zásady sociální nauky, k nimž nyní přejdeme.

2.3. Zásady sociální nauky církve

Význam těchto zásad je univerzální a církev je označuje jako měřítko interpretace a hodnocení společenských jevů a alternativní spiritualita je společenským jevem.

⁷⁷ Srov. JAN, Pavel II. *Teologie těla*. 3. vyd. Praha: Paulinky, 2015, s. 57-122(IX-XXIII).

⁷⁸ GS 24

⁷⁹ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011.

⁸⁰ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. s. 47, čl. 52.

⁸¹ Srov. Tamtéž, s. 51, čl. 60.

⁸² Tamtéž, s. 113, čl. 160.

Církev tyto zásady označuje jako měřítko první a zásadní.⁸³ Rovněž uvádí, že zásady sociální nauky církve jsou výrazem celé pravdy o člověku a současně představují prvotní výklad pravdy o společnosti.⁸⁴ Je třeba je vnímat v jejich vzájemné propojenosti.⁸⁵ „Tyto zásady nám připomínají, že základy společnosti existující v dějinách spočívají na vzájemném prolínání svobod všech osob, které ve společnosti vzájemně působí a prostřednictvím svých rozhodnutí přispívají, buď k rozvoji, nebo úpadku společnosti, v níž se nacházejí.“⁸⁶ Základem všech zásad je personalistický princip neboli zásada důstojnosti lidské osoby z níž ostatní zásady vycházejí. Dalšími zásadami jsou: zásada společného dobra, subsidiarity a solidarity.⁸⁷ Stručně si tyto zásady nastíníme.

2.3.1. Personalistický princip

„Církev vidí v člověku, a to v každém člověku, živoucí obraz samotného Boha...a zároveň vyzývá, aby v každém člověku, blízkém nebo vzdáleném, známém i neznámém, především pak v chudém a trpícím, byl uznáván bratr, za kterého Kristus umřel.“⁸⁸

Personalistický princip je ukotven v tom, že lidská osoba je stvořena k Božímu obrazu. Čímž kompendium jasně ukazuje a vyjadřuje, že člověk se podstatným způsobem vztahuje k Bohu. „Tento vztah může zůstat nepoznán, člověk na něj může zapomenout či jej odsunout stranou, ale nikdy ho nemůže zrušit. (...) Člověk nachází život a sebevyjádření jedině ve vztahu, a přirozeně tíhne k Bohu.“⁸⁹ Tento vztah se dále odráží ve vztahovém a společenském rozměru lidské přirozenosti. Pouze ve vztahu k druhým může člověk žít a rozvíjet své vlohy, a tento vztahový rozměr člověka je zviditelněn také v polaritě muž - žena.

Základem personalistického principu je také to, že člověku byla Bohem svěřena odpovědnost ve vztahu k bližnímu, odpovědnost vůči stvořenému světu a také odpovědnost ve vztahu k sobě.

⁸³ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 113, čl. 161.

⁸⁴ Srov. Tamtéž, s. 113, čl. 160.

⁸⁵ Srov. Tamtéž, s. 114, čl. 162.

⁸⁶ Srov. Tamtéž, s. 114-115, čl. 163.

⁸⁷ Srov. Tamtéž, s. 113-115.

⁸⁸ Tamtéž, s. 81, čl. 105. Srov. GS 22. Srov. KKC 1931.

⁸⁹ Tamtéž, s. 83, čl. 109.

Kompendium dále uvádí, že Písmo svaté mluví o srdci člověka, které znamená duchovní mohutnosti, kterými je člověk obdařen: rozum, schopnost rozlišovat dobro od zla a svobodnou vůli.⁹⁰

Od Boha člověka oddělil hřích neposlušnosti⁹¹, který je u kořenů osobní i společenské narušenosti, které různým způsobem snižují hodnotu a důstojnost lidské osoby. Hřích je úkonem odloučení se od Boha a důsledkem je odcizení. To znamená odloučení člověka nejen od Boha, ale i od sebe samého, od ostatních a od světa. Důsledkem odcizení je rozdělení mezi lidmi – nepřátelství, které se projevuje jako žaloba, nenávist a roztráštěnost lidské rodiny.⁹² Kompendium upozorňuje, že univerzalita hříchu nesmí být odtržena od vědomí univerzality spásy přinesené Ježíšem Kristem.⁹³ „*Řekneme-li, že hřích nemáme, klameme sami sebe a není v nás pravda.*“⁹⁴

V souvislosti s personalistickým principem zmiňme ještě, že „*důstojnost člověka vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená, aby byl hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.*“⁹⁵ A ohledně lidské svobody, kompendium zdůrazňuje, že „*Zjevení učí, že moc rozhodovat o tom, co je dobro a zlo, nepřísluší člověku, nýbrž jedině Bohu.*“⁹⁶ A uvádí také, že lidská svoboda potřebuje být osvobozena, protože je narušena hříchem, neboť když člověk odmítá Boha uznat jako svůj původ, tak tím narušuje zaměření ke svému poslednímu cíli a celý řád vztahů vůči sobě, jiným lidem a všem stvořeným věcem. A dodává, že spása je v Kristu, který zjevil, že svoboda se uskutečňuje v sebedarování.⁹⁷

Ještě připomeňme, že „*jedině uznání lidské důstojnosti umožňuje společný i osobní pokrok všech.*“⁹⁸ Kompendium sociální nauky církve v souvislosti s personalistickým principem připomíná, že člověk je jednota duše a těla⁹⁹, lidská osoba je otevřená transcenci¹⁰⁰, jedinečná a neopakovatelná¹⁰¹, a poznámku k polaritě

⁹⁰ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 85, čl. 114.

⁹¹ Srov. KKC 1850.

⁹² Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 81-88.

⁹³ Srov. Tamtéž, s. 88, čl. 120.

⁹⁴ Tamtéž, s. 88, čl. 120.

⁹⁵ Tamtéž, s. 96, čl. 135. Srov. GS 17. Srov. KKC 1730-1732.

⁹⁶ Tamtéž, s. 96.

⁹⁷ Srov. Tamtéž, s. 100, čl. 143.

⁹⁸ Tamtéž, s. 101, čl. 145.

⁹⁹ Srov. Tamtéž, s. 91, čl. 127.

¹⁰⁰ Srov. Tamtéž, s. 93, čl. 130.

jedinec-společenství, kdy kompendium konstatuje, že jediné zásadní proměny osobního chování mohou vést k opravdovým a účinným proměnám společnosti.¹⁰²

S personálním principem souvisí pojem „lidská práva“. Kompendium konstatuje pozitivní hodnocení úsilí o vymezení a prohlášení lidských práv jako významnou aktivitu k účinnému respektování lidské důstojnosti s upozorněním na to, že poslední zdroj lidských práv spočívá v člověku samotném a jeho Stvořiteli.¹⁰³

A nyní si ve stručnosti připomeňme zásady, které z principu lidské důstojnosti vycházejí a jsou s ním neoddělitelně spojeny.

2.3.2. Zásada společného dobra, subsidiarity, participace a solidarity

Zásada společného dobra vyplývá z důstojnosti, jednoty a rovnosti všech osob. Pojmeme společné dobro se rozumí: „*Souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti.*“¹⁰⁴. Přičemž toto dobro „*vyžaduje schopnost trvale usilovat o dobro druhého, jako kdyby to bylo dobro vlastní.*“¹⁰⁵.

Důsledkem této zásady je princip univerzálního určení statků, který se zakládá na tom, že zdrojem všeho je čin Boží. Bohatství je v souvislosti s touto zásadou pojmáno jako výsledek vynalézavosti a lidské činnosti. Přičemž kompendium zdůrazňuje, že tato činnost by měla být vždy zaměřena na společné dobro.

Narušování této zásady se projevuje jako lidská bída. Ta je definována jako znamení toho, že člověk je slabý a potřebuje spásu.¹⁰⁶

Zásadu subsidiarity můžeme vyjádřit tak, že patří k lidské důstojnosti, aby to, co může jednatel učinit sám, vlastním přičiněním a z vlastní iniciativy mu nebylo bráno z rukou a přenášeno na společenství. A stejně tak, aby to, co mohou vykonat společenství nižší vlastním přičiněním a z vlastní iniciativy, nebylo přenášeno na společenství vyšší. K této zásadě patří, aby to, co je vyššího řádu zastávalo vůči tomu, co je nižšího řádu postoj služby, ochrany, podpory a rozvíjení.¹⁰⁷

¹⁰¹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 93, čl. 131.

¹⁰² Srov. Tamtéž, s. 95, čl. 134.

¹⁰³ Srov. Tamtéž, s. 105-111, čl. 152-159.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 115, čl. 164. Srov. GS 26

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 117, čl. 167.

¹⁰⁶ Srov. Tamtéž, s. 125, čl. 183. Srov. KKC 2448.

¹⁰⁷ Srov. Tamtéž, s. 127, čl. 186.

Narušování této zásady se projevuje jako ničení a pohlcování.¹⁰⁸ Což se projevuje jako popírání ducha svobody a iniciativy.¹⁰⁹

Zásada participace – spoluúčasti umožňuje, aby jedinec sám nebo ve sdružení s jinými přispíval k životu společnosti s ohledem na společné dobro. Zásada participace je důsledkem subsidiarity.

Kde se narušuje zásada subsidiarity, nefunguje ani zásada participace. Pak ničení a pohlcování a tedy popírání ducha svobody a iniciativy je prohlubováno. V zemích s totalitními a diktátorskými režimy je právo participovat na veřejném životě zcela popřeno, protože je vnímáno jako ohrožení samotného státu.¹¹⁰

Zásada solidarity jednak vyjadřuje bytostně společenskou povahu lidské osoby, rovnost všech lidí co do důstojnosti a společné putování všech lidí ke stále vědomější vzájemné jednotě. K tomu jako mravní ctnost je pevnou a trvalou odhodlaností usilovat o společné dobro a také dobro jednoho každého, protože všichni jsme zodpovědni za všechny.¹¹¹ „*Nepřekonatelným vrcholem solidarity je život Ježíše Krista, nového Člověka, solidárního s lidstvem až k smrti na kříži.*“¹¹² Nedodržování této zásady, která je současně i mravní ctností se projevuje jako neshoda, rozdělení, nejednota, individualismus a partikularismus.¹¹³

2.3.3. Zásady a společenské hodnoty

Společenské hodnoty jsou výrazem hodnoty aspektů mravního dobra, k jejichž uskutečňování jsou zaměřeny zásady. Hodnoty vyplývají z důstojnosti lidské osoby a podporují její autentický rozvoj. Jsou to: pravda, svoboda, spravedlnost a láska. Důsledkem života v pravdě jsou uspořádané, plodné a lidsky důstojné vztahy. Tam, kde jsou vztahy řízeny pravdou a spravedlností, tam je možná svoboda. Hodnota svobody je respektována, může-li každý člen společnosti realizovat své vlastní osobní povolání. Spravedlnost je hodnota a mravní ctnost, která se zakládá na jasném postoji vůle dávat Bohu a bližnímu to, co jim patří. Všechny tyto hodnoty pramení z vnitřního zdroje lásky.¹¹⁴ A láska předpokládá spravedlnost a současně ji překračuje. „*Jedině láska ve*

¹⁰⁸ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 127, čl. 186.

¹⁰⁹ Srov. Tamtéž, s. 128, čl. 187.

¹¹⁰ Srov. Tamtéž, s. 131, čl. 191.

¹¹¹ Srov. Tamtéž, s. 132-133, čl. 193.

¹¹² Tamtéž, s. 134, čl. 196.

¹¹³ Srov. Tamtéž, s. 134, čl. 194.

¹¹⁴ Srov. Tamtéž, s. 140, čl. 205.

své kvalitě „formy ctnosti“ může oživovat a ztvárňovat společenské jednání tak, aby v kontextu stále složitějšího světa směřovalo k míru.¹¹⁵

Kompendium uvádí, že mezi ctnostmi, společenskými hodnotami a láskou existuje hluboká vazba, která musí být stále jasněji poznávána.¹¹⁶

2.4. Stručné shrnutí východisek teologické reflexe

Jako základní východisko naší teologické reflexe jsme uvedli zjevení a ukázali jsme si tak stručně dialogickou podstatu vztahů, jak ji křesťanství ukotvuje a podstatnou závislost člověka na vztahu k Bohu. Zmínili jsme i téma konstitučních polarit, proto abychom ukázali křesťanský přístup k těmto tématům a neakceptovatelnost pojmání témat jako je tělo a duše, muž a žena, jedinec a společenství v protikladech (jakožto vymezení vůči některým myšlenkám alternativní spirituality). Z křesťanského pohledu se jedná o konstituční polaritu a řešit tyto polaritu v pojetí protikladů nedává smysl.¹¹⁷ Zmíněné zásady a hodnoty sociální nauky církve nám pak ukazují celou pravdu o člověku, který je zcela a plně závislý ve své existenci na vztahu k Bohu.

V úvodu jsme zmínili, že budeme uvažovat v souvislosti s naší teologickou reflexí nad pojmem hodnota člověka, jinými slovy nad lidskou důstojností. Proto jsme si výše uvedli i zásady sociální nauky církve, které jsou výrazem celé pravdy o člověku a jsou navzájem propojené a neoddělitelné. Také jsme uvedli, jak se projevuje jejich narušování. Pro účely naší další reflexe si shrneme, jak se podle sociální nauky církve může projevovat neuznávání základního personalistického principu a tím i dalších z něj vyplývajících.

Toto neuznávání zásadní a podstatné lidské důstojnosti, která vyplývá ze vztahu k Bohu, se může projevit jako neuznávání duchovních mohutností, kterými je člověk od Boha obdařen. Tedy neuznáváním rozumu, schopnosti rozlišovat dobro od zla a neuznáváním svobodné vůle člověka. Současně se to také může projevit neuznáváním hříchu a jeho univerzality, což se v důsledku může projevit jako i neuznávání univerzality spásy. Uvedli jsme již několikrát, že personalistický princip je

¹¹⁵ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 141, čl. 207.

¹¹⁶ Srov. Tamtéž, s.139, čl. 204.

¹¹⁷ Srov. např. EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, (v díle je pojednáno o polaritě žena – muž a současně o neoddělitelnosti antropologických polarit).

nejdůležitější, protože ostatní principy (jinými slovy zásady) z něho vycházejí. Proto důsledky narušeného personalistického principu by se mohly projevovat dále jako jednání člověka vycházejícího ze slepých vnitřních popudů nebo z vnějšího donucení a nikoli na základě vnitřní iniciativy, což je narušení principu subsidiarity, jehož důsledky jsou pak ničení a pohlcování. To vede k narušování zásady participace, která z principu subsidiarity vychází. Jinými slovy je důsledkem neúčasti na životě společnosti (což je vnější projev neúčasti na Božím životě). A tak je narušována zásada solidarity, což má za důsledek neshodu, rozdělení, nejednotu, individualismus a partikularismus (opět je to nejprve vnitřní rozdělení v člověku, které se pak projevuje ve vztahu k sobě i ve vztazích mezilidských). A porušování zásady společného dobra se může projevit jako lidská bída, což je znamením toho, že člověk je slabý a potřebuje spásu, jak jsme si již uvedli.

Také jsme řekli, že hodnoty vyplývají z důstojnosti lidské osoby a podporují její autentický rozvoj. Je-li důstojnost lidské osoby neuznávána, pak hodnoty budou vyplývat z „něčeho jiného“, což může být vztah k sobě a důsledkem je egoismus, nebo mohou hodnoty vyplývat z mezilidských vztahů. Mohou také vyplývat ze vztahů ke světu. Důsledky si popíšeme v kapitole šesté. V tuto chvíli ještě dodejme, že z tohoto neuznávání lidské důstojnosti a hodnot, které podporují její autentický rozvoj, pak vyplývá, že členové společnosti nemohou realizovat vlastní osobní poslání, může docházet k narušování spravedlnosti a to může být prožíváno člověkem nebo společností jako nedostatek lásky.

Z toho můžeme vyvodit, že z našeho křesťanského pohledu, člověk, který není ve vztahu k Bohu, nemůže být svobodný a tudíž činit vědomé a svobodné volby a ani si být v nitru vědom své lidské důstojnosti a tudíž hodnoty. Na základě křesťanského zjevení a jeho mohutné a lety osvědčené tradice teologické reflexe můžeme jinými slovy říct, že hodnota člověka, v tom smyslu, jak ji člověk sám vnímá, vychází z toho, ve vztahu ke komu, popřípadě čemu, pojímá sebe.

Pokračujme v úvaze, kterou zakládáme na křesťanském zjevení, antropologii a církevní tradici promyšlené teologii. Neboť (a nyní dokončíme citát z úvodu této práce) *„Úcta a láska se musí vztahovat také na ty, kdo ve věcech sociálních, politických nebo i náboženských smýšlejí jinak než my. Čím důvěrněji se totiž, s dobrotou a láskou seznámíme s jejich způsobem myšlení, tím snadněji budeme moci začít s nimi rozhovor. Láska a přívětivost nás ovšem nesmí učinit lhostejnými k pravdě a k dobru. Právě naopak, láska pobízí Kristovy učedníky k tomu, aby všem lidem zvěstovali pravdu o*

*spáse. Je však třeba dělat rozdíl mezi bludem, který se musí vždycky odmítat, a mezi bloudícím, který si stále zachovává osobní důstojnost, i když jeho náboženské názory jsou mylné nebo ne zcela správné. (10)((10/Srov. Jan XXIII., enc. Pacem in terris: AAS 55 (1963), 299-300.)) Jen Bůh je soudce a zkoumá lidské srdce, a proto nám zakazuje vynášet soud o vnitřní vině kohokoliv. (11)((11/Srov. Lk 6,37-38; Mt 7,1-2; Řím 2,1-11; 14,10-12.))*¹¹⁸

Ze zjevení se tedy dozvídáme o tom, jaké důsledky má vztah k Bohu na existenci člověka. Kompendium sociální nauky církve uvádí i důsledky toho, když je tento vztah nepoznán, zapomenut nebo odsunut stranou. V tom případě člověk nebude svoji hodnotu a lidskou důstojnost odvozovat od vztahu k Bohu, ale od vztahů jiných. Uvedli jsme si také, jak se to může projevat. Učinili jsme tak skrze zásady sociální nauky církve. V souladu s výše citovanými slovy z dokumentu 2. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, se pokusíme blíže seznámit s těmito důsledky v kapitole šesté. Nejprve si však uvedeme perspektivu křesťanství ve vztahu k alternativní spiritualitě.

3. Křesťanství a alternativní spiritualita

Při nástinu křesťanské perspektivy ve vztahu k alternativní spiritualitě, budeme vycházet z materiálu Papežské rady pro kulturu a Papežské rady pro mezináboženský dialog, který vydala Česká biskupská konference v roce 2003 pod názvem „Ježíš Kristus, nositel živé vody“,¹¹⁹ který jsme zmínili v úvodu v souvislosti s názvem „alternativní spiritualita“, a pak také s tématem, na které se v této práci zaměřujeme.

O dokumentu si ještě uvedeme, že se jedná o provizorní zprávu, která je plodem společného zamyšlení studijní skupiny pro nová náboženská hnutí, skládající se ze členů různých dikasterií Svatého stolce. Dokument je určen především těm, kteří pracují v pastoraci, aby byli schopni vysvětlit, jakým způsobem se hnutí New Age liší od křesťanské víry a ohledně fenoménu New Age jde dokumentu o to, rozlišit v tradici New Age prvky jeho vývoje a ukázat prvky, které jsou v rozporu se zjevením.¹²⁰

¹¹⁸ GS, 28

¹¹⁹ PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody: Křesťanské zamyšlení nad "New Age"* [online]. Praha: Česká biskupská konference, 2003, 90 s. [cit. 2016-05-12]. Dostupné z: <http://www.cirkev.cz/archiv/040305-jezis-kristus-nositel-zive-vody>

¹²⁰ Srov. Tamtéž, s. 11.

Současně se dokument snaží pochopit tento kulturní směr a zapojit se do dialogu s těmi, kteří jsou alternativní spiritualitou ovlivněni.¹²¹

V této kapitole se chceme seznámit s perspektivami vnímání alternativní spirituality ze strany křesťanů. Vzhledem k tomu, že se jedná o vyjádření k něčemu, co je samo ze své podstaty nesourodé, roztržité, o čemž více pojednáme v kapitole šesté, jsou velmi různorodá i vyjádření, která si v této kapitole uvedeme, a která se nebudeme snažit právě pro podstatu alternativní spirituality (k níž se vyjádříme později) jednotlivě komentovat, naopak je ponecháme záměrně v jejich různosti.

Všechny materiály (míníme všechny vybrané autory), včetně dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ obsahují rozbor týkající se věroučných otázek a poukazují na odlišnosti a protikladnost¹²² mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou. Citujme z dokumentu: „*Patřičné křesťanské rozlišení myšlenek a praktik New Age nemůže nedojít k názoru, že tak jako gnosticismus druhého a třetího století, tak i New Age zastává pozice, které církev označuje jako bludařské.*“¹²³ Vzhledem k tomuto vyjádření dokumentu Papežské rady pro kulturu a Papežské rady pro mezináboženský dialog, a vzhledem k tomu, že jsme ve druhé kapitole stručně vyjádřili co je obsahem křesťanské víry, nebudeme se dále srovnáváním obsahů naší víry a fragmenty obsahů alternativní spirituality zabývat.

Přiblížme si nyní ve stručnosti některá vyjádření zmíněného dokumentu k alternativní spiritualitě. Poté rozšíříme tento pohled o pohledy některých dalších vybraných autorů, kteří zpracovávají vztah křesťanství k alternativní spiritualitě, a v závěru kapitoly se pokusíme o stručnou syntézu.

3.1. Perspektiva dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“

Na otázku, co je alternativní spiritualita,¹²⁴ dokument odpovídá, že jde o obsáhlý kulturní směr,¹²⁵ soubor fenoménu, které nelze pojmout a podat jejich vyčerpávající seznam,¹²⁶ ucelený myšlenkový směr, jasnou výzvu moderní kultuře, synkretickou

¹²¹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 5.

¹²² Srov. Tamtéž, s. 48-56.

¹²³ Tamtéž, s. 9.

¹²⁴ Srov. Tamtéž, s. 13.

¹²⁵ Srov. Tamtéž, s. 3.

¹²⁶ Srov. Tamtéž, s. 11.

strukturu, která spojuje mnoho rozdílných prvků,¹²⁷ zejména esoterických a sekulárních.¹²⁸ A dodává také, že New Age není hnutím, kultem ani sektou.¹²⁹

Dokument vyjmenovává některé směry, které se v alternativní spiritualitě setkávají: okultní egyptské praktiky, kabala, raný křesťanský gnosticismus, sufismus, druidská moudrost, keltské křesťanství, středověká alchymie, renesanční hermetismus, zenový buddhismus, jóga atd....

Cílem New Age je podle dokumentu gnóze, nejvyšší stupeň poznání, rovnající se spáse.

Obsah New Age jako spirituality vidí dokument ve dvou rozdílných prvcích. Metafyzický prvek má původ v esoterických a teosofických kořenech a dokument jej hodnotí jako novou formu gnóze. Další prvek přítomný v New Age je podle dokumentu psychologický, a jedná se v něm o zkušenost osobní psychicko-duchovní proměny.

Současně dokument uvádí, že tento kulturní směr je možno pojímat jako reakci proti převládající kultuře¹³⁰. Proti materialismu všedního života, vůči redukcionismu, který odmítá vzít v úvahu náboženské a nadpřirozené jevy, také proti průmyslové kultuře, která učí egoismu a nehledí na budoucnost a životní prostředí.¹³¹

Na druhé straně se v New Age projevuje touha po hlubší spiritualitě, která by se dotkla srdce, touha po změně světa, v němž důrazy jsou kladeny na komunikaci a výchovu, na spolupráci oficiální medicíny a léčitelství, více androgynní chápání sebe sama, určité propojení, vědy, mystiky, technologií a ekologie, a touha po plné a zdravé existenci lidského rodu a planety.¹³²

Dalším důležitým bodem podle dokumentu je přesvědčení New Age, že doba je zralá na zásadní proměnu jednotlivců, společnosti a světa a různá vyjádření ohledně nutnosti změny. Směry změny jsou nastíněny zhruba v těchto bodech: od mechanické fyziky ke kvantové, od rozumu k emocím a pocitům, od mužství k ženství.¹³³ Studie konstatuje, že je tu zřejmá hluboká touha po plné a zdravé existenci planety, a že New Age vyjadřuje touhu po změně, která by se měla projevit zásadní proměnou jednotlivců, společnosti a světa. V souvislosti se změnou paradigmatu dokument konstatuje, že Kuhново pojetí (na něž se New Age odvolává), je vázáno na vědu, kde jde o to, že

¹²⁷ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 12.

¹²⁸ Srov. Tamtéž, s. 15.

¹²⁹ Srov. Tamtéž, s. 11.

¹³⁰ Srov. Tamtéž, s. 12.

¹³¹ Srov. Tamtéž, s. 10.

¹³² Srov. Tamtéž, s. 14.

¹³³ Srov. Tamtéž, s. 15.

dospěje-li věda k novému poznání, tak staré poznání musí být zcela překonáno. Jedná se o celkovou změnu perspektivy a nejde tedy o vyjádření starých pravd novým způsobem, jak se o to snaží New Age.

Ohledně hodnot typických pro New Age se dokument vyjadřuje, že se jedná o hodnoty moderní kultury jako je svoboda, autenticita, samostatnost a mnohé hodnoty zastávané podnikatelskou kulturou a konzumní kulturou.¹³⁴

Dokument se zamýšlí nad otázkou, v čem spočívá přitažlivost New Age a proč dosáhlo tak velkého úspěchu. Odpovídá, že je to v kulturně vyvolaném zájmu o vlastní já, o jeho hodnotu, schopnosti a problémy. Protože *„je pokusem vnést trochu tepla do tvrdého a nemilosrdného světa, ve kterém žijeme. Úzkost z apokalyptické budoucnosti, ekonomické nestability, politické nejistoty a klimatických změn má velký vliv na hledání alternativního řešení v rozhodně kladném vztahu ke kosmu. Znovu se hledají ucelenost a štěstí, často na výslovně duchovní úrovni“*.¹³⁵ Dokument se vyjadřuje k tomu, že věda a technologie nám nedokázaly dát, co se jeden čas zdálo, že slibují, a proto se lidé hledající smysl a osvobození obrátili na alternativní spiritualitu. New Age se zrodilo z hledání něčeho lidštějšího a krásnějšího, než je skličující a odcizený život západní společnosti.¹³⁶ Současně se dokument vyjadřuje i takto: *„I když připustíme, že religiozita New Age jakýmsi způsobem odpovídá oprávněným očekáváním lidské přirozenosti, je nutno si všimnout, že se tak snaží pokaždé činit v opozici ke křesťanskému zjevení.“*¹³⁷

Ohledně vzniku a historie New Age, dokument zmiňuje esotericko-teosofickou tradici z osmnáctého a devatenáctého století, jmenovitě Helenu Blavatskou, muzikál Vlasy, píseň Vodnář a Woodstocký festival ve státě New York v roce 1969. Konstatuje také, že dnes zmizelo propojení s levicovou politickou ideologií a psychedelickými drogami. Duchovní a mystické tendence, omezené předtím na protikulturu, se staly součástí kultury dominantní a dotýkají se různých oblastí života jako lékařství, vědy, umění a náboženství.

Studie se také snaží načrtnout některá témata New Age z nichž vybíráme například: vesmír je pojmán jako organický celek a ožívován energií, která se nazývá duše nebo duch, dále je to víra v prostřednictví různých duchovních entit, také víra

¹³⁴ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 6.

¹³⁵ Tamtéž, s. 36.

¹³⁶ Srov. Tamtéž, s. 16.

¹³⁷ Tamtéž, s. 8.

v existenci věčného poznání, které převyšuje všechna náboženství a kultury a víra v osvětlené učitele, které lze následovat.

Dokument se vyjadřuje také k tomu, o čem je New Age přesvědčeno, že může nabídnout. Jmenuje spojování člověka s duchovními etnitami (od andělů až po spiritismus), harmonii a pozitivní vibrace, zdraví a ve spojení s ním holistický přístup a vyjmenovává jednotlivé praktiky. Některé ze jmenovaných praktik v dokumentu si uvedme, jsou to: biofeedback, chiropraxe, kinesiologie, homeopatie, iridologie, masáže a různé druhy tělesných cvičení, meditace a vizualizace, nutriční terapie, psychické uzdravení, různé druhy léčení pomocí bylin, terapie vázané na reinkarnaci a psychotherapeutické skupiny. Dokument také konstatuje, že podle New Age se zdroj našeho uzdravení nachází v našem nitru a můžeme se k němu dostat pomocí naší vnitřní nebo kosmické energie.¹³⁸ Jako poslední dokument jmenuje snahu o celistvost, k níž se dochází magickou a tajuplnou cestou.¹³⁹

Tím jsme si ve stručnosti nastínili obsah dokumentu a nyní přejdeme k přehledu vyjádření dalších vybraných autorů.

3.2. Perspektivy vybraných autorů

V této kapitole si přiblížíme některá témata z pohledu vybraných autorů, kteří se vztahem křesťanství a alternativní spirituality zabývají. Vzhledem k synkretické povaze alternativní spirituality, o čemž jsme se již zmínili a na níž se dokument „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ i vybraní autoři zcela shodují, se ukazuje snaha nějakým způsobem ji uchopit jako celek téměř nemožnou. Následující přehled je pouze nástinem této upřímné snahy vybraných autorů uchopit témata alternativní spirituality a ukázkou mnoha snah porozumět tomu, o co vlastně v alternativní spiritualitě jde, co je jejím obsahem a současně k jakým cílům alternativní spiritualita směřuje. Shoda panuje v tom, že cílem alternativní spirituality je gnóze. Společným tématem na straně křesťanství je rozbor věroučných otázek, jak jsme již konstatovali v úvodu k této kapitole, kde panuje shoda v tom, že alternativní spiritualita nemá s křesťanstvím nic společného, a že Kristus v pojetí alternativní spirituality rozhodně není křesťanský Kristus. Znovu si připomeňme, že vzhledem k již konstatovanému synkretismu alternativní spirituality,

¹³⁸ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 20.

¹³⁹ Srov. Tamtéž, s. 21-22.

jsou i vyjádření o alternativní spiritualitě velmi různorodá, často se různým způsobem překrývají a nelze je jednoznačně spojit a uchopit. Proto je pojednáme jako „koláž názorů“, kterou se pokusíme nastínit ve čtyřech kategoriích: historie alternativní spirituality, tematický obsah alternativní spirituality, hodnoty a touhy vyznavačů alternativní spirituality, vztah k alternativní spiritualitě některých vybraných autorů a jejich výzvy pro křesťany. O syntézu těchto názorů se pokusíme v závěru této třetí kapitoly.

3.2.1. Pohled na historii a cíl alternativní spirituality

Alessandro Olivieri Pennesi klade začátek hnutí do Kalifornie a to do roku 1948 v souvislosti s Alice Ann Bailey (1880-1949) a její knihou „Kristův návrat“.¹⁴⁰ Současně uvádí, že New Age nemá pravého zakladatele, vůdce ani posvátné knihy.¹⁴¹

Shoduje se s ostatními vybranými autory, kteří tyto údaje různě doplňují o další spojení. Často je například se vznikem alternativní spirituality spojováno jméno Heleny Blavatské a její Teozofické společnosti z roku 1875 nebo jméno Rudolfa Steinera pro souvislost s Teozofickou společností.

Ze zeměpisných jmen, mimo již zmíněnou Kalifornii, bývá uváděn Findhorn ve Skotsku, kde vznikla v sedmdesátých letech 20. století první ekologická komunita. Michel Lacroix ještě zmiňuje kulturu Hippies, která odmítala materialistické hodnoty konzumní společnosti a v souvislosti s Hippiies také Woodstock v srpnu 1969. V souvislosti s Woodstockem často bývá autory zmiňována i píseň Vodnář a astrologický konstrukt o přechodu z věku Ryb do věku Vodnáře, o němž se Pennesi vyjadřuje, že v souvislosti s tímto přechodem by se podle zastánců alternativní spirituality mělo zrodit nové celosvětové supernábožentví. Doplňme tuto část týkající se snahy o uchopení „historie“ alternativní spirituality ještě o vyjádření dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody.“: „*Existence a zanícenost myšlení a praxe New Age svědčí o neuhazitelných tužbách lidského ducha směřujících k transcendentnu a k náboženskému smyslu, což není jen kulturní jev současnosti, ale byl patrný už v antickém světě, křesťanském i pohanském.*“¹⁴²

¹⁴⁰ Srov. PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2000, s. 7.

¹⁴¹ Srov. Tamtéž, s. 8.

¹⁴² PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 8.

V souvislosti s tím, jak křesťanství vnímá cíl alternativní spirituality, si uvedeme, jak zmiňuje například Lacroix, že cílem je zbožštění člověka ve smyslu jednoho z tvrzení New Age, „*uvědomte si, že Bůh jste vy*“.¹⁴³ Ohledně hlavního cíle alternativní spirituality jsme již uvedli, že se vybraní autoři i dokument „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ shodují v tom, že je jím gnóze, k níž připojují i pojem „spásná“.

3.2.2. Vybraná témata alternativní spirituality

Douglase Groothuise (profesor filozofie a evangelický kněz) většinu své knihy, která ve Spojených státech amerických vyšla v roce 1988, a u nás byla vydána v roce 1995,¹⁴⁴ srovnává názory New Age s pravdou křesťanství a zaměřuje se na lži New Age. V této souvislosti konstatuje, že mnozí přívrženci New Age Krista neznají a jejich představa „Krista“ je nejasná a mdlá, založená na představách z dětství, sentimentálních deformacích, okultistických frázích a klamných výkladech Písma

Kardinál Danneels Godfried se pokusil shrnout učení New Age do čtyř pilířů. Jsou to: vědecký základ, náboženské nauky Orientu, nová psychologie a astrologie. Přístup k pravdě ve smyslu, je pravda, co mi prospívá, považuje za základ synkretismu typického pro New Age.¹⁴⁵

Alessandro Olivieri Pennesi, nazývá New Age hnutím a podle východisek rozlišuje tři základní proudy ideového světa New Age. První proud vychází z přírodovědy, z fyziky a biologie, druhý z alternativní kultury, zejména z animistického a ekologického hnutí a třetí, nazývá jako spirituální nebo náboženský s velkým množstvím pramenů (astrologie, esoterismus, mýty, indická moudrost atd.). Konstatuje, že New Age přebírá některé prvky z křesťanství a modifikuje je, aby je začlenilo do nové esoterické vize světa.¹⁴⁶ A. O. Pennesi také konstatuje, že nauka New Age je v podstatě synkretismus s důrazem na vnitřní svět člověka¹⁴⁷, v čemž se shoduje se všemi ostatními vybranými autory.

¹⁴³ LACROIX, Michel. *Co hlásá New Age*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 73.

¹⁴⁴ Srov. GROOTHUIS, Douglas R. *Tváří v tvář New Age*. Praha: Návrat domů, 1995.

¹⁴⁵ Srov. DANNEELS, Godfried. *Kristus nebo Vodnár?: pastýřský list*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, 34-36.

¹⁴⁶ Srov. PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 7.

¹⁴⁷ Srov. Tamtéž, s. 38.

Michel Lacroix konstatuje, že v okamžiku triumfu vědy a racionalizace se projevila touha po návratu k náboženství, ale ne touha po dogmatech. Ideologii New Age vidí jako složenou ze tří témat. Jednak je to velký zlom spojený s věkem Vodnáře (astrologický přechod, o němž jsme se již zmínili) a jmenuje Karla Poppera, filozofa, který vyvrací všechny varianty filozofie dějin, které se opírají o makrohistorické zákonitosti. Lacroix dále zmiňuje Gáju a jednotný globální mozek země. A přechází k tématu holismu, o kterém mluví jako o „holistickém paradigmatu“, který vyjadřuje přesvědčení, že fyzický svět je vnitřně propojen s duchovním. Lacroix uvádí, že holistická vize je protikladem analytického přístupu ke světu. A uvádí další témata jako i téma osobního přerodu, který znamená skoncovat s tím, co člověka omezuje, a komentuje cesty vedoucí k proměně osobního vědomí, kam řadí vlny alfa, Carlose Castanedu, dr. Grofa, čakry, auru a úvahy o čase.¹⁴⁸ Michel Lacroix jako hlavní nebezpečí pojmenovává holistické paradigma New Age, které spočívá na koncepci totální jednoty. A říká, že iracionální rozměr – staré báje o reinkarnaci, mimozemšťanech a jiných pohádkových bytostech nejsou tak nebezpečné jako holismus, ale jsou vlastně pojistným ventilem, který každá civilizace potřebuje.¹⁴⁹

Kardinál Poupard, prezident Papežské rady pro kulturu, v rozhovoru poskytnutém v roce 1993, který je uveden jako příloha v Pennesiho knize, shrnuje to, jak New Age redukuje křesťanskou víru, do sedmi bodů, a to následovně: že vnitřní osvícení nastupuje místo víry, místo spásy se objevuje probuzení vlastního kreativního potenciálu člověka, modlitba je putováním do hlubin vlastního Já, sociální nasazení je nahrazeno mlhavou harmonií a místo teologie přísluší psychologii a theosofii. Zjevení nespočívá v historické realitě, ale v lidském srdci.¹⁵⁰ Kardinál Poupard dále uvádí, že všechny tyto redukce ústí do nepodloženého a naivního optimismu, což může člověku pomoci, aby se cítil poněkud lépe, ne však k tomu, aby získal odpovědi na otázky ohledně utrpení, smrti, ale také skutečné lásky, hluboké radosti a pravém vnitřním pokoji.¹⁵¹

¹⁴⁸ Srov. LACROIX, Michel. *Co hlásá New Age*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s.59-73.

¹⁴⁹ Srov. LACROIX, Michel. *Co hlásá New Age*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 81.

¹⁵⁰ Srov. POUPARD, Paul. *Kristus podle New Age*. In PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 86-90.

¹⁵¹ Srov. POUPARD, Paul. *Kristus podle New Age*. In PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, .s. 87.

Maria Widl v roce 1995 napsala, že „jako západní společnost jsme dosáhli mnohého, ale ztratili jsme přitom smysl svého snažení“.¹⁵² (U nás tato kniha vyšla v roce 1997.) Ve své knize se zabývá novými náboženskými kulturními formami a proudy, které označuje jako hnutí hledajících nebo náboženství touhy a věnuje se otázce, co hledající hledají, na niž odpovídá ve třech odpovědích. První je pomoc k životu (od osobního přetížení a stoupajících společenských očekávání, jak na štěstí, zdraví, úspěch a osud), druhou je hledání zaslíbení, což popisuje jako vize lepšího světa v kontrastu k všudypřítomným hrozbám a krizi (snaha nechat za sebou problematické situace) a třetí je hledání cest zacvičování do „lepšího světa“ (sem řadí zdravé produkty a také příběhy a hry). Přičemž za klíčový považuje pojem „kvalita života“. Autorka se zaobírá rozбором těchto pojmů a zakončuje jej typologií osobností, neznámo z čeho přitom vychází a z této typologie pak vyvozuje závěry.¹⁵³

Maria Widl také dochází ke čtyřem klíčovým heslům, kterými je obsahově charakterizováno hnutí hledajících. Jsou to proměna vědomí, úsilí o celostnost, touha po spiritualitě a síť, kde autorka vyjadřuje mínění, že hledající se konstituují jako síť protože soudí, že jejich ideje nelze svěřit starým institucím.¹⁵⁴ Tato klíčová slova se snaží zformulovat do jazyka křesťanské teologie. Kde „proměna vědomí“ je zvěstí o Božím království, „celostnost“ je zdůrazněna v teologii stvoření, „spiritualita“ je důvěra v Ducha svatého (nikoli další duchy) a místo „sítě“ je to Boží lid.¹⁵⁵

3.2.3. Hodnoty a touhy projevující se v alternativní spiritualitě

Kardinál Danneels Godfried konstatuje, že v srdcích našich současníků musí vládnout velké utrpení a ohromný nepokoj, jestliže hledají spásu v takové synkretické směsici. A konstatuje, že hlad po New Age je způsobován tím, že člověk touží po všeobecném rámci vztahů, v němž by mohl pořádat své myšlenky a city. Že dnešnímu člověku záleží na jednotě bez oddělování, sní o světě bez konfliktů, o smíření a o obecném bratrství. Touží po harmonii těla i duše, minulosti, přítomnosti a budoucnosti, rozumu a citu, vztahů, Boha a člověka. Po životě bez nesnází a rozporů, stresu, nemoci, nedostatku peněz, po životě bez překážek a nepříjemnostech, po euforické existenci. A

¹⁵² WIDL, Maria. *Křesťanství a esoterika: nové duchovní proudy jako výzva církvím*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 6.

¹⁵³ Srov. Tamtéž, s. 46-50.

¹⁵⁴ Srov. Tamtéž, s. 113-145.

¹⁵⁵ Srov. Tamtéž, s. 115-120.

zdůrazňuje, že New Age je silně egocentricky zaměřeno k osobnímu blahu, když se osoby vydávají za Krista, hlásají, že štěstí mají ve svých rukách a jsou spolustvořiteli s Bohem.¹⁵⁶

Alessandro Olivieri Pennesi mluví o tom, že západní svět prochází kulturním přerodem, při němž padají jistoty, jež platily po tisíciletí a o zrodu nové synkretické mentality, která nejde přímo proti křesťanství, je ale plná úzkosti a chce sjednocovat a usmiřovat, podle A. O. Pennesiho, za každou cenu. Říká, že „*živnou půdou tohoto nového učení je vnitřní nejistota člověka, relativismus a pochybnosti ohledně základních bodů učení víry. Redukce pravd víry na pouhé učení vede k tomu, že povědomí příslušnosti k církevnímu společenství je slabé a že mnozí zůstávají pouze na okraji církve.*“¹⁵⁷ Zmiňuje touhu po posvátnu, která vytváří tento mnohotvárný návrat k dimenzi náboženskosti. Konstatuje, že celek nové religiozity je ozdravující reakcí na čistě materialistické pojmání světa a člověka, že v nové religiozitě se projevuje vážný zájem o duchovno a je zaměřena k harmonii i komunikaci mezi všemi tvory tohoto světa.¹⁵⁸

Dále konstatuje, že „*New Age chce člověka přivést k takové dokonalosti, již ještě nikdy nedosáhl, na vrchol jakési nové babylonské věže, člověk má totiž spasit sebe sama svými vlastními silami a má si vytvořit jakési vlastní personalizované náboženství podle svých představ a měřítek. Před náboženstvím boha, který se stal člověkem, dává přednost náboženství člověka, který ze sebe dělá boha.*“¹⁵⁹ A společně se s ostatními autory shoduje v tom, že v New Age je patrná touha po společném životě a lidském teple.

Maria Widl vnímá, že hnutí hledajících je produktem prostředí, které vykazuje ztráty jistoty tradice, ztráty hranic ve smyslu „je dovoleno mluvit o všem“ a v důsledku toho, že jedinec se nemá podle čeho orientovat. To spojuje i se ztrátou tradičních hodnot a jejich nahrazení hodnotami jinými, které právě spadají do oblasti hledání hledajících. Autorka poukazuje na to, že „*svět církevního výkladu těmto lidem zpravidla nikdo neukázal, viditelné projevy lidové zbožnosti se jim vůbec nejeví jako alternativa. Knihy a kurzy, které by současníkům bez nejmenší církevní socializace mohly zprostředkovat*

¹⁵⁶ Srov. DANNEELS, Godfried. *Kristus nebo Vodnář?: pastýřský list*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, s. 34-36.

¹⁵⁷ PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 35.

¹⁵⁸ Srov. Tamtéž, s. 36.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 49.

fascinaci křesťanské existence způsobem, jakému rozumí i moderní člověk, církve nenabízejí. ¹⁶⁰

Michel Lacroix se ptá po příčinách existence alternativní spirituality a říká, že první je existenciálního charakteru a vyplývá z utrpení, frustrace a osamělosti, kterými dnes trpí velký počet lidí. Zmiňuje odpor ke klasické alopatické medicíně a psychiatrii, a zájem o alternativní léčení a holistický přístup. Ve spojení s psychiatrií jmenuje dýchací cvičení, techniku vizualizace a skupinovou terapii a relaxace. Konstatuje, že každý jedinec má podle New Age bohaté možnosti, které je třeba rozvíjet a nepřipouštět nic, co jej zbavuje odvahy a utápí v komplexech méněcennosti. Říká, že toto lidské hledání se týká i hledání smyslu a to tím, že „...vyděšenému jedinci říká (New Age): *nenarodil ses náhodou, resp. tvoje současné převtělení není náhodné (...) ale máš zde své poslání, kterým je přispět k urychlení příchodu Nového Věku, a tím ke spáse planety, k očistě lidstva a ke zdolání síly zla ve světě.*“¹⁶¹ A druhou příčinu existence alternativní spirituality spatřuje v kultuře, k čemuž zmiňuje růst zájmu o animistická náboženství, orientální spiritualitu, esoterismus atd..

Lacroix se v této souvislosti zmiňuje v souvislosti s rozvojem osobnosti a touhou po vědomí, které se má rozplynout o zpochybnění identity v alternativní spiritualitě. Kdy právě tím, že neomezené individuum odmítá podstatnou lidskou konečnost, přestává být individuem a začne se bezbřezě rozlévat. „*A tak časoprostorově vymezenému a konečností utvářenému člověku tu mizí pevná půda pod nohama.*“¹⁶² Čímž vlastně rozvoj osobnosti tak paradoxně vede k potlačení vlastního já. Vlastní já je prohlášeno za iluzi a tím je ohrožen jeden ze základních kamenů koncepce světa, vytvořené západní civilizací. Neustálé rozšiřování vědomí navozuje stavy podobné rozkladu osobnosti, jakými se zabývá klinická psychiatrie. Racionální myšlení je pojímáno jako protivník, kterého je třeba zničit. Svěřte se pocitům... a nechte se jimi vést. New-agerům schází skromnost, touží po vševědoucnosti a tak dávají přednost vyprazdňující meditaci před vědeckým výzkumem. „*New-ageři nechápou, proč by se nemohli vydat zkratkou, která jim vědeckou námahu ušetří. Spěchají k pravdě pohodlnou pocitovou cestou. Vědecké práce nejsou schopni a nanejvýš o ní sní.*“¹⁶³

¹⁶⁰ WIDL, Maria. *Křesťanství a esoterika: nové duchovní proudy jako výzva církvím*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 102.

¹⁶¹ LACROIX, Michel. *Co hlásá New Age*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 59.

¹⁶² Tamtéž, s. 82.

¹⁶³ Tamtéž, s. 84.

Pavel Ambross poukazuje na to, že témata hodnot moderní doby jsou svoboda, rovnost, bratrství a spravedlnost, a náboženská témata jsou soteriologická (odpuštění, spása a věčný život). „*Za kulturní se již nepovažují hodnoty a kritéria, podle nichž se usuzuje, co je a co není kulturní, ale souhrn těch daností v lidském vědomí, které plynou z příslušnosti k určitému společenství.*“¹⁶⁴

3.2.4. Vztah vybraných autorů k alternativní spiritualitě

Knihou *Confronting The New Age* Douglase Groothuise je slovy autora: „*o tom, jak informovaně a s láskou otvírat cestu evangeliu tím, že se postavíme proti duchovním klamům hnutí New Age*“.¹⁶⁵ Autor v této knize varuje před New Age a snaží se nastínit strategii boje proti New Age. O New Age říká: „*New Age není nové, představuje nejnovější verzi druhého nejstaršího náboženství, spirituality hada. Jeho hnací síla není cizí nikomu z nás...jeho počátek byl svůdně prodán našim prarodičům v ráji. Lidská pýcha zareagovala, a bylo to.*“¹⁶⁶

Pennesi říká: „*New Age tedy znamená výslovnou provokaci a výzvu*“.¹⁶⁷ A zmiňuje Jana Pavla II., který se ve své řeči k severoamerickým biskupům z Kansasu, Missouri a Nebrasky (28. května 1993) vyjádřil, že tuto narůstající skutečnost je třeba zařadit do projevů znovuzrození náboženské citlivosti, na kterou je církevní společenství povoláno odpovědět tím, že bude klást větší důraz na „*duchovní rozměr víry ve věčné mladosti evangelijní zvěsti i na její schopnost proměňovat ty, kdo tuto zvěst přijímají.*“¹⁶⁸ A dále autor uvádí, že dne 5. června 1993 Jan Pavel II. během audience další skupiny biskupů ze Spojených států navrhl velmi jednoduchou a hlubokou terapii: „*Obnovit pravý smysl pro hřích je prvním krokem, jak čelit velké duchovní krizi.*“ A dodává: „*Bez zdravého vědomí vlastních hříchů lidé nikdy nemohou zakoušet, jak hlubokou vykupitelskou láskou je Bůh miluje, zatímco jsou ještě hříšníci (srov. Řím 5,8). Poněvadž existuje přesvědčení, podle něhož štěstí spočívá v uspokojení*

¹⁶⁴ AMBROS, Pavel. Spirituální zkušenost New Age a nový postoj člověka k církvi. In: ALTRICHTER, Michal, Pavel AMBROS, Bergquist LARS a Bosco NYNFA. *Od Sofie k New Age*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001, s. 178.

¹⁶⁵ GROOTHUIS, Douglas R. *Tváří v tvář New Age*. Praha: Návrat domů, 1995, s. 8.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 9.

¹⁶⁷ PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 49.

¹⁶⁸ PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 8.

sebe sama a ve spokojenosti se sebou samým, církev musí ohlašovat s ještě větší rozhodností než doposud, že to, co může uzdravit rozdělení lidského srdce způsobené hříchem, nejsou terapeutické praktiky nebo sebeospravedlnění, nýbrž Boží milost (srov. Řím 3,24; Ef 2,5).¹⁶⁹

Dále A. O. Pennesi konstatuje, že lidé v dnešní době hledají spíš vnitřní pokoj a jakousi duchovnost než dogmata a náboženské instituce. „*A pro křesťana, že to znamená, že je volán, aby křesťanství vrátil hodnotu pravé moudrosti, která si váží vlastního těla, dává srdci pravý pokoj a uvádí člověka do harmonie se vším stvořením, čehož vzorem jsou mu František z Assisi, Bernard z Clairvaux a František Saleský.*“¹⁷⁰ K tomu autor uvádí, že je třeba prezentovat křesťanství jako cestu, která v sobě obsahuje to pozitivní, co nabízejí orientální spirituality. A to skrze návrat k velkým hodnotám a zkušenostem velkého duchovního dědictví, k přírodě (jako Knize Boží) a hlavně k pozitivnímu pojmání člověka, což je v souladu s biblickou tradicí.

Také uvádí, že mnozí z příslušníků New Age chtějí zakoušet Boha přímo, a proto je to táhne do skupin, kde se zpívá, tančí a kde se cítí s ostatními dobře. A. O. Pennesi píše, že křesťané musí znovuobjevit význam tělesného postoje při modlitbě, a ptá se proč je naše liturgické slavení často tak chladné a strohé. Mluví o tom, že když postihneme potřeby, které se v New Age a nové religiozitě projevují, budeme moci New Age také evangelizovat. Před tím je však podle Pennesiho nutná očista od nepřijatelných forem této religiozity a od nebezpečného kontextu. Tím míní komunikaci s duchy, zaměňování duchovna s parapsychologií a sebezbožňování vlastního Já.

Vyjadřuje se o zavinuté touze po Bohu, která přivádí lidi k New Age. A dodává: „*Aby nám bylo rozuměno, je třeba přemístit se tam, kde žijí lidé s jejich problémy a otázkami. Teprve když poznáme jejich jazyk, můžeme k nim srozumitelně hovořit*“¹⁷¹ a vyjadřuje přesvědčení, že křesťané jsou voláni, aby přinesli evangelium do nových končin New Age.

Pennesi zdůrazňuje, že je nutné položit důraz i na sestupnou christologii, která člověka osvobozuje od zátěže čiré seberealizace tím, že spása je darem od Boha a je

¹⁶⁹ PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 8.

¹⁷⁰ PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 52.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 53.

spojena s povoláním do Kristova společenství a současně radikální rozhodnutí pro dialog je předpokladem pravého osvobození člověka.¹⁷²

Na otázku, jaká by měla být křesťanská odpověď na New Age kardinál Poupard říká, že New Age nemá podobu sekty, ale v pozadí stojí obdobná motivace jako u lidí, kteří do sekt vstupují, kterou nazývá touhou vyjít ze stavu jakési duchovní beznaděje, v němž se lidé nacházejí. Zdůrazňuje, že je to podstata věci. A že „*tato hnutí se rodí proto, aby nabízela nesprávnou odpověď na autentický hlad člověka po Bohu a posvátnu. Tuto pravou touhu člověka je třeba vzdělávat a evangelizovat. Křesťanská odpověď musí být jasná, přesvědčivá a úplná.*“¹⁷³

A k tomu, v čem by tato odpověď měla spočívat, uvádí tři body. Prvním je pravda o Kristu, jako jediném prostředníku mezi Bohem a člověkem. Druhým je výzva k obrácení a současně k tomu, aby lidé prožívali svoji víru v bratrském společenství, a třetí bod spočívá v katechezi. Konkrétněji pak tento třetí bod spočívá v tom, že všichni pokřtění by měli umět odmítnout New Age a bojovat proti jeho způsobu myšlení. Což souhrnně vyjadřuje, že je třeba ukázat na blud, vyvrátit jej a odsoudit a současně je třeba milovat bratry, kteří upadli do bludu, chápat jejich slabosti a naivitu. „*Milovat je opravdu znamená opravdu jim pomáhat k tomu, aby dokázali vyjít ze slepé uličky...naší povinností je vydat jim svědectví lásky.*“¹⁷⁴

C. V. Pospíšil v doslovu ke knize Pennesiho nabádá k důkladnému rozlišování mezi tím, co je vznešeným cílem New Age, s nímž nelze nesouhlasit jako je úsilí o harmonii mezi všemi lidmi, snaha o záchranu a očistu životního prostředí, jakož i zaměření k duchovním hodnotám, a prostředky New Age, kde odmítá teoretická východiska, která nazývá starou gnostickou veteší v hávu pseudovědy. Náš úkol je nevystupovat proti tomu, co je správné, tedy proti těmto vznešeným cílům, ale nabídnout křesťanskou cestu k těmto cílům. C. V. Pospíšil předpokládá, že z rozlišování cílů, prostředků a teoretických předpokladů bude vycházet i diferenciací mezi zastánci New Age, kde vyjadřuje očekávání, že naprostá většina přívrženců je oslněna právě proklamovanými cíli. Těm je třeba nabídnout křesťanskou alternativu. Poukazuje i na možnost, že existují lidé, kteří jasně zastávají teoretická východiska New Age a u těch

¹⁷² Srov. PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 75-76.

¹⁷³ POUPARD, Paul. *Kristus podle New Age*. In PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, s. 89.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 90.

předpokládá cíl rozložit křesťanství zevnitř a transformovat je k obrazu své gnóze, tedy zničit.¹⁷⁵

Maria Widl uvádí, že křesťanství musí odpovědět na šest výzev. První je postavit se jako křesťanstvo opět duchovně a intelektuálně do čela světového vývoje. Další jsou: modernímu světu otevřít Boží pravdu v moderních obrazech, ukazovat neblahé vedlejší účinky pokroku jako nejzávažnější moderní hříchy, ukazovat světu cesty ke zkušenosti s Bohem, být hluboko zakořeněni, jako křesťané ve zvěsti o Božím království, mít takovou vizi vývoje světa, která nadchne a zvládnout jako církve ve svých řadách moderní pravidla hry. *„Církev je v této situaci povolána k prorocství. Proti fundamentálnímu zlu moderny – lži jako metodě k uchování mýtu pokroku – postavit pravdu o naší odkázanosti na Boha, svobodě a důstojnosti člověka jako daru Boží milosti. Bude to účinně konat pouze tehdy, pokud se stane laskavější, zbožnější a kritičtější. K tomu bude muset podporovat rozmanitost pastorálních iniciativ, které uschopní laiky k tomu, aby tam, kde působí, převzali ve společenské praxi spoluzodpovědnost za křesťanské utváření budoucnosti.“*¹⁷⁶

Michel Lacroix upozorňuje na to, že představa styčných bodů mezi New Age a křesťanstvím plyne možná z nedorozumění. A vyjadřuje se k odmítnutí klasických církví příznivci alternativní spirituality. Těmto církvím vyčítá, že zapomněly na původní význam termínu náboženství (znovu spojovat). Přestaly plnit funkci vytváření vzájemných vztahů mezi lidmi i vztahu lidí k Bohu. *„V jejich pojetí se tak rozpadla jednota přirozeného s nadpřirozeným a zůstal jen abstraktní, chudokrevný kulturní život, který trvale ztrácí na přitažlivost. Tato kritika vychází dnes vstříc názorům mnoha lidí, včetně křesťanů. Návštěvnost bohoslužeb v západním světě takřka všude prudce klesá, křesťanská dogmata týkající se vykoupení, Kristova božství a jeho zmrtvýchvstání jakoby ztrácela na síle. Vztah početných křesťanů k jejich církvím chladne.“*¹⁷⁷

Pavel Ambros se v roce 2001 v souvislosti s New Age zamýšlí nad výrazem „laicita“. Vyjadřuje, že *„laicita je rovnocenný výraz se sekulárností, to znamená, že je uznáním vlastní hodnoty světa, jakožto souhrnu pozemských skutečností, a vztahů a rozhodnutí, které vystupují z běžného života každého člověka. Tyto sdílené kulturně-sociální hodnoty spoluvytvářejí i nový postoj člověka k církvi jako prostoru náboženské*

¹⁷⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Rozlišovat a rozpoznávat: Doslov ke knize. In: *Křesťanství podle New Age: Kritická analýza*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s.r.o., 2000, s. 100-103.

¹⁷⁶ WIDL, Maria. *Křesťanství a esoterika: nové duchovní proudy jako výzva církvím*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 145.

¹⁷⁷ LACROIX, Michel. *Co hlásá New Age*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 75.

*zkušenosti, vyjadřující tendenci nalézat autentické náboženské zkušenosti mimo institucionální církev, v náboženském disentu, protestu, segmentární zkušenosti či nonkonformismu k převládající náboženské praxi. Těmito tendencemi je oslabována soteriologická role církve a důraz je kladen na soteriologický význam subjektivní náboženské zkušenosti, která se stává základním tématem spirituální zkušenosti nové doby. Z tohoto hlediska je potřebné věnovat pojmu laicita pečlivou pozornost v souvislosti s hnutím New Age.*¹⁷⁸

Ambros ještě dodává, že „odstup mezi soudobou kulturou a křesťanským či katolickým vědomím nenese v sobě rysy odstupů či napětí mezi vírou a kulturou, ale poznáváme v něm rysy dějinného konfliktu mezi katolicismem a moderní dobou (...) vidíme, že katolický podíl na vývoji moderní doby je spíše okrajový. Pokud zvážíme vliv moderních proudů na katolický způsob uvažování, musíme přiznat také pronikavost a hloubku vlivu kultury na teologickou interpretaci křesťanské víry.“¹⁷⁹

3.3. Syntéza křesťanské perspektivy

V naší „koláži názorů“ jsme si nastínili hrubý přehled názorů na to, co je alternativní spiritualita. Můžeme konstatovat společně s dokumentem „Ježíš Kristus, nositel živé vody“, že jisté je, že pro alternativní spiritualitu je typický synkretismus. Jak jsme již uvedli v úvodu, postoj k myšlenkám alternativní spirituality je jednoznačný. Z křesťanské perspektivy se jedná o blud.

Dokument i vybraní autoři se shodují v tom, kdy se alternativní spiritualita objevila. Nepřehlédněme poznámku z dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ o tom, že alternativní spiritualita „není jen kulturní jev současnosti, ale byl patrný už v antickém světě, křesťanském i pohanském.“¹⁸⁰ Jak jsme již uvedli, shoda panuje také v tom, že cílem alternativní spirituality je gnóze.

V podkapitole o vybraných tématech alternativní spirituality jsme si ukázali pestrost postojů různých autorů, stejně jako v kapitolách ostatních. V podkapitole

¹⁷⁸ AMBROS, Pavel. Spirituální zkušenost New Age a nový postoj člověka k církvi. In: ALTRICHTER, Michal, Pavel AMBROS, Bergquist LARS a Bosco NYNFA. *Od Sofie k New Age*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001, s. 171-172.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 179.

¹⁸⁰ PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 8.

hodnoty a touhy projevující se v alternativní spiritualitě vybraní autoři v souvislosti s alternativní spiritualitou zmiňují velké utrpení srdce, vnitřní nejistotu člověka, relativismus, touhu po posvátnu, ale také touhu po dokonalosti, utrpení, frustraci, osamělost a touhu po jiném léčení než je alopatická medicína, mluví o touze zbavit se všeho, co člověka zbavuje odvahy a utápí v komplexech méněcennosti, o hledání smyslu, a Pavel Ambross zmiňuje hodnoty, které mají svůj původ ve společenských systémech.

V oblasti výzev jde o to postavit se proti duchovním klamům alternativní spirituality, varování před alternativní spiritualitou, postihnout potřeby, které se v alternativní spiritualitě projevují, provést očistění od bludů, vzdělávat a evangelizovat. Ale také bojovat proti způsobu myšlení alternativní spirituality, v souvislosti s níž vidí nebezpečí. Milovat bratry, kteří upadli do bludu. Proti lžím postavit pravdu o naší odkázanosti na Boha, o svobodě a důstojnosti člověka jako daru Boží milosti. Pavel Ambross mluví o konfliktu mezi katolicismem a moderní dobou. Pennesi cituje Jana Pavla II, který mluví o tom, že je třeba obnovit pravý smysl pro hřích – bez tohoto vědomí lidé nemohou zakoušet Boží lásku.

Znovu si připomeňme, že vzhledem k již konstatovanému synkretismu alternativní spirituality, jsou i vyjádření o alternativní spiritualitě různorodá, často se různým způsobem překrývají a nelze je zcela jednoznačně uchopit.

Z toho, co jsme si v této kapitole uvedli je patrná velká snaha na straně křesťanství pojmout alternativní spiritualitu jako celek a zaujmout k ní postoj, jako k „celku“. Tento postoj je nejčastěji vyjádřen snahou porozumět obsahu toho, co alternativní spiritualita říká. Protože je to ze své podstaty synkretická směs různých názorů a myšlenek, tak všechny snahy o uchopení této obsahové stránky ztroskotávají, a zůstává konstatování ohledně synkretismu a naprosté neslučitelnosti s křesťanstvím.

Snaha poznat alternativní spiritualitu se projevuje například u M. Widl, která se snaží vyjádřit to, co je obsahem alternativní spirituality křesťanskými pojmy.¹⁸¹ V této aktivitě se ukazuje snaha o porozumění a přiblížení se alternativní spiritualitě. O reálné úspěšnosti takto vytvořeného konceptu nemáme žádné údaje. Například Pennesi navrhuje postup opačný. Nejprve se přemístit tam, kde žijí lidé se svými problémy a naučit se jejich jazyk.

¹⁸¹ Srov. WIDL, Maria. *Křesťanství a esoterika: nové duchovní proudy jako výzva církvím*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 115-120.

Můžeme shrnout, že obsahem alternativní spirituality a snahou popsat čím je, z čeho vychází, kam směřuje, a hlavně čím je pro lidi tak zajímavá, se zabývají všichni zde jmenovaní autoři, včetně dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“. Výsledkem je vždy nalezení neslučitelnosti obsahů alternativní spirituality s křesťanstvím, výzvy do vlastních řad k nabádání opatrnosti před bludy alternativní spirituality a často také výzvy k evangelizaci.

Můžeme prostou úvahou uvidět, že v těchto výzvách pro křesťany se nachází určitý hypotetický rozpor. Spočívá v tom, že výzva k opatrnosti obsahuje implicitně strach z myšlenek a idejí alternativní spirituality, které jsou v rozporu s křesťanskou věroukou a vykazují hodnotu lži, a tento strach je v rozporu s láskou, pravdou a současně i se zvěstováním křesťanského kérygmatu.¹⁸²

Dokument „Ježíš Kristus, nositel živé vody“ konstatuje, že velký úspěch alternativní spirituality spočívá v kulturně vyvolaném zájmu o vlastní já, o jeho hodnotu, schopnosti a problémy. Také ostatní autoři se zmiňují o tom, že alternativní spiritualita vyrůstá z touhy člověka po něčem jiném, lepším, často spojovaném právě s hodnotou člověka, s touhou po vroucnějších vztazích a po vzájemnosti a jednotě. Vzhledem k tomu, že v těchto pojmech panuje i mezi vybranými autory vyjadřujícími se k alternativní spiritualitě častá shoda, zaměříme se na ně, jakožto hlavní pojmy naší teologické reflexe. Jedná se o pojmy „hodnota člověka“, jinými slovy jde o lidskou důstojnost, „zájem o problémy člověka“ bychom mohli vyjádřit jako zájem o „zkušenost“ člověka a „vztahy, vzájemnost a jednota“ souvisí s komunikací a dialogem.

Přestože v obsahu křesťanství a alternativní spirituality jednoznačně nelze nalézt shodu, můžeme ji nalézt v lidství těch, kteří jsou nositeli křesťanského vyznání nebo alternativní spirituality. Uveďme ještě, že představitelé alternativní spirituality nejsou nijak organizováni.

Konstatovali jsme, že alternativní spiritualita není křesťanství, ale nositeli obojího jsou lidé. Křesťané svoji lidskou hodnotu, lidskou důstojnost, odvozují ze vztahu k Trojjedinému Bohu, jak jsme uvedli a popsali ve druhé kapitole. Připomeňme jen, že je jisté, že přívrženci alternativní spirituality nejsou ve vztahu k Trojjedinému Bohu, protože jejich pojetí Krista je neslučitelné s pojetím křesťanským. Vystává tedy před námi otázka, jak pojmají svoji hodnotu lidé, kteří nejsou křesťany.

¹⁸² Srov. BOUMA, David. *Zjevení, víra, církev: teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 32-40. (Poznámka se týká výrazu „kérygma“.)

Je nutné si také uvědomit, že výše zmínění vybraní autoři, stejně jako dokument Papežské rady, popisují, jak vidí ze své perspektivy, tedy z perspektivy křesťanské, ty kteří jsou nositeli alternativní spirituality, tedy ty, kteří nejsou ve vztahu k Trojjedinému Bohu. Z křesťanské perspektivy se jeví perspektivy alternativní spirituality jako značně nepochopitelné. Protože křesťané ze své pozice nemohou pochopit, jaké to je, ve smyslu jakou zkušenost a prožívání světa přináší to, když člověk neodvozuje svoji hodnotu od vztahu k Trojjedinému Bohu, nemohou potom porozumět světu a slovům přívrženců alternativní spirituality a ukázat jim naši křesťanskou perspektivu. Tato „neznalost“ cizího prostředí, tím méně prostředí alternativní spirituality, se může projevat jako strach před něčím, co nedává smysl. Na druhou stranu také nedovoluje evangelizovat, protože k tomu je nutné znát jazyk a zkušenosti toho, koho chceme oslovit a tak vstupovat do vztahu s ním s láskou a porozuměním. Jen tak je možné hlásat kerygma, které „od starověku dodnes má být zaměřeno na situaci a vnitřní svět svého adresáta (rozměr antropologický), představit srozumitelně a věrohodně Ježíše Krista (rozměr christologický) a být vnímavé pro ideový a kulturní kontext (rozměr dialogický či apologetický)“¹⁸³. K tomu nejprve potřebujeme „projít územím alternativní spirituality a prohlédnout si je, poznat je“, podle příkladu svatého Pavla.

Abychom to mohli udělat, uveďme ještě, že jako další dílčí téma je vybranými autory nejčastěji zmiňován vztah jedinec – společenství. Z naší křesťanské perspektivy je to jedna z konstitutivních polarit, jak jsme již uvedli. Proto se v naší reflexi nebudeme zaměřovat na obsah alternativní spirituality, ale pouze na vztahy, které nám mohou osvětlit i obsahy, stejně jako nám vztah k Ježíši Kristu osvětluje vše ostatní. To nám může umožnit ve vztahu k alternativní spiritualitě dosáhnout porozumění, což je krokem lásky.¹⁸⁴ Tento krok je třeba vykonat v souladu se zjevením a současně se zaměřením na pojmy, které jsme si stanovili jako hlavní. Připomeňme si, že se jedná o lidskou důstojnost, lidskou zkušenost, komunikaci a dialog. Proto si nejprve načrtne metodu, jak budeme ke vztahu křesťanství a alternativní spirituality přistupovat. Poté se v další kapitole zaměříme na pojmy, které jsme si vymezili v této kapitole a v kapitole šesté se seznámíme s perspektivou člověka, jehož pojetí vlastní hodnoty není ukotveno ve vztahu k Trojjedinému Bohu, což znamená se světem příznivců alternativní spirituality, tedy s druhou stranou námi reflektovaného vztahu.

¹⁸³ BOUMA, David. *Zjevení, víra, církev: teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 32.

¹⁸⁴ Srov. LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, s. 51-52.

4. Komunikační model zjevení

V úvodu této kapitoly uvedme, že existuje několik modelů zjevení.¹⁸⁵ My se v souvislosti s touto prací zaměříme pouze na jeden model zjevení a to na model kanadského jezuita Reného Latourella, na který aplikujeme model současného komunikačního psychologa Friedemanna Schulze von Thuna. Ověření hypotézy, zdali je tento komunikační model smysluplně aplikovatelný na zjevení a její verifikace, bylo součástí bakalářské práce¹⁸⁶, a proto zde pouze shrneme výsledky. Aplikace tohoto komunikačního modelu, který si ve stručnosti popíšeme, na zjevení totiž umožňuje vztáhnout jakoukoli komunikační realitu ke zjevení a současně nám také umožní porozumět tomu, jak se vytváří sebepojetí člověka, což je pro nás důležité pro porozumění člověku, který není ve vztahu k Trojjedinému Bohu. Tento komunikační model současně použijeme i na námi reflektovaný vztah.

Význačným představitelem komunikační psychologie je Prof. Dr. Friedemann Schulz von Thun¹⁸⁷ (*1944), který navazuje na práce a poznatky Karla Bùhlera. Práci Karla Bùhlera použil kanadský jezuita René Latourell pro vytvoření svého modelu zjevení a nástin aplikace komunikačního modelu Friedemanna Schulze von Thuna na zjevení byl, jak jsme již zmínili, předmětem bakalářské práce.

Friedemann Schulz von Thun poznatky Karla Bùhlera spojuje s koncepcí Paula Watzlawicka a vytváří nový komunikační model. V tomto modelu dokázal Friedemann Schulz von Thun rozlišit čtyři spolu neoddělitelně související, ale navzájem rozlišitelné stránky komunikace. Pro snadnější porozumění těmto čtyřem stránkám komunikace a upevnění vědomí jejich vzájemné neoddělitelnosti používá grafické znázornění v podobě čtverce. Z grafické podoby vyplývá i označení tohoto komunikačního modelu názvem „Schulzův čtverec“¹⁸⁸. Myšlenku komunikačního modelu představuje a rozvíjí ve své knize.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 44-45. Srov. BOUMA, David. *Zjevení, víra, církev: teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 20-24.

¹⁸⁶ Srov. MUŽÍKOVÁ, Radka. *Teologická reflexe vybraných myšlenek Friedemanna Schulze von Thuna*. Hradec Králové, 2013. Bakalářská práce. Univerzita Hradec Králové. Vedoucí práce ThLic. Mgr. David Bouma, Th.D.

¹⁸⁷ Zur Person Schulz von Thun. In: Schulz von Thun: Institut für Kommunikation [online]. [cit. 2016-05-04]. Dostupné z: <http://www.schulz-von-thun.de>

¹⁸⁸ Das Kommunikationsquadrat. In: Schulz von Thun: Institut für Kommunikation [online]. [cit. 2016-05-04]. Dostupné z: <http://www.schulz-von-thun.de>

¹⁸⁹ SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnází při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005.

4.1. Pojetí mezilidské komunikace v komunikační psychologii

Friedemann Schulz von Thun, který patří k zakladatelům a průkopníkům tohoto mladého oboru psychologie, vnímá mezilidskou komunikaci jako proces, jako dynamiku. Tento proces popisuje následovně: na jedné straně se nachází zdroj, který má záměr něco sdělit. Zdroj svůj záměr zakóduje do rozpoznatelných znaků. Sdělením pak nazýváme to, co sděluje. Toto sdělení jsou pouze znaky, které neobsahují význam. Příjemce na druhé straně tento vnímaný útvar přijme a vloží do znaků významy, čímž jej dekoduje. Tím se může vyslané a přijaté poselství lišit. Pokud vyslané a přijaté poselství spolu souhlasí, tak dojde k porozumění.¹⁹⁰

Po přijetí sdělení příjemce na toto sdělení odpovídá. Schulz se vyjadřuje tak, že vzhledem k tomu, že tato odpověď je dílem příjemce, je za ni také odpovědný. Stejně jako odpovědnost za vyslané sdělení patří zdroji. Toto převzetí odpovědnosti v komunikaci označuje Schulz jako věcně správné a usnadňující komunikaci.¹⁹¹

Jestliže zdroj vyše sdělení, příjemce reaguje a stává se tak zdrojem a naopak, pak hovoříme o mezilidské interakci. V této interakci se oba (zdroj i příjemce) navzájem ovlivňují. Podle moderní komunikační psychologie jsou výsledkem této interakce individuální zvláštnosti, z čehož vyplývá, že osobní individuální zvláštnosti a způsoby chování jsou interakčně podmíněné a vyplývají nikoli z jedince samotného, ale z jeho vztahů. Schulz pro toto své tvrzení uvádí příklad: je-li někdo panovačný, pak existuje ve vztahu s někým, kdo se nechává utlačovat. Vychází z toho, že oba jsou sami za sebe zodpovědní. Komunikační psychologie nevidí počátek problému v panovačnosti nebo v podrobování druhého, ale za problematický považuje jejich vzájemný vztah a postoje, které vůči sobě navzájem zaujímají. Schulz to vyjadřuje slovy: „*Tam, kde jsme doposud viděli „obtížného bližního“, dokážeme nyní vidět obtížný vztah a hledat na něm svůj podíl.*“¹⁹²

Komunikační psychologie tak zaujímá systémově orientovaný přístup, který se zaměřuje na vztahy. Vztahy si definuje jako procesy a soustředí se zejména na dynamiku těchto procesů. Vychází z toho, že tato dynamika je dána vzájemnými přístupy účastníků vztahů, jinými slovy je tato dynamika dána vzájemným vztahováním se.

¹⁹⁰ Srov. SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnáží při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 19.

¹⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 62.

¹⁹² Tamtéž, s.62.

4.2. Komunikační model Friedemanna Schulze von Thuna

Podle tohoto modelu v sobě každé sdělení obsahuje čtyři stránky, které si můžeme představit zapsané na čtyřech obvodových stranách čtverce. Jedno sdělení tak obsahuje zároveň čtyři poselství a to: sebeprojektivní, vztahové, výzvové a věcný obsah. Poselství mohou být přítomna explicitně nebo implicitně a to na všech čtyřech stranách pomyslného čtverce. Zároveň platí, že i vnitřní reakce příjemce sdělení je čtyřrozměrná. A ačkoli může v některých situacích některé ze čtyř poselství jednoho sdělení vystupovat do popředí, platí, že všechny čtyři stránky jsou v podstatě stejně závažné (čtverec má všechny strany stejně dlouhé). Podle Schulze jednostranné zaměření v komunikaci, například na věcnou stránku sdělení, vyvolává nerovnováhu a problémy na ostatních rovinách.¹⁹³

Schulz ohledně aplikace svého modelu uvádí, že jej lze aplikovat na mluvené slovo, text, rozhovor, proslov, dopis, ale také jen na výmluvný pohled, projevy smíchu, pláče a dokonce i mlčení. Model lze tedy aplikovat i na neverbální projevy, včetně projevů tělesných a pohybu v prostoru. V těchto případech zůstává věcná stránka sdělení prázdná, ale například i mlčení obsahuje sebevyjádření, vztah k příjemci a výzvu. Schulz uvádí, že nelze nekomunikovat, a že každé chování člověka je zároveň sdělením.¹⁹⁴

Povšimněme si ještě, že v tomto modelu je vztah neoddelitelnou součástí komunikace a umožňuje nám tak mezi pojem „komunikace“ a pojem „vztah“ položit rovnítko.

V Schulzově modelu je příjemce viděn jako „čtyřuchý“. To znamená, že může „slyšet“ stránku sebeprojektivní, vztahovou, výzvu a obsah. Člověk bývá podle Schulze nastaven tak, že některou z těchto stránek upřednostňuje, což ovlivňuje rozdílné průběhy komunikace. V mezilidské komunikaci se to projevuje například tím, že si zdroj neuvědomuje vztahovou stránku sdělení a příjemce je nastaven právě na tuto stránku.¹⁹⁵

¹⁹³ SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnázi při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 11-21.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 19-26.

¹⁹⁵ Srov. SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnázi při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 33-44.

4.3. Nástin aplikace komunikačního modelu na zjevení

Dříve než přistoupíme k nástinu aplikace Schulzova komunikačního modelu na Boží zjevení, musíme se zaměřit a upozornit na odlišnosti, které vyplývají z toho, že se pokoušíme aplikovat výsledky práce vyplývající z mezilidské komunikace, tj. „nedokonalé“ na Boží zjevení, tedy na „dokonalé“. Začneme tím, že v mezilidské komunikaci se jedná o komunikaci mezi osobami, které se mohou střídavě stávat zdrojem a příjemcem. Ve vztahu mezi Bohem a člověkem platí, že Bůh oslovuje člověka vždy jako první a člověk je vždy tím, kdo je vyzýván k odpovědi na Boží oslovení. Druhou odlišností je, že Boží zjevení je dokonalé. Nedokonalost v komunikaci mezi Bohem a člověkem leží vždy na straně člověka.¹⁹⁶ A třetí odlišnost vyplývá z trinitární podstaty vztahů, kdy jedna z osob Trojice – Duch svatý, může přebývat a působit v člověku a disponovat ho pro přijímání nebo přijetí inspirace.

Spojíme-li výše uvedené s procesem komunikace, tak jak jej chápe komunikační psychologie, tedy jako systém rozpoznatelných znaků, dostaneme se k dílčímu modelu: Zjevuje-li se Bůh, pak tak činí dokonale. Nedokonalý člověk není schopen rozpoznat a dekodovat všechny znaky sdělení, pojímá jen tolik, kolik z milosti Boží díky inspiraci vnímat může. Člověk jakožto příjemce sdělení dosadí do těchto vnímatelných znaků významy podle svého myšlení, v němž se odráží historický kontext, způsob jeho uvažování, také jeho sebepojetí a vztah k Bohu, k ostatním lidem a ke světu. Setkání Boha a člověka je ovšem výrazně jiné a proto i ono zakódované sdělení bude výrazně jiné a nesené jinak, než jak mezi sebou komunikujeme my lidé. Tato odlišnost spočívá v odlišnosti Boha od stvoření. Bůh je dokonalý, jeho zjevení je dokonalé a jeho sdělení je dokonalé. Člověk je schopen toto sdělení přijmout a dekodovat (např. svatopisci), ale jako tvor nedokonalý a od Boha odlišný. Jak jsme již uvedli je přijetí tohoto sdělení možné právě díky inspiraci a tajemnému Božím působení. Přijetí sdělení člověkem bude vždy ovlivněno kontextem života člověka a jeho schopností přijatému sdělení rozumět. Proto je důležitá historicko-kritická metoda v biblické exegezi a vědomí vývoje vnímání Božího zjevení od dob Starého zákona, který se vyjasňuje teprve ve světle Kristově.¹⁹⁷ Z toho vyplývá, že má stále hluboký smysl se ke zjevení vracet, protože význam, který člověk vnímá, jinými slovy, to, jak mu rozumí, se mění s Boží

¹⁹⁶ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Nejsvětější Trojice jako věčný předpoklad i forma Božího slova k člověku. In: *O Božím slově*. Svitavy: Trinitas, 2007, s. 62-63.

¹⁹⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Nejsvětější Trojice jako věčný předpoklad i forma Božího slova k člověku. In: *O Božím slově*. Svitavy: Trinitas, 2007, s. 51-67.

milostí a inspirací, a s novým porozuměním se pak prohlubuje a rozšiřuje, čímž se člověk stále více přibližuje Bohu a prohlubuje tak svoje porozumění pravdě a tím i víru.¹⁹⁸

Uvedme ještě, že Schulz rozlišuje dvě funkce jazyka a to je vyjádření a ovlivnění neboli záměr. V souvislosti s Božím zjevením, s Boží komunikací je jisté, že Boží zjevení je dokonalé a proto je dokonalý a dokonale vyjádřený v apelu i Boží záměr.

S tímto vědomím si můžeme jednoduše nastínit aplikaci Schulzova komunikačního modelu na zjevení. Jak jsme uvedli, v Schulzově komunikačním modelu platí, že komunikace je vždy čtyřrozměrná a současně a neoddělitelně, ale rozlišitelně obsahuje vždy sebeprojevení, vztah, výzvu a obsah. Aplikaci na zjevení bychom mohli vyjádřit takto: každé Boží zjevení je dokonalým Božím sebevyjádřením a tak také sebedarováním, současně je vždy vyjádřením vztahu k příjemci nebo příjemcům sdělení, tedy k člověku, současně vyzývá člověka ke změně a zároveň je vždy přítomen i věcný obsah – Boží slovo k člověku nebo skutek.¹⁹⁹

Pokud bychom Schulzův model velice zjednodušeně aplikovali na zjevení Nového zákona, pak bychom to mohli vyjádřit následovně: Bůh sebe projevuje, dává, živým Slovem, což je Syn, daruje sebe, daruje Syna (toto sebevyjádření je současně i projevením vnitrobožských vztahů); na vztahové rovině tím zjevuje svůj vztah dokonalé lásky k člověku a současně tak zjevuje svůj vztah v sobě k Synu a vyzývá člověka k obrácení a vstoupení s ním do vztahu. Obsahem novozákonního sdělení je živé Slovo, Syn, Ježíš Kristus. Ježíš Kristus je živé Slovo a proto, cokoli řekne nebo udělá je opět sebeprojevením Boha, Božím darem (současně je vždy přítomen trinitární rozměr), projevením vztahu Boží lásky, vyzývá vždy člověka k obrácení a zve jej do vztahu a obsahuje slovo nebo skutek.²⁰⁰

Tím jsme ve stručnosti nastínili metodu, kterou použijeme k reflexi vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou v kapitole sedmé. Pojetí mezilidské komunikace v komunikační psychologii jsme si nastínili i pro porozumění tomu, jak se vytváří sebepojetí člověka z hlediska zkušenosti, což je důležité pro kapitolu šestou. Před tím se ještě zastavíme u pojmů, které jsme označili jako důležité pro naši teologickou reflexi, a nastíníme si jejich obsahy.

¹⁹⁸ Srov. DV 6

¹⁹⁹ Srov. DV 2

²⁰⁰ Srov. DV 4

5. Pojmy „dialog, zkušenost, hodnota“

V této kapitole se pokusíme více si přiblížit obsahy pojmů dialog, zkušenost a hodnota, abychom mohli více porozumět zkušenostem člověka, který neodvozuje svoji lidskou důstojnost od vztahu k Trojjedinému Bohu.

5.1. Dialog

Cílem dialogu je vzájemné porozumění osob.²⁰¹ Jako překážky dialogu označuje J. Poláková: ničení druhých, ovládání druhých, parazitování na druhých a lhostejnost k druhým.

Ničení druhých se projevuje vztahem k druhým lidem jakožto k méněcenným bytostem, kdy zdroj se vztahuje k příjemci jakožto k „hmyzu nebo k věci“.²⁰² Při ovládání druhých se jedná o „zotročení druhého člověka pro jeho dobro“. Zdroj neuznává hodnotu pocitů, myšlení a vůle příjemce.²⁰³ Parazitování na druhých ochromuje dialog v samém jádru, protože je deformací principu dávání a přijímání. Na jedné straně je někdo, kdo „nedobrovolně“ dává a na druhé straně nepřátelský vztah k tomu, kdo dává. Poláková odkazuje na poškození vlivem „citové deprivace v dětství“.²⁰⁴ Lhostejnost k druhým je založena v tom, že člověka nezajímá, kdo je ten druhý. Chce s ním nějak vyjít, ale smysl pro něj má jen jeho vlastní myšlení, pocity a vůle.²⁰⁵

Podle sociální nauky církve můžeme shrnout, že základní překážka dialogu a potažmo tak i vztahu, protože jsme již uvedli, že komunikace je vztah, je neuznání základního principu lidské důstojnosti. Při ničení druhých je člověku přisouzena infrahumánní hodnota, případně hodnota věci. Při ovládání druhých je nerespektována polarita tělo – duch a člověk je degradován na biologický organismus a současně je zcela porušena zásada subsidiarity. Při parazitování na druhých je neuznáván princip, že

²⁰¹ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 8.

²⁰² Srov. Tamtéž, s. 11-14.

²⁰³ Srov. Tamtéž, s. 14-16.

²⁰⁴ Srov. Tamtéž, s. 16-17.

²⁰⁵ Srov. Tamtéž, s. 17-19

v lidské důstojnosti jsou si lidé rovni a lhostejnost k druhým je naprostá uzavřenost před solidaritou.

Parazitování na druhých komunikační psychologie vysvětluje na polaritě slabý – silný, kterou můžeme označit i jako soudce a viník. Základním sebeprojevem jedné strany je: „nejsem k ničemu, vždy to pokazím“ na což druhá strana reaguje „já to zařídím, já vím“. Tím se bohužel naplňuje pro jednu stranu její nehodnota a pro druhou stranu nutnost stálé ochoty k dávání, které je přijímáno se zlostí a vztekem, protože komunikačně potvrzuje nehodnotu.²⁰⁶

Popsali jsme ve stručnosti překážky dialogu a nyní si uvedeme podmínky dialogu, jak je klasifikuje J. Poláková. Platí o nich, že umožňují dialog už tehdy, vyskytují-li se alespoň částečně na jedné straně. Jsou to svoboda, odpovědnost a tolerance.²⁰⁷

Mezi pojmy svoboda a odpovědnost je souvislost, nad níž se autorka zamýšlí. J. Poláková uvažuje nad tím, co tuto svobodu v člověku umožňuje a dochází k tomu, že ji v nás může pozitivně vyvolat jen něco či někdo víc než my sami a tedy k tomu, že svoboda je podmíněna vztahem k Bohu a odpovědnost dovršuje a naplňuje svobodu, „...protože může – jako nic jiného – člověka uvolnit od výlučné gravitace k sobě samému a vést ho k druhým. Odpovědný člověk se stává – Lévinasovými slovy – rukojmím druhého: bere na sebe jeho situaci a dává mu k dispozici to, co má a čím je.“²⁰⁸ Ovšem tento požadavek jakési nekonečné odpovědnosti vůči druhému člověku a potažmo lidem je v kolizi s konečnými lidskými silami. A je tedy možná pouze tehdy, vstoupí-li Bůh do lidské situace a je-li to On, kdo je ve vztahu k člověku tak něčím jako „rukojmí“ člověka, kdo přebývá v člověku a stává se tak jeho silou. Tolerance je schopnost přijímat jinakost, odlišnost druhého, a také ji milovat a radovat se z ní společně se schopností očekávat dobro.²⁰⁹

Jako nástroje dialogu uvádí J. Poláková: umění růst, umění dávat, umění přijímat a umění respektovat. Umění růst vyžaduje samotu od lidí a pobývání ve vztahu k Bohu, který člověku dává stabilitu a nezávislost jako nezbytné předpoklady růstu. Umění dávat je v prvé řadě dávání odpuštění, dávání místa ve svém srdci. Člověk je ho schopen až tehdy, uvědomuje-li si svoji vlastní potřebnost. Přijmout druhého znamená poskytnout mu bezpečí, naslouchat mu a ocenit ho. A bez vzájemné úcty a respektu

²⁰⁶ Srov. SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnázi při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 83.

²⁰⁷ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 20-27.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 23.

²⁰⁹ Srov. Tamtéž, s. 26-27.

k lidské důstojnosti by se neumožňovala ve vztahu konstruktivní nezávislost a ten by se tak mohl změnit v dusivé objetí.²¹⁰

Uvedli jsme, že dialog je vzájemné porozumění osob. K tomu patří poznávání. Můžeme konstatovat, že dialog je proces poznávání. A poznávání a láska (milování) jsou dva doplňující se momenty lidské činnosti, přičemž „žádný z nich nedokáže dosáhnout své plnosti bez druhého“.²¹¹ Uzavírat se dialogu, znamená uzavírat se komunikaci ve smyslu *communio* a vztahům. Poznání je zakotveno v dialogu. „Bez dialogického kontaktu s tím, co nebo koho poznáváme, by naše poznání bylo pouhou libovolnou domněnkou, fikcí, či iluzí. Platí to o jednotlivých aktech lidského poznávání i o jeho celku: Mimo dialog se skutečností by se poznání lidstva nemohlo vyvíjet a nebylo by v zásadě ani možné.“²¹² A J. Poláková dodává, že „právě dialogická epistémé brání tomu, aby se naše dosavadní, vždy nějak omezené vědění natrvalo oddělilo od živé skutečnosti a zavinulo se do sebe zkoumáním pouze svých vlastních monologů. Uplatňovat dialog v oblasti poznávání tedy znamená podřízovat uzavřenost otevřenosti, vědění vztahům. Se svou zásadní otevřeností má dění dialogu ke skutečnosti vždy blíže než kterýkoliv relativně uzavřený soubor poznatků.“²¹³

Alterita, jinakost je podstatná, jde o to, že je tu vždy „já“, které vnímá vlastní meze a „ty“, od „já“ odlišný, s kým si „já“ chce porozumět. Pokud je základním prvkem takového dialogu úcta a respektování lidské důstojnosti, potom to, co je jiné, je přijímáno v otevřenosti a ve své poslední dimenzi zůstává tajemstvím.²¹⁴

Slovy Karla Jaspere: „Na hranici každé obsažné jasnosti trvá temnota; na hranici správnosti setrvávají neřešitelné paradoxy, jimiž se každá správnost domáhající se posledního zdůvodnění sama zpochybňuje; na hranici ideje stojí ztroskotání v ne-totálním, v chaosu; na hranici existenciální pravdy trvá mohutnost existencí v jejich odporující si pravdě; na hranici přítomnosti transcendence zůstává dvojznačnost v sesutí všech šifer a symbolů.“²¹⁵

Tam, kde chybí úcta k druhému, k partnerovi v dialogu, tam jsou běžné světy lidských iluzí brány jako základ a východisko a otázka pravdy je relativizovaná, protože

²¹⁰ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 28-40.

²¹¹ LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, s. 56.

²¹² POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 42.

²¹³ Tamtéž, s. 42.

²¹⁴ Srov. Tamtéž, s. 17-18.

²¹⁵ JASPERS, Karl. *Von der Wahrheit*. 2. vyd. München/Zürich: Piper & Co Verlag, 1958, s.475.

je tolik pravd, kolik je lidí. Tím je pluralita únavná a vnímání se zpovrchňuje. Dialog se stává pouhým pohráváním si.²¹⁶

Člověk hledá transcenci nejen tím, že překonává hranice svého já, ale také hranice kolektivně sdílených myšlenkově-kulturních vzorců a stereotypů. To je vyvoláno touhou člověka po něčem více hřejivějším než je určitá technická chladnost západní kultury s její racionálností a vyprahlostí. Dívat se očima jiných kultur je obohacující, protože nám to dovoluje vnímat nesamozřejmost našich postojů a myšlenkových stereotypů a to nám umožňuje skrze různost navzájem transcendentních pohledů vnímat skutečnost jako tajemství, které je nevyčerpatelné.

Je dobré si uvědomit, že „za předpokladu neúčelového vnitřního postoje, který je průvodním znakem jak vědy, tak náboženství lze uvidět, že východní spirituality v nás mohou naopak probudit smysl pro zásadní jinakost. Transkulturalita nám může ukázat, že to, co nelze uvést do požadované harmonie s naším prožíváním, může být právě proto pro nás velmi cenné.“²¹⁷ Jinak je tomu však v případě, že jsou pojímány pouze fragmenty vytržené ze svého původního kulturního kontextu a vsazeny do nového, umělého celku (jako je tomu v případě alternativní spirituality). Tento celek pak ale neobstojí ani před měřítky vědy ani měřítky náboženství, protože „jsou-li náboženství a věda svedeny dohromady, ztrácí tím náboženství hloubku a věda přesnost“²¹⁸. Z takto vytvořených konstruktů lze vytvářet labyrinty gnóze a magie a lze si v nich dlouho zajímavě bloudit. Protože se jedná o kruhy hledání duchovního bezpečí a nebo kruhy sebestředně konstruovaných celků, jak velmi příznačně vyjádřila J. Poláková.²¹⁹

Bavorský jezuita Johannes B. Lotz se zamýšlí nad vztahem vědění, poznání a lásky neboli milování. Svoji úvahu začíná nad tím, co člověka pohání, co s člověkem hýbe. O moudrosti říká, že člověka přesahuje, ale zároveň ho přitahuje, takže ji hledá a usiluje o ni. A v souvislosti s moudrostí cituje Aristotela, že všichni lidé od přirozenosti touží po vědění. Touhu, která člověka pudí po moudrosti, označuje za nejhlubší hybnou sílu celé existence člověka. A klade si otázku, zda moudrost nachází své plné uskutečnění pouze ve vědění, nebo teprve ve vědění, jež je jedno s láskou, neboli je milujícím věděním. A pokračuje „přijme-li druhou možnost, pak se vědění stává

²¹⁶ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 18.

²¹⁷ Tamtéž, s. 55.

²¹⁸ WICHMANN Jörg, *Die Renaissance der Esoterik*. Stuttgart 1990, s. 18. In POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995.

²¹⁹ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 51-55.

moudrostí teprve ve spojení s láskou, neboli dosahuje svého naplnění jedině v lásce, a je tedy samo sebou teprve jako milující vědění.“²²⁰

5.2. Zkušenost

Zkušenost je proces, kdy na počátku dochází ke smyslové konfrontaci s určitým děním nebo situací. Poté je tato konfrontace zpracována, tedy interpretována a posléze převedena do konkrétních výrazových prostředků a jejich vyjádření. Vyjádřením může být slovo, gesto nebo určité chování. Zkušenost je tedy vždy něčím konkrétním, bezprostředním, žitým. Nespočívá na výpovědi druhého, ale na osobním setkání a vnímání smysly.²²¹

*„Srovnáme-li to, v co věříme, s tím, co bezprostředně vnímáme, myslíme, cítíme a prožíváme, pak musíme přiznat, že mezi oběma oblastmi je propast. Ústřední body víry, k nimž se hlásíme, nemají žádnou bezprostřední souvislost s naším ostatním životem, přičemž my ovšem tento „ostatní“ život rozhodně považujeme za svůj „skutečný“ život.“*²²² Otto Hermann Pesch říká, že to není nic nového a spojuje to s tím, že od té doby, co věda rozšířila lidské poznání a možnosti, tak se to jeví, jako by byl Bůh z našeho světa stále odsunován. Popisuje, jak dnešní křesťan prožívá buď bolest, že víru s níž se hluboce identifikuje nedokáže propojit s celým svým životním pocitem, nebo rezignaci a smíření se s rozpolceností lidského bytí a nebo úzkost, kterou označuje jako temnou, protože si myslí, že musí s vynaložením všech sil svět víry uhájit. Nebo prožívá ochromenost vůči Boží nepřítomnosti – neviditelnosti ve světě. Dnešní člověk, znalý přírodních zákonů, si neklade tytéž otázky, které si kladli lidé dříve. Otázka po původu člověka dnes není tou hlavní branou k tázání se po Bohu. Otto Hermann Pesch se ptá, co když otázka na začátku cesty k víře nehledá ani tak původ, jako spíš smysl k čemu a proč existuje člověk, lidé a svět.

A zdůrazňuje, že nový vztah ke světu, v důsledku rozvoje přírodních věd a techniky si také žádá nových cest k víře. Tyto cesty začínají tam, kde jsou otázky po

²²⁰ Srov. LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, s. 17.

²²¹ Srov. ALBERICH, Emilio a Ludvík DRÍMAL. *Katechetika*. Praha: Portál, 2008, s. 72-83.

²²² PESCH, Otto Hermann. *Svědectví o víře: Křesťanská víra v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, s.r.o., 2014, s. 16.

Bohu. Nebo začínají tam, kde člověk Boha vnímá. Tyto nové cesty je třeba podle Pesche najít.²²³

V podobném smyslu se vyjadřuje také Pavel Evdokimov. Hovoří o naší potřebě, o potřebě nás křesťanů, nechat rozplynout jakákoli omezení, a proto čerpáme z vědeckých výzkumů. Tyto výsledky pak musíme tlumočit do pojmů tradice a ekleziálně je integrovat. Poukazuje na to, že integrace je víc než jen přidávání. Neboť každý prvek přidaný do organického celku mění svoji kvalitu, protože v tomto celku nachází svoji vlastní plnost a nabývá svého pravého smyslu. A dodává: „*Když svatý Pavel poukazuje Atěňanům na jejich oltář neznámého Boha (Sk 17,23) a dává mu jméno Ježíš Kristus, včleňuje ho do trinitární pravdy a v tomto smyslu ho dovádí k završení, činí z něho zjevení.*“²²⁴

Evdokimov zdůrazňuje, že současné vědní obory se staly nezávislými, autarkickými. Pokračuje v tomto pojednání tím, že pokud tyto úlomkovité a odtržené části napojíme na náboženský princip a do hierarchie hodnot, neztratí svou podstatu, ale dostanou orientaci. Samy o sobě jsou totiž relativní. Evdokimov uvádí, že jejich napojením na náboženský princip se ukáže, vůči čemu jsou relativní – vůči Absolutnu. A tak podle něho tyto pravdy, které se jevily jako šílené a dezorientované dostávají svoji orientaci na Východ, což podle Evdokimova znamená na božství, ve smyslu liturgickém. Evdokimov v této souvislosti zmiňuje Kierkegaard, který řekl, že je možné lehce sestavit myšlenkový systém, ovšem systém existence vytvořit nelze, protože život vždy vykazuje iracionální zůstatek. A tuto úvahu pak Evdokimov zakončuje slovy: „*Jen ekleziální integrace sjednocuje život a myšlení v živou teognozi, neboť ta není jen úkonem rozumu a diskurze, které bez konce pitvají a spekulují, ale zjevením živého pléromatu, jež se klene v plném jasu své autoevidence a uspořádává myšlenky i bytosti až k jednotě vlastní podstaty. Náboženský princip integruje, protože je současně nad i uvnitř světa, protože je teandrický – boholidský.*“²²⁵

Pavel Evdokimov se zmiňuje o tom, že jsme dnes svědky hluboké a rychlé přeměny myšlenek kdysi obecně přijímaných. Systematický imanentismus ani doktrinárně uzavřený humanismus již podle Evdokimova nejsou udržitelné. Filozofické systémy nelze považovat za filozofii života. Evdokimov píše, že již svatý Maxim Vyznavač nazval všechnu negaci normativních hodnot znesmrtelněním smrti. A naproti

²²³ Srov. PESCH, Otto Hermann. *Svědectví o víře: Křesťanská víra v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, s.r.o., 2014, 15-20.

²²⁴ EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 12.

²²⁵ Tamtéž, s. 13.

tomu Simone de Beauvoir podle Evdokimova tvrdí, že skutečná svoboda spočívá ve volné akceptaci objektivního a normativního pořádku hodnot. Což Evdokimov označuje jako královsky svobodné podrobení, protože právě tato svoboda se nachází mezi těmito hodnotami a pokud osvobození nepramení z Pravdy, nitro lidské bytosti se uzavírá. A tak jestliže na začátku moderní epochy byl člověk otřesen ztrátou egocentrismu, tak ještě více šokující jsou dimenze, které se dnes vynořují ze všech oblastí moderního poznání.

Je potřeba, podle Evdokimova, znovu otevřít svět Ducha. Podobně jako tomu bylo v klimatu prvotní tradice, kdy počáteční bylo reflektováno ve světle posledního. Evdokimov konstatuje, že mezi teologií církevních otců a moderní teologií vyrostla propast. Zatímco církevní otce spojuje s experimentální cestou poznání Boha, eónickým myšlením a plamennými vizemi, tak dnešní teologickou práci často vidí jako práci opisovačů, dopodrobna se zaobírajících texty, aby je vědecky odblešili a vytvořili články pro teologické slovníky, ale bez zanoření do teologie. A dodává, že jsme svědky tragického vysychání ducha mystiky (ve smyslu Losského, nejedná se o okultní mystiku), a že některá křesťanská společenství silně připomínají umma (tedy muslimské společenství) sdružené kolem knihy. Společně s Jungem konstatuje, že víra se může stát náhražkou chybějící zkušenosti. S takovým postojem pak člověk nevěří vlastně v nic než ve své vlastní přesvědčení a imanentismus se uzavře do sebe. Při liturgii věřící dnešní doby často opakují slova a dělají z nich jen předmět svého myšlení. A protože o nich nejsou přesvědčení, pak ani sami nemohou být přesvědčiví.²²⁶

5.3. Hodnoty, rozhodování, svoboda

Tématem hodnot, rozhodování a svoboda člověka se zabývá Jolana Poláková, která ve své knize *Možnosti transcendence*²²⁷ z filozofické roviny pojednává o tom, jak člověk řeší mezní situace v krizi. O krizi civilizace hovoří jako o kontextu, na němž se dnes většina lidí shodne. Jako krizové shledává oblasti ekologie, ekonomiky, vojensko-politické problémy, které se týkají celého lidstva, diskriminaci, manipulaci, dezinformaci, týkajících se různých malých i velkých skupin, a stále větší množství

²²⁶ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 16-20.

²²⁷ POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence*. Praha: Zvon, 1994.

počtu osamělých jednotlivců, k těm potom přiřazuje problémy jako jsou chudoba, nemoci, společenská marginalizace, zhoršování lidských vztahů, devalvace duchovních hodnot. Konstatuje, že náprava se zpravidla zaměřuje pouze na symptomy, ale ne na klíčovou bytostnou lidskou potřebu rozumět sám sobě²²⁸ a svému jednání, která je právě nejzohavější v situaci nejhlubší krize. J. Poláková dodává: „*Pouhá vnější obrana proti jakýmkoli mezním situacím, která nechává ležet ladem všechny duchovní možnosti jejich překonávání, obvykle vede k drastickému ochuzení lidskosti a k další reprodukci těchto situací na nových a nových rovinách. Přirozeně, účinně a produktivně, lze mezním situacím čelit jen z vnitřních, bytostných zdrojů; jen odtud může být správně určen i výběr vnějších prostředků.*“²²⁹

Na vztahu k bytí, k životu J. Poláková ukazuje, že zatímco živočich se ze situace ohrožení snaží vyváznout vždy, pak u člověka je to jinak, protože ten se snaží život zachránit, ale může jej z vlastní vůle i obětovat a nebo ho v pasivní rezignaci vzdát. Podle J. Polákové to znamená, že člověk neztotožňuje to, čím bytostně je, s vlastní fyzickou existencí. „*Tato duchovní existence je uskutečněním ryze lidské možnosti sebezpřekročení zásadní vazbou k hodnotám.*“²³⁰ Obětovat nebo zachránit si život může člověk jen kvůli něčemu, co převyšuje cenu tohoto biologického života. Tedy kvůli hodnotám, k nimž jeho život směřuje, o které je opřen, do nichž jej investuje, na které se váže jeho smysl. Ohrožení takových hodnot (ať už je hodnotíme jako vysoké nebo nízké) je mezní situací typickou pro člověka. Připomeňme, že vědomý postoj člověka k hodnotám je řízen hlediskem smyslu. Na druhou stranu J. Poláková udává, že „*v situaci hodnotového vakua a hodnotové beznaděje, se život stává pro člověka irelevantním.*“²³¹

Svou nejhlubší identitu a svébytnost člověk vždy váže k nějaké hodnotě – nikoli k holému životu. Poláková rozlišuje tři stupně ohrožení hodnot. Pro první stupeň se jedná o ohrožení realizace hodnoty, cílem pak je zachránit situaci a to cestou mobilizace odvahy. Druhým stupněm je ztráta realizace hodnoty, cílem je vydržet situaci a to cestou mobilizace naděje. Třetím stupněm pak je zpochybnění platnosti hodnoty, cílem je porozumět situaci a to cestou mobilizace moudrosti. První dvě mezní situace se váží

²²⁸ Srov. JAN PAVEL II. *Fides et ratio. Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem.* Praha: ZVON, 1999, čl. 1.

²²⁹ POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence.* Praha: Zvon, 1994, s. 12-13.

²³⁰ Tamtéž, s. 17.

²³¹ Tamtéž, s. 18.

k tomu, že nutí člověka, aby se ujišťoval, zda ta nebo ona hodnota má smysl. Situace třetí je složitým procesem hledání, která hodnota vlastně má smysl.²³²

Otázkou zůstává, jak se člověk v mezních situacích rozhoduje? Na základě čeho? J. Poláková udává, že na základě vědomé volby hodnot a zdůrazňuje slovo „vědomé“.²³³ „*Ten, kdo se přechodně domnívá, že smysluplnost určité hodnoty je ustavena už jen tím, že on ji chce, riskuje, že uvázne pouze v iluzivní napodobenině smyslu. Z ní nelze dlouho čerpat sílu pro vlastní životní vůli, protože naopak tato iluze žije z jeho vůle a vyčerpává ji.*“²³⁴ Síla, která je ukotvena v pouhém vzdoru se v mezní situaci rychle spotřebuje a pak se člověk oddává rezignaci, což se může projevat jako deprese, bezvýchodné pocity viny, sklouznutí k náhražkovým životním hodnotám, k alkoholu, drogám, násilí atd.). Nebo člověk procitne a položí si otázku po smyslu. Je to totiž podle J. Polákové právě vědomá otevřenost vůči smyslu, která je nesituační, která umožňuje překročit horizont obrovského množství možnosti a relativismu a získat k nim nový přístup „shora“. Nalezením smyslu, odhalení nejvlastnější formy naplňováním lidskosti, nalezením sebe sama ve smyslu je řád lidského prožívání znovu připojen k řádu bytí.²³⁵

Svébytnost člověka se od ostatních jsoucen liší tím, že jeho svébytnost tkví v jeho existenčním vztahu k hodnotám.²³⁶ Člověk je jsoucnem, které vyvěrá z bytí, vstupuje do situací, ale není závislý na situacích, nýbrž na bytí. Člověk se v mezní situaci může řídit a orientovat buď podle realizovatelnosti, nebo podle smysluplnosti ohrožené životní hodnoty. Protože vzhledem k situaci je každá hodnota více či méně realizovatelná a vzhledem k bytí je každá hodnota více či méně smysluplná. Orientuje-li se člověk při volbě či obhajobě hodnot podle jejich realizovatelnosti, zvyšuje tak míru závislosti na situacích, ztrácí tak odpovědnost vůči bytí, což vede k zotročení situacemi. To nazýváme situační řešení. Jedná se o podřízení smysluplnosti realizovatelnosti hodnoty. Co je realizovatelné, tak se stává smysluplné a situace se tak stává vrcholnou mocností a bytí se nepřipouští. Člověk vtažen do situace tak ztrácí sám sebe, pozbývá smysl pro ontologický řád a za plnost lidského bytí je pak považováno plné rozvinutí schopnosti přizpůsobit se jakékoli situaci a dokázat z ní vytěžit svůj prospěch. Tato schopnost je pak často glorifikována jako svoboda. Dalšími doprovodnými znaky člověka, který se orientuje a rozhoduje vzhledem k situaci a nikoli vzhledem k bytí, je otupělost,

²³² Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence*. Praha: Zvon, 1994, s. 19-24.

²³³ Srov. Tamtéž, s. 25-27.

²³⁴ Tamtéž, s. 28.

²³⁵ Srov. JAN PAVEL II. *Fides et ratio. Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: ZVON, 1999, čl. 81.

²³⁶ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence*. Praha: Zvon, 1994, s. 28-30.

nedostatek vnitřní opory smyslu a bytí, člověk je nesvobodný a také neodpovědný. Člověk tak ztrácí sebe sama. Jak jsme uvedli, je tu ještě druhá možnost a to orientovat se vzhledem k bytí. Vzhledem k bytí je každá hodnota více nebo méně smysluplná. Orientovat se podle smysluplnosti tak znamená zvyšovat míru své odpovědnosti vůči bytí. A tato odpovědnost vůči bytí vytváří svobodný vztah k situacím. Toto řešení J. Poláková nazývá jako bytostné řešení mezní situace. Bytostné řešení podřizuje realizovatelnost smysluplnosti, hledisko situace podřizuje hledisku bytí. To znamená, že co je realizovatelné, nemusí být smysluplné a naopak co je smysluplné, nemusí být v určité situaci realizovatelné. Pouze v tomto případě je uchováno tvořivé napětí mezi požadavkem realizovatelnosti a smysluplnosti. To znamená výraz živého vztahu člověka k bytí. „*Bytostné řešení mezní situace s sebou přináší uchování a povznesení toho, co patří k lidské svébytnosti: svobodného vztahu k situacím a k vlastnímu životu ve jménu odpovědnosti vůči smyslu a bytí.*“²³⁷

J. Poláková konstatuje, že „*bytí je láska. Bytí dává samo sebe (všechno, co milující může dát)...že bytí je láska, poznáváme natolik, nakolik sami jsme...naplno být znamená bytostně milovat.*“²³⁸ *Životní volba a obhajoba smysluplných hodnot ve svobodném a odpovědném souladu s bytím, a to v jakékoli situaci, je vlastně jen specificky lidský způsob naplňování řádu ontologické lásky. V jeho přijetí je i hlavní klíč k řešení mezních situací...základním východiskem z mezní situace je centrovat ji k bytí...předat ji hluboké empatii a spravedlnosti lásky.*“²³⁹

Z toho, co jsme si uvedli v této kapitole je patrné, že pojmy, které jsme si uvedli jako hlavní, spolu navzájem souvisí a vztahují se k naší teologické reflexi. Další explicitní rozbor je však již nad rámec této práce. Přístupme nyní, s vědomím všeho co jsme již uvedli k nástinu perspektivy člověka, který neodvozuje svoji lidskou důstojnost, svoji hodnotu od vztahu k Bohu.

²³⁷ POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence*. Praha: Zvon, 1994, s. 32.

²³⁸ Srov. LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, s. 52.

²³⁹ POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence*. Praha: Zvon, 1994, s. 36-37.

6. Perspektiva sebepojetí člověka nezakotveného ve vztahu k Bohu

Naše teologická reflexe se týká vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou. Vycházíme z předpokladu, že na obou stranách tohoto vztahu stojí lidé. Na jedné straně jsou to lidé ve vztahu ke „křesťanskému Trojjedinému Bohu“ a na druhé straně jsou to lidé v různých vztazích k různým fenoménům alternativní spirituality, ale určitě ne ve vztahu ke křesťanskému Trojjedinému Bohu, protože pokud by tomu tak bylo, pak by byli křesťany a byli by součástí církve.

Podstatné a spojující je v tomto vztahu lidství – tedy teologická antropologie na straně křesťanství. Ve druhé kapitole jsme si nastínili, jak odvozujeme a kam zakotvujeme jako křesťané lidskou důstojnost, jinými slovy hodnotu člověka a také na čem jsou závislé naše ostatní hodnoty. Křesťanský pohled na hodnoty, dialog a zkušenost jsme rozšířili v předchozí kapitole. Podívejme se nyní, jak jsou hodnoty a s nimi i hodnota člověka, pojímány nejprve v psychologii, která není odvozována od vztahu k Bohu, a kterou tak můžeme postavit na druhou stranu našeho vztahu jako určitý společný základ a východisko pro lidské osoby pohybující se v našem západním světě a kontextu. A to nejprve v psychologii obecné a sociální. Poté přejdeme k psychologii komunikační, která umožňuje vidět vytváření pojmu hodnoty, respektive sebehodnoty, jak jsme předeslali již v kapitole čtvrté. A předtím než si nastíníme teologickou perspektivu a provedeme si nástin života člověka odloučeného od Boha, se ještě zastavíme u projevů nezakotvenosti hodnoty člověka ve vztahu k Trojjedinému Bohu ve společnosti, kde všechny hodnoty ztrácejí hodnotu.

Jak jsme již uvedli, nepoznaný, zapomenutý nebo odsunutý vztah k Bohu se projeví nějakými důsledky. Tyto důsledky nám ukazuje vědecký obor psychologie, který není vztažen k Bohu, má určité potíže se svým vymezením,²⁴⁰ ale snaží se empiricky najít řád v tom, kdo je člověk, přičemž vychází ze zkušenosti.²⁴¹ Proto se nejprve seznámíme s výsledky, k nimž dochází tento vědní obor v oblasti hodnoty člověka a hodnot z perspektivy obecné a sociální psychologie, a poté se budeme zabývat důsledky sebepojetí člověka, které nevychází ze vztahu k Bohu na prvním

²⁴⁰ Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 10-30.

²⁴¹ Srov. Tamtéž, s. 11.

místě, ale ze vztahů ke druhým lidem nebo věcem, tedy z perspektivy psychologie komunikační.

6.1. Perspektiva obecné a sociální psychologie

Zaměříme se na to, jak klasická psychologie pracuje s pojmem hodnota člověka a hodnoty. Tyto termíny v obecné psychologii nacházíme v souvislosti s teorií motivace a sociálně psychologickým přístupem.²⁴² V sociální psychologii pak v souvislosti s kulturou.²⁴³ Vycházet budeme z prací Pavla Říčana a Milana Nakonečného.

Pojetí klasické psychologie vnímá hodnoty v souvislosti s cíli, k němuž spěje nějaký pohyb. Proto je o nich pojednáváno v souvislosti s motivací člověka. Přičemž pojem „motiv“ je chápán ve smyslu „důvod“. Odpovídá tedy na otázku, co vede člověka k aktivitě. Jde o to, že člověk je motivem, který je současně i důvodem i hodnotou i cílem poháněn k tomu, aby tento důvod, hodnotu uspokojil, a to proto, aby dosáhl co nepříznivější bilanci libosti a nelibosti. Uspokojit motiv znamená dosáhnout cíle a to je označováno jako dosažení situace, která často může být určitým citovým stavem. Motivem a tedy hodnotou může být nějaký předmět (Říčan uvádí např. člověk, věc, myšlenka, princip nebo schopnost) nebo tzv. „vyšší hodnoty“. Toto dělení hodnot na vyšší a nižší souvisí s hierarchií motivů podle Maslowa. Přičemž zde jsou motivy uspořádány do pořadí, které znamená, že „níže“ umístěné potřeby musí být dostatečně uspokojovány, aby se uplatnily motivy umístěné „výše“. Stručně si je vyjmenujme (od nejnižší): fyziologické potřeby, potřeba bezpečí, potřeba náležitosti a lásky, potřeba úcty a sebeúcty, potřeba sebeuskutečnění, potřeba poznávání a rozumění a potřeba estetických prožitků (objevovat a vytvářet souměrnost, řád a krásu).

Klasická psychologie klade pojem motiv do blízkosti pojmu postoj a konstatuje, že je lze podle potřeby pružně střídat, protože uspokojení většiny motivů se dosahuje s pomocí různých předmětů a mnohé předměty hrají roli při uspokojování více než jednoho motivu.²⁴⁴

²⁴² Srov. ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002, 109.

²⁴³ Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 196-197.

²⁴⁴ Srov. PAVEL, Říčan. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002, s. 110.

Z uvedeného vidíme, že pro klasickou psychologii jsou hodnoty pojímány jako potřeby, souvisí s pocity a emocemi a jsou tím, co člověkem hýbe. Vzhledem k tomu, že pojem motiv a postoj lze zaměňovat, pak z uvedeného vyplývá, že klasická psychologie nerozlišuje příliš mezi hodnotou a postojem, ani se o postoji nevyjadřuje jako o vztahu. Člověk je jimi hýbán k jejich uspokojování, a toto uspokojení se projevuje jako situace nebo citový stav. Vztah k něčemu tedy vyjadřuje klasická psychologie jako postoj k něčemu.

V sociální psychologii jsou hodnoty kladeny do souvislosti s kulturou. M. Nakonečný uvádí, že kultura a kulturní prostředí fungují jako soustava symbolů. Což znamená, že věci a události dostávají kulturou určené významy a také reakce na ně mají význam symbolický. Vytváří se tak systém kulturních hodnot, které získávají povahu motivů. Člověk se angažuje nejen za zabezpečení své výživy, ale také za obranu státu, spravedlnosti apod. Symboly a jejich významy jsou vyjadřovány především mluvenou a psanou řečí.

Kultura ve vztahu k motivacím pak některé tendence potlačuje nebo omezuje a jiné vyžaduje. Vyžadované chování je zajišťováno sankcemi stejně jako chování nežádoucí. Nakonečný konstatuje existenci systému sankcí pozitivních a negativních (projevy odmítání, odporu, posměchu, zavržení, tresty, ale také projevy souhlasu, obdivu, úcty, uznání a také různá vyznamenání). Rozhodující regulátor je míra identifikace s těmito kulturními normami.

Čím je určován v rámci určité kultury vztah subjektu k objektu: jednak kognitivní percepcí a konceptualizací, které dávají odpověď na otázku, co je objekt, a katexí, neboli přitažlivostí či odpudivostí, která dává odpověď na otázku, co objekt znamená v emocionálním smyslu. Obojí dává evaluaci – hodnocení, neboli vztah k objektu, v němž jsou integrovány oba významy, tedy kognitivní i katektivní. Oba významy nemusí být vždy v souladu, což vede k vnitřním nebo vnějším konfliktům. Evaluace vytváří v čase systém hodnotících vztahů a motivací a je funkcí zkušenosti.

Kulturu je možné definovat jako naučené vzorce myšlení, cítění a chování a jednání, které charakterizují populaci společnosti včetně projevů těchto vzorců v materiálních věcech. Za základní normy pak pokládá obyčeje, mravy a zákony. Normy usměrňují způsoby chování a stávají se standardy, jimiž posuzujeme jednání druhých a spojujeme je s určitými odměnami a tresty. Nakonečný se odvolává na sociologa R.T.Schaefera, který za podstatu norem považuje hodnoty, které definuje jako kolektivní pojetí toho, co je pokládáno za dobré a žádoucí, nebo špatné a nežádoucí.

Předávání těchto hodnot v rámci kultury, která vytváří sociální strukturu, se provádí výchovou, kterou lze vyjádřit jako míru a způsob odměn a trestů, přichylnost nebo hostilitu projevované dítěti – tj. jeho akceptování nebo odmítání rodiči, shovívavost nebo restriktivnost vůči chování dítěte (míra jeho autonomie či tolerované spontánnosti a kontrola dítěte ve výchově).²⁴⁵

Tím jsou hodnoty a emoce v klasické psychologii spojovány a Nakonečný označuje emoce za klíčový psychologický fenomén. Současně konstatuje, že emoce jsou konceptualizovány velmi nejednotným způsobem, často dokonce protikladným. Cituje E. O. Wilsona, který tvrdí, že vlastního člověka je třeba hledat nikoli v mozkové kůře, ale v limbickém systému, protože čistě racionální zóny kortexu jsou spíše komputery, ale proces, který z nás činí lidi, který nás vyzbrojuje pohnutkami a intencionalitou, pochází se systému odměn, jenž je umístěn v limbickém systému, přivádí ducha k tomu, aby jednání a zážitky byly stále v souhlasu se schématy (schémata jsou vrozené programy, podle kterých člověk funguje, a vytvořily se evolučně). Z hlediska psychologie panuje zásadní shoda v tom, že emoce nelze jednoznačně definovat a současně jsou klíčovým psychologickým fenoménem.²⁴⁶ Dnes se hovoří o tom, že mají selektivní a tonizující vliv, což znamená, že emociogenní podněty vyvolávají pozornost a posilují, což souvisí se stavem vzrušení a s city jako popudy. Emoce ovlivňují myšlení a to zejména zapamatování si. Ovlivňují paměť a to dvojnásobným způsobem. Co je spojeno s emocí si pamatujeme, ale záměrné učení je emocí ovlivněno negativně, neboť více si zapamatujeme právě emoci.

Dále Nakonečný uvádí, že emocionální procesy operují primárně jako motivy. Klíčovým aspektem motivace je afektivní vzrušení a motivy vyvstávají z anticipací afektivní změny, pozitivní emoce zakládají vznik apetencí, negativní vznik averzí. Nápadná je i souvislost mezi emocí a potřebou. Vzniklá potřeba je spojena s vnitřním napětím – tenzí a uspokojení potřeby je spojeno s uvolněním. Charakteristickým znakem je polarita emocí a integrující povaha emocí. Lze říci, že duševní život člověka se koncentruje či odehrává v rámci emocí. V emocionálních procesech se vytváří spojení, vzájemný vztah mezi událostmi, které probíhají buď ve shodě, nebo v rozporu s potřebami individua a výslednicí je naladění individua pro odpovídající akci nebo protiaksi.

²⁴⁵ Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 196-197.

²⁴⁶ Srov. Tamtéž, s. 413-415.

Emoce jsou psychické procesy, emocionalita je komplexní vlastnost osobnosti, tedy určitá relativně stálá charakteristika subjektu. Emoce mají systémovou povahu protože zasahují do kognitivních procesů, kde zvyšují pozornost nebo zmatek, tělesných procesů, ale také motivačních procesů, kde způsobují zájem a nebo potřebu. V psychologii existuje otázka dezorganizujícího vlivu emocí, která souvisí s katastrofickou teorií emocí. Protože emoce mohou dezorganizovat nebo organizovat chování. „*Příčemž chování je organizováno ve směru, který je konzistentní s vyvolaným afektem: strach je spojen s vyhýbáním se nebezpečí, vztek s útokem na překážku. Také v rovině mentální jde o souhlas s danou emocí. To, co je nepříjemné, vnímáme zkresleně a tím si uchováváme duševní rovnováhu, vyhýbáme se vzniku dezintegrujícího napětí.*“²⁴⁷ Organizující vliv emocí je popisován následovně. V emocích subjekt prožívá druhový a individuální význam podnětů a situací. „*Jsou-li významy určujícím činitelem duševního života člověka, mají emoce v duševním životě člověka rozhodující vliv. Duševní život člověka utváří zkušenost, tj. učení v širším smyslu. Základním činitelem učení je zpevnění, jehož podstatu tvoří odměny a tresty, které lze chápat jako zážitky příjemného a nepříjemného, tedy jako emoce. Podstata procesu učení v širším smyslu je tedy emocionální, emoce rozhodují o tom, co se subjekt naučí, a co nikoli, emoce formují jeho apetence a averze, oba základní druhy vztahů k vnějšímu světu*“²⁴⁸. Emoce jsou také podstatou motivace, tedy fenoménu, který vyjadřuje smysl jednání. Jímž je vždy vyhnutí se nepříjemnému a dosahování příjemného - tzv. hédonický princip, podle psychologie. V životě člověka jsou rozhodující cíle. A současně i prostředky, k jejich dosažení. Emoce určují pozitivní a negativní hodnoty života. „*Jak někdo emocionálně reaguje, nezávisí přímo na události, nýbrž na tom, jak osoba tuto událost hodnotí. Nikoli objektivní znaky události, nýbrž subjektivní interpretace události je rozhodující*“.²⁴⁹

Hodnocení směřuje k identifikaci nebo uznání hodnot a za hodnotu v užším, tj. pozitivním smyslu lze pokládat subjektivní pojetí dobrého, přičemž kultivovaný subjekt může ovšem za dobré pokládat nejen to, co je dobré pro něj samotného, ale i více či méně obecně závazné či přijímané dobro, jako je např. osobní svoboda, zdraví, spravedlnost, pohodlí apod. (ztotožnění se s některými společenskými hodnotami, hodnotami určitých skupin, sekt, církví atd.) Hodnota jako dobro znamená současně

²⁴⁷ NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 420.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 421.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 422.

významnost, každá subjektivní hodnota je životně významná a žádoucí. Dosahování a udržování určitých hodnot je proto i motivující. Tak dostáváme triádu konceptů, jejichž střed tvoří emoce: význam, hodnota, motiv. *“Hodnoty, které člověk vyznává, tvoří jeho hodnotový systém, který může být více či méně stabilní (životní traumata mohou takový systém měnit velmi podstatně) a který tvoří hierarchicky uspořádané hodnoty (některé mají menší, jiné větší či největší životní význam). To se někdy označuje jako hodnotová orientace, která je vlastně tvořena postoji k více či méně významným objektům, událostem, idejím, hodnotám. Emoce jsou sice jakýmsi funkčním jádrem hodnocení, a tedy i hodnot, avšak nefungují v procesu hodnocení a utváření hodnot izolovaně, i když, jak už víme, hlavně někteří filozofové pokládali za podstatu hodnot a hodnocení emoce. Hodnotou v psychologickém smyslu je ve vztahu subjekt-objekt subjektem „prožívané oceňování určité vlastnosti“.*²⁵⁰

Lidé nereagují na čisté vjemy, ale na jejich emocionální akcenty, tj. na významy, na interpretace, které vnímání přináší.²⁵¹

6.2. Perspektiva komunikační psychologie k utváření sebepojetí

Perspektivu komunikační psychologie jsme si popsali již ve čtvrté kapitole. Nyní si jejím prostřednictvím ozřejmíme utváření sebepojetí a pojmání sebehodnoty.

V komunikační psychologii lze pojem lidské důstojnosti a hodnot vztáhnout k pojmu sebepojetí, které určuje, jak člověk vnímá a prožívá svoji hodnotu a lidskou důstojnost. Jak sebepojetí vzniká? Jak se utváří? Na tyto otázky odpovídá komunikační psychologie následovně. Sebeopjetí, jinými slovy mínění o sobě si utváříme tím, že přijímáme nesčetné tisíce vztahových poselství od svého okolí. U vztahové roviny komunikace komunikační psychologie rozlišuje hledisko toho, jak zdroj vidí příjemce a co si o něm myslí, jaký má k němu vztah ve smyslu: „Takový jsi v mých očích!“ a hledisko vymezení vztahu poselstvím o nás ve smyslu: „Takové je to mezi námi (...že?)“. V komunikaci je tedy na vztahové rovině vždy sebevyjádření o zdroji, vyjádření o příjemci a vyjádření o nás (ve smyslu „my“ a jaké je to mezi námi). Je to podle komunikační psychologie tím, že vztahová stránka komunikace odpovídá na naši vnitřní otázku „Kdo jsem?“. Vztahová poselství, která jsou v mezilidské komunikaci

²⁵⁰ NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, 422-423.

²⁵¹ Srov. Tamtéž, 423.

nesčetná (jsou to poselství: „Tak, takový jsi.“) vytváří naše mínění o sobě, to jak sebe pojmáme, naše sebezpojetí. „*Důležitost vztahových poselství však nespočívá jen v jejich bezprostředním citovém účinku, nýbrž také v tom, že dlouhodobě přispívají k sebezpojetí příjemce („Tak takový tedy jsem!“).*“²⁵² Schulz dále uvádí, že vztahová stránka komunikace může mít značně dlouhodobý účinek. Nejsilněji působí vztahová poselství v obdobích hledání vlastní identity. Tak dětství člověka je těmto vztahovým poselstvím nejotevřenější, protože dítě nerozumí ještě zcela slovům, vnímá však plně vztahovou stránku. Sebezpojetí tak formují především explicitní a implicitní vztahová poselství, které dítě dostává od důležitých osob svého života. Dalšími zdroji těchto poselství jsou pak instituce a společnost. „*Sebezpojetí je v dnešní psychologii pokládáno za rozhodující klíčovou proměnnou osobnosti a duševního zdraví.*“²⁵³ K sebezpojetí se váže závažná skutečnost, že jakmile se jednou sebezpojetí upevnilo, tak si jedinec sám vytváří takové zkušenostní prostředí, v němž je toto ustavené sebezpojetí stále znovu potvrzováno.²⁵⁴ Jak se to děje? Schulz to interpretuje na příkladu dvou dílčích procesů a to „příjmu sdělení“ a „přisuzování příčin“. Uvedli jsme, že přijaté sdělení (čtyřstranné) je výtvorem příjemce, protože je to on, kdo vloží do všech čtyř rovin takové významy, které mimo jiné odpovídají jeho duševnímu naladění, poznání a zkušenostem. V tomto procesu snadno dojde k ohýbání sdělení nebo události tak, aby odpovídala sebezpojetí. Například člověk se sebezpojetím, které psychologie označuje jako „nízké“, může připsat úspěch na účet náhody, a tím úspěch ztrácí kvalitu korektního zážitku.²⁵⁵

Vidíme, že v komunikační psychologii se sebehodnota, která může být vnímána jako vysoká nebo nízká váže k pojmu sebezpojetí, které je důsledkem vztahování. V komunikační psychologii lze odvodit, že sebezpojetí, je závislé na vztazích. Jinými slovy, že hodnota člověka je odvislá od jeho vztahů. Odpověď na otázku po nejvyšších hodnotách v komunikační psychologii je správnost, což znamená shodu sdělení s vnitřním stavem člověka, cíli a hodnotami, ale současně i se stavem komunikačního partnera a s „pravdou o situaci“. Cílem komunikační psychologie je umění „jak spolu vycházet“ a rozvíjení osobnosti a mezilidských vztahů ve směru porozumění a solidarity.²⁵⁶

²⁵² SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnázi při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 116.

²⁵³ Tamtéž, s. 137.

²⁵⁴ Srov. Tamtéž, s. 137-140.

²⁵⁵ Srov. Tamtéž, s. 141-142.

²⁵⁶ Srov. Tamtéž, s. 14, s. 84.

Vidíme, že právě sebepojetí a sebehodnota mají v komunikační psychologii zásadní roli a promítají se do veškeré komunikace a tedy i vztahování se člověka.

6.3. Situace bez nejvyšších hodnot a její projevy ve společnosti

Realitu nezakotvenosti člověka v Trojjediném Bohu, a to, jak se tato nezakotvenost projevuje i mezigeneračně v souvislosti s nihilismem – stavem, kdy nejvyšší hodnoty ztrácejí jakoukoli hodnotu, se zabývá Umberto Galimberti, italský filozof a sociolog.

Umberto Galimberti přistupuje k našemu tématu z perspektivy polarity jedinec – společenství a zabývá se tím, jak se krize společnosti projevuje v jedinci. Galimberti o současné „krizi“ říká, že tato krize spočívá v tom, jak se změnilo vnímání budoucnosti. Z vnímání budoucnosti jako příslibu naděje se přešlo k vnímání budoucnosti jakožto příslibu hrozby. Budoucnost se jeví jako nejistota a nebezpečí. A protože iniciativy vyhasínají, narůstá demotivovanost a životní energie se hroutí, konstatuje Galimberti ke stavu současného světa, v němž je tak velmi rozšířen nihilismus, který se stává předmětem jeho zájmu. Vysvětluje to tak, že pozitivismus konce 18. století byl živen jistým druhem vědeckého mesianismu, který zaručoval šťastné zítřky díky pokroku vědy. A současně se západ cele odevzdal optimismu židovsko-křesťanské tradice, která pohlížela na budoucnost s pevným přesvědčením, že dějiny lidstva jsou nevyhnutelně dějinami pokroku a tudíž i spásy.²⁵⁷

Galimberti uvažuje o tom, že radikální vykořenění nejistoty, které patří k modernistické utopii a je hlásáním o lidské všemocnosti změnit cokoli, jestliže člověk chce, není cesta. Cestu vidí naopak ve vytváření citových a solidárních vazeb, které dokážou člověka vyvést z izolace, do které jej společnost uzavírá ve jménu individualistických ideálů, jež se počínaje Amerikou hrozivě rozšiřují i k nám.

Galimberti popisuje také, co tyto ideály ve spojení se ztrátou nadějného horizontu a znejistěním všech hodnot způsobují a to skrze studii Stefana Pistoliniho, který slovy Galimbertiho měl to štěstí, že není ani psychologem ani sociologem ani učitelem, a tak mohl kulturu mládeže, jejímž nihilismem se Galimberti zabývá, nahlédnout zevnitř nikoli statisticky.

²⁵⁷ Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studii Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 43-44.

Galimberti se ptá po motivu chování těchto mladých lidí. Motiv jejich neschopnosti navazovat vztahy, který je typický pro mladá generace. A dodává, že jej studují sociologové a psychologové a stále více si na tuto neschopnost stěžují a tento údajný úpadek postmoderního jedince také čím dál urputněji odsuzují. Toto odsuzování, píše Galimberti, kritizování trdnomyslné singles, ambiciózních kariéristů, sobců neochotných se otevřít vztahům, křečovitě potřeby předvádět se, promiskuity, ztráty hodnot, manické sebestřednosti, svědčí o nepochopení skutečnosti, že se po vymizení ideologií a domněle věčných ideálů dívají do tváře nejistotě existence s větší odvahou nežli předchozí generace. Sice neuniknou vyprázdnění hodnot konce dějin, ale nacházejí jistou podobu egocentrického optimismu. Chápejme tuto generaci jako postoj, jako způsob vztahování se k životu, konstatuje Galimberti a navazuje, že po generaci mladých jež se svým povstaleckým řevem a násilnými činy toužila změnit svět a komusi cosi vykřičet do tváře, jsme dospěli ke zhroucení komunikace: buď proto, že nemáme co říct (lhostejní „generace X“), nebo proto, že nejsme schopni navazovat vztahy (sociopaté „generace Q“), nebo proto, že jsme se vědomě rozhodli mlčet, nevyprávět své příběhy a nenechat si je vyprávět, neboť jsme ztratili veškerou důvěru v toho, jenž by měl možnost odpovědět, ale neodpovídá. Politika už není rozhodovací sférou, protože ta se přesunula do ekonomie řízené téměř výlučně technickými faktory. Ale technika nemá žádné vytyčené cíle ani metu, k níž by směřovala, vyjma posilování sama sebe. Což proměňuje pracujícího v přísluhovače systému. Mnozí tomuto říkají své „ne“.

Galimberti se ve své knize snaží porozumět chování mladých lidí, kteří se potýkají s otázkou smyslu života a hodnot. Zastává názor, že nihilismus lze překonat. Sám říká, že doufat neznamená jen optimistický pohled vpřed, ale především nazpět, abychom viděli, jak uspořádat minulost, která je v nás a mohli ji „vsadit do hry o budoucí možnosti“²⁵⁸.

V předešlých třech podkapitolách jsme si nastínili perspektivy vycházející primárně ze zkušenosti a to v různých kontextech a perspektivách. Nyní se zaměříme na existenci člověka bez vztahu k Trojjedinému Bohu z hlediska teologie.

²⁵⁸ Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studií Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 117.

6.4. Existence v důsledcích odloučení od Boha

Hřích je poranění v samém nitru člověka. Hřích, jenž je úkonem odloučení se od Boha, způsobuje osobní i společenskou narušenost, které různým způsobem snižují hodnotu a důstojnost lidské osoby²⁵⁹.

Týká se to prvotního hříchu, jehož důsledky nese každý člověk až po hřích, jehož se dopouští každý člověk, když zneužívá vlastní svobodu. Důsledkem je pak odcizení. Odloučení člověka od Boha, od druhých lidí, od sebe a od okolního světa. Projevuje se v žalobě (Gn 3,12), nenávisti až zabíjení (srov. Gn 4,2-16) a roztříštěnosti (stavba věže).²⁶⁰

Dodejme ještě s Kompendiem: „*Tajemství hříchu se promítá do dvojího zranění: jedno hříšník zasazuje sám sobě a druhé vztahu k bližnímu. Proto je možno hovořit o hříchu osobním a sociálním.*“²⁶¹ Přičemž sociální hřích je každý, který porušuje spravedlnost ve vztahu mezi jednotlivci a mezi jednotlivcem a společností, dále je-li proti právům lidské osoby, proti svobodě druhého člověka, proti důstojnosti a cti bližního, také proti společnému dobru.²⁶² A dále ještě: „*Důsledky hříchu posilují hříšné struktury, které mají kořen v osobním hříchu...tyto struktury se stávají zřídly dalších hříchů, neboť ovlivňují jednání lidí.*“²⁶³

Jestliže se nám Božím zjevením ukazuje, že lidská důstojnost spočívá a je zakotvena v Bohu, jinými slovy člověk ze vztahu k Bohu svoji důstojnost a hodnotu odvozuje, pak můžeme konstatovat, že lidskou důstojnost a hodnotu člověk vnímá jakožto vlastní zkušenost na základě toho, ke komu se primárně, ve smyslu na prvním místě, vztahuje. Z toho vyplývá, že zakoušení, vnímání lidské důstojnosti a hodnoty bude u každého člověka spočívat v tom, ke komu nebo k čemu se vztahuje na prvním místě. Důsledkem vztahu, který je pro člověka na prvním místě – na tomto pořadí záležití,²⁶⁴ je pak i pojmání své důstojnosti, hodnoty a dalších hodnot v životě člověka. Zároveň tímto vztahem, který je na prvním místě, budou ovlivněny vztahy k druhým lidem a ke světu, stejně jako k sobě. Uvedme ještě skutečnost, že z našeho křesťanského pohledu je jisté, že každý člověk má lidskou důstojnost a je na Bohu zcela

²⁵⁹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 86, čl. 116.

²⁶⁰ Srov. Tamtéž, s. 86, čl. 116.

²⁶¹ Tamtéž, s. 87, čl. 117.

²⁶² Srov. Tamtéž, s. 87, čl. 118.

²⁶³ Tamtéž, s. 88, čl. 119.

²⁶⁴ Srov. KKC 2052

závislý. Kompendium to doplňuje (jak jsme již zmínili): „*Celý život člověka je tedy otázkou po Bohu a hledáním Boha. Tento vztah může zůstat nepoznan, člověk na něj může zapomenout či jej odsunout stranou, nikdy ho ale nemůže zrušit.*“²⁶⁵. Položíme si nyní otázku, jak vnímají svoji hodnotu a důstojnost lidé, kteří nemají ve svém životě na prvním místě vztah k Bohu a vzhledem k tomu neodvozují svoji důstojnost od tohoto vztahu. Jedná se o jejich sebepojetí, protože jsme si uvedli, že vztah k Bohu člověk nemůže nikdy zrušit. Nebudeme nyní uvažovat nad tím, proč je tomu tak, ale pokusíme se o nástin lidské zkušenosti. K tomuto kroku přistupujeme právě proto, že jsme si uvedli, že pojem hodnota člověka a lidská důstojnost má význam v námi reflektovaném vztahu. Stejně jako zkušenost a dialog.

Jak jsme uvedli, jsme-li křesťané, pak máme lidskou důstojnost a hodnotu a nepochybujeme o tom díky naší víře v Trojjediného Boha. Existují lidé, kteří tuto víru nemají, nesdílí. Potom logicky prožívání jejich hodnoty, jejich důstojnosti bude zakotveno v tom, ke komu se vztahují na prvním místě. V důsledku Božího zjevení můžeme tedy rozlišit nejen existenci pravdy, a toho, co pravda není, přičemž pravda a láska nepravdu odhalují²⁶⁶, ale také dvě možné perspektivy sebepojímání člověka.

Křesťanskou perspektivu můžeme označit „pracovně“ jako perspektivu první. A právě tato perspektiva nám umožní nahlédnout i perspektivu druhou. Jinými slovy díky první perspektivě, kdy člověk odvozuje svoji hodnotu a tedy lidskou důstojnost od svého vztahu k Bohu a tím je dáno, že má lidskou důstojnost a má hodnotu, můžeme říci, že je hodnotou a životem (participuje na životě), můžeme nahlédnout i druhou perspektivu. Protože člověk je vždy určen vztahy, ale ze své svobody nemusí mít vztah k Bohu na prvním místě, vznikají pak zcela jiné druhy sebepojetí a z toho vyplývajících zkušenosti, než je křesťanské sebepojetí a zkušenost. To se následně projeví i v prožívání a zkušenostech vztahů k druhým lidem a ke světu.

Uveďme ještě, že otázku ostatních náboženství nebudeme v této úvaze řešit, jen dodejme, že teoreticky by spadala do perspektivy první a od křesťanství by se lišila ve zkušenosti křesťana a příslušníka jiného náboženství s ohledem na jeho sebepojímání, což jinými slovy znamená, kým je ve vztahu k transcendentní realitě, která je jeho bohem. V naší úvaze bude nadále první perspektiva znamenat perspektivu křesťanskou, jak jsme již uvedli.

²⁶⁵ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 83.

²⁶⁶ Srov. GS 12

Popisu křesťanské perspektivy jsme se dostatečně věnovali v předchozích kapitolách, zaměříme nyní pozornost na kategorii, kterou jsme označili, jako druhá perspektiva. Pokud člověk není vědomě ve vztahu k Bohu, pak vzhledem k tomu, že se nelze nevztahovat, nelze nekomunikovat²⁶⁷, pak takový člověk - ze své perspektivy, ve svém sebepojetí - může být určován vztahy k druhým lidem, a nebo může být určován vztahy ke stvořenému světu, tedy věcem a stvořeným skutečnostem a tyto vztahy jsou pro něho na prvním místě, to znamená, jsou pro něho nejvyšší a určující hodnotou. Na pořadí záleží, protože křesťan také vyrůstá a existuje v mezilidských vztazích, a ve vztahu ke světu, ale vztah k Bohu je pro něj na prvním místě²⁶⁸. Dodejme ještě, že se jedná u křesťana o ideální stav, který vyžaduje neustálé „obracení“ (řec. metanoia, lat. *conversio*), které se týká radikálního spolehnutí na Boha.²⁶⁹

Lidé existující ve druhé perspektivě odvozují pak ve svém sebepojímání svoji hodnotu ze vztahů k druhým lidem, to znamená z tzv. „ty poselství“ a nebo ze vztahů k věcem. To znamená, že druhým lidem nebo stvořeným věcem a světu přiřkládají nejvyšší hodnotu a ze vztahu k nim pak odvozují svoji hodnotu.

V důsledku toho pak hodnota a lidská důstojnost člověka pohybujícího se ve druhé perspektivě je závislá na soudech a hodnoceních druhých lidí. A nebo na věcech a na všem stvořeném. Což se projevuje například jako konzumerismus. Galimberti to vyjadřuje slovy „mít hodnotu trhu a nemít identitu“.²⁷⁰

Uveďme ještě, že v této druhé perspektivě, která je z křesťanského pohledu hříšná, a sv. Pavel ji označoval jako otroctví, se může měnit závislost na druhých lidech do závislosti na věcech nebo naopak, podle toho, co si právě člověk postaví na první místo.

Můžeme snadno odvodit, že ze závislosti na lidech a stvořených věcech nemůže vyplývat pravdivá jistota, pevnost a řád, a tak také hodnota člověka a lidská důstojnost založená na takovém sebepojetí, nemůže být stabilní. Zejména z ní nelze odvodit hodnotu člověka a jeho lidskou důstojnost. Ta potom musí být do mezilidských vztahů lidí, kteří nejsou ve vztahu k Bohu, ukotvena právními normami, čehož následkem je vnímání vlastní hodnoty jako něčeho, co je dodáváno lidmi z vnějšího světa.

²⁶⁷ Srov. GS 12

²⁶⁸ Srov. KKC 2083

²⁶⁹ Srov. RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Praha: ZVON, 1996, s. 216.

²⁷⁰ Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a kritickou studii Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 105.

Uvedli jsme, že důsledkem hříchu je odcizení, odloučení, žaloba, nenávisť a roztržštěnost, které se projevují u člověka, ale také v jeho vztazích a ve „strukturách“ tedy organizacích, firmách atd., které vytváří.²⁷¹ Připomeňme ještě, že hřích je vždy úkonem osoby, protože jde o úkon svobody jednotlivého člověka, a nikoli nějaké skupiny nebo komunity, a protože, jak jsme uvedli nelze nekomunikovat a nevztahovat se, tak také vždy má charakter sociální.²⁷²

Nyní si na základě toho, co jsme si již výše uvedli, provedme nástin, jak se tyto důsledky mohou projevovat v životních zkušenostech lidí žijících ve druhé perspektivě.

6.4.1. Sebepojetí člověka existujícího v druhé perspektivě

V této kapitole si nastíníme sebepojetí a zkušenost člověka existujícího ve druhé perspektivě.

Jak jsme již uvedli, v této perspektivě člověk neodvozuje svoji lidskou důstojnost a hodnotu ze vztahu k Bohu. Zatímco pro člověka, který svoji hodnotu určuje od vztahu k Bohu, je život a lidská důstojnost darem, který od Boha dostává,²⁷³ je pro lidi, žijící ve druhé perspektivě životní zkušeností pocit „nemám hodnotu“. Život je tak pro člověka utrpením a nebo bojem o hodnotu a důstojnost, která závisí na hodnocení druhých lidí nebo vlastnění věci.

Hodnota a lidská důstojnost člověka v této perspektivě je zcela závislá na soudech a hodnoceních druhých lidí a pouze z jejich úsudků, soudů a tzv. „ty – poselství“ vyplývá sebepojetí a sebezkušenost člověka. Jinými slovy, člověk nemá hodnotu, dokud ji druzí lidé neuznají a velmi záleží na tom, v čem onu hodnotu člověka spatřují. Člověk se tedy musí snažit, aby hodnotu získal, aby si hodnotu nějakým způsobem zasloužil. Současně v této perspektivě není snadné si hodnotu, potažmo lidskou důstojnost udržet, protože okolní lidé člověku stanovují, co musí dělat, jaký musí být, co musí vědět a znát, jak se smí a nesmí projevovat, aby byl druhými lidmi přijatý jako člověk, aby měl hodnotu a tedy lidskou důstojnost. Jeho hodnota není tedy jistá. Jak toto podmiňování probíhá, jsme uvedli v kapitole o perspektivě obecné a sociální psychologie, kde je tento proces dáván do souvislosti s pojmem výchova a soustavou odměn a trestů, jinými slovy s „cukrem a bičem“. Tato soustava odměn a trestů je spojována s prožíváním

²⁷¹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 88, čl. 119.

²⁷² Srov. Tamtéž, s. 87, čl. 117.

²⁷³ Srov. Tamtéž, s. 31, čl. 20.

emocí. Přičemž pozitivní emoce zakládají vznik apetencí a negativní vznik averzí. Důsledkem pak je, že chce-li člověk mít hodnotu, musí se snažit ji získat, a nebo je nucen o svoji hodnotu bojovat.

Jestliže lidé v okolí člověka nespátřují hodnotu v lidském životě samém, v Božích darech, v srdci a rozumu člověka, pak také stanoví, co by měl člověk myslet, a často také to, co by měl cítit, aby byl okolím „uznáván jako hodnotný“ a od toho lze dojít až ke stanovování toho, jak by měl vypadat, jak by měl žít, co by měl potřebovat²⁷⁴, atd. Co člověk cítí ve svém srdci je tak znehodnoceno jako nedůležité a nepravdivé a s tím i zákon, který Bůh vkládá člověku do srdce, protože Boží zákon tak začne být samotným člověkem považován za špatný a lež.²⁷⁵ Tím člověk říká svoje „ano“ lidem na prvním místě, současně tím však vyjadřuje také „ne“ Bohu, protože pro člověka žádný neutrální stav ve vztahu k Bohu neexistuje. Svým „ano“ lidem na prvním místě se člověk se stává dezorientovaný, odloučený, odtržený od Boha a od sebe samého. Tím ale také od druhých a od světa. Snaží se získat hodnotu od druhých a od světa, ale současně je od nich oddělen, protože pro něj druzí lidé a svět jsou jeho vládci, kteří určují jeho hodnotu, jinými slovy určují to, jestli „je dobrý“.

Z toho, že člověk začne považovat Boží zákon ve svém srdci za špatný a tudíž za lež, na kterou se nemůže spolehnout, vznikají i komunikační a dorozumívací potíže tzv. „popletený jazyk“, viz výše uvedený výraz „být dobrý“. V této perspektivě se lidé snaží „být dobří“ a současně mají často averzi k tomu „být dobří“ – protože to znamená „snažit se vyhovět všem lidem nebo institucím“ a zároveň rezignovat na svoji vůli. K této vůli dodejme, že člověk, který se neorientuje podle svého srdce, nemůže ani dost dobře vnímat co chce, v čem doopravdy spočívá jeho vůle, nemůže vnímat svoji vnitřní iniciativu, protože se díky svému sebepojetí, které se opakováním stává stále silnějším tzv. sebenaplňujícím proctvím,²⁷⁶ musí podle svého chybně nastaveného svědomí řídit všemi „musíš, měl bys“, ale protože bytí se realizuje v činnosti a dokonce bytí je činnost²⁷⁷, vzniká v člověku vnitřní tlak, který se může projevat v bezpočtu možných variací od stresu a hyperaktivity, přes maniodepresivní psychózy a úzkostné poruchy po nekontrolovatelné a neovladatelné afekty spadající do sféry psychiatrie a nebo násilných činů, a které současná medicína léčí převážně medikamentózně za pomoci farmaceutik.

²⁷⁴ Srov. SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání neshází při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, s. 140-143.

²⁷⁵ Srov. Tamtéž, s. 75.

²⁷⁶ Srov. Tamtéž, s. 141.

²⁷⁷ Srov. LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, s. 20.

Mohli bychom vyjádřit hypotézu, že lidé v naší společnosti často užívají farmaceutické léky na vnitřní „lež“.

Současně s tím i rozum člověka se schopností rozhodování, která je podstatná pro svobodnou volbu, se mu stávají cizí. Člověk se již není schopen rozhodovat podle smyslu, ale pouze podle situace a možností. Začne věřit tomu, že čím více možností má, tím je svobodnější.²⁷⁸ Ve skutečnosti ztrácí sám sebe a pozbývá smysl pro ontologický řád. V takové pozici se člověk prožívá jako biologický organizmus a z této perspektivy pak jsou také stanovovány jeho hodnoty a potřeby.²⁷⁹ Jeho svědomí je naplňováno hodnotami a normami, které určuje jeho okolí. Není-li v jeho okolí nikdo, jehož hodnota by spočívala ve vztahu k Bohu, což je v dnešní společnosti možné²⁸⁰, pak je stále utvrzován v tom, že jeho hodnotu určují druzí lidé a jejich normy. Jeho závislost na druhých je stále posilována, a protože každý „druhý“ má jiné požadavky nutné ke splnění, aby měl hodnotu, a současně odmítá pravdu svého srdce, dojde k tomu, že se musí stále a ještě víc snažit, aby hodnotu měl, z čehož vznikne v jeho životě pocit tlaku a stresu z neustálého snažení „být dobrý a mít hodnotu“ nebo se přestane snažit úplně a rezignuje na veškeré snažení a dle současné terminologie buď tzv. „vyhoří“ – což vlastně znamená, že pochopí, že jeho „snažení“ nemá smysl a což by z křesťanské perspektivy mohlo být viděno jako začátek cesty k pravdě, ovšem z hlediska současné společnosti se stane spíše pacientem nebo člověkem s indikovaným asociálním chováním. Nebo jej neschopnost vyhovět druhým a dosáhnout tak hodnoty, dovede k logickému závěru, že pro nespokojené lidi kolem něho bude lepší, když nebude existovat, popřípadě může dojít k druhému, dodejme, že z této perspektivy pro něho logickému závěru, že bude lepší, když nebudou existovat „někteří druzí lidé“.

Z toho je patrné, že člověk, žijící v této perspektivě a snažící se dosáhnout hodnoty, se bude řídit pravidly, podle kterých má hodnotu, a které jsou mu předkládány metodou cukru a biče, a vzniknou tak zjednodušeně řečeno generace biče, tedy lidí, kteří sami sebe považují za špatné a generace cukru, které nemají žádné hranice a jsou extrémně nezvladatelní, to jsme ukázali v kapitole šesté, slovy Galimbertiho.²⁸¹ Člověk

²⁷⁸ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Možnosti transcendence*. Praha: Zvon, 1994, s. 33.

²⁷⁹ Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, s. 463.

²⁸⁰ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 57.

²⁸¹ Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studii Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 102-112.

v této perspektivě pak bude hledat uvolnění z tlaku okolí, institucí a každého, kdo bude klást další podmínky, které by měl splnit, aby měl hodnotu.²⁸²

Připomeňme, že hodnocení, evaluace, jinými slovy soud je běžnou součástí života v této perspektivě. S odkazem na komunikační psychologii, která vidí problémy nikoli v jednotlivých lidech, ale ve vzájemných vztazích, je nutné si také uvědomit, že je nemožné, aby existoval soudce bez viníka nebo viník bez soudce. V této perspektivě je polarita soudce a viník běžnou zkušenostní součástí života.

V této perspektivě také mohou věci nabývat větší hodnoty než život sám. Těmito hodnotnými věcmi může být cokoli. Stejně jako může být cokoli tou „správnou normou“. A jak jsme již zmínili, jazyk člověka je ve stejném chaosu, jako člověk sám. Co je „pravda“, záleží na druhých lidech, proto je tolik pravd, kolik je lidí. Člověk se v takové perspektivě cítí bezvýznamný, opuštěný, nejistý a zmatený. Protože vztahy jsou založené na střídání pozic soudců, kteří vlastní biče a cukr a tedy sílu, moc a aktivitu a viníků, kterým je připisována zodpovědnost.²⁸³ Princip subsidiarity nemůže být uplatňován. Veškeré normy se tak stávají relativní, ať už normy vnější nebo vnitřní. Celý svět člověka se stává relativní, včetně něho. Život je pro něho utrpením nikdy nekončící snahy vyhovět vnějším nárokům, požadavkům a hodnocením, které se postupně zvnitřňují a stávají se vnitřní normou.

Současně v této perspektivě můžeme rozlišit dva extrémny ve vztahu k hodnotám. Člověk žijící v této perspektivě se může ocitnout až v takovém stavu, kdy veškeré hodnoty ztratí význam. Tuto skutečnost popisuje Galimberti jako nihilismus. A na druhou stranu může tento stav a současně podstatná otevřenost transcenci v člověku způsobit, že se v něm probudí touha po něčem lepším, po tom, aby už nemusel o svoji hodnotu bojovat, ale aby byl přijímán a milován tak, jak je. A to je v současnosti příznivce alternativní spirituality, člověk, který touží po tom, aby měl hodnotu, a na nějaké rovině si uvědomuje, že v perspektivě, v níž se ocitá, v níž je, ji nikdy nemůže získat. Z tohoto pohledu se pak ozřejmují snahy o změnu paradigmatu, které zaznamenáváme v alternativní spiritualitě. Jde o změnu toho, co bychom mohli nazvat vnitřní paradigma, a současnou neschopnost člověka existujícího v tomto paradigmatu, to pravdivě vyjádřit.

²⁸² Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studii Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, 39-40.

²⁸³ Všimněme si, že porušení zásady subsidiarity, které způsobuje ničení a pohlcování se vyznačuje výměnou síly, iniciativy, nebo moci za zodpovědnost a naopak. Tím právě dochází k onomu ničení a pohlcování, jak udává Kompendium sociální nauky církve.

Člověk žijící v této druhé perspektivě je stále v rukou Božích, i když si tento vztah neuvědomuje a je podstatně otevřen transcendenci. A u těch, kde je tato otevřenost aktivní, z tajemné milosti Boží a tajemným působením Ducha svatého, nastoupí hledání cesty z chaosu druhé perspektivy ven, nastoupí hledání řádu. Připomeňme si, že lidé chtějí uniknout z perspektivy, která je tvořena soudci, viníky, hodnocením, proto se místům, kde zaslechnout zmínky o soudu, posuzování, vině a nedokonalosti budou snažit vyhnout, odejít, uniknout. Uvedli jsme si, že strach je spojen s vyhýbáním se nebezpečí.

Z důsledků jazykového zmatení uvedme ještě, že pojem „nedokonalost“ v této perspektivě je asociačně spojen s významem „snažit se o splnění normy okolí a vyhovět mu“. Nedokonalost je z této perspektivy znamením chybnosti a toho, že člověk nejen dělá něco špatně, ale že je špatný. Z této perspektivy nelze vidět nedokonalost jako člověku podstatnou vlastnost, která umožňuje podstatnou otevřenost směrem k dokonalému Bohu a pochopit, že snažení o dokonalost je smysluplné pouze ve vztahu k Bohu.²⁸⁴

Stejně tak se lidé žijící v této perspektivě budou chtít vyhnout místům, kde budou přijati, ale až něco splní. V této perspektivě to znamená další podmínku lásky. Tito lidé touží po tom, aby byli konečně přijati tak, jak jsou, aby měli hodnotu bez podmínek a nemuseli o ni bojovat. A tak přijmou cokoli, co jim dá naději, že nějakou hodnotu mají. A už jen to, že se mohou zlepšovat, je z hlediska této perspektivy nadějnější, nežli to, že nikdy nebudou druhým vyhovovat.

Proto z této perspektivy se například budhistické východisko, že život je utrpení a jeho nabídka na ukončení tohoto utrpení, jeví jako východisko pravdivé a nadějně. Nechtějí svět, který jsme nazvali druhou perspektivou a který se z židovské perspektivy nazývá chaos. Chtějí něco lepšího, lidštějšího, chtějí, aby jejich pocity měly konečně nějakou hodnotu. Chtějí být celí, ne se cítit roztrhaní. Nechtějí žádné další vnější normy, které by je svazovaly do „musíš, nesmíš, měl bys“, abys měl hodnotu. Jejich popletený jazyk jim to však neumožňuje ani vyjádřit. Z křesťanství většinou znají pouze jakousi mlhavou představu trestajícího Boha soudce, před nímž jsou vždy hříšníci, viníky, ale to je přesně to, z čeho se snaží vymanit. Pro fatální neznalost křesťanství²⁸⁵, a strach a averzi k soudcům, přijmou jakoukoli jinou představu, kde nebude slovo soud a další

²⁸⁴ Srov. RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Praha: ZVON, 1996, s. 70.

²⁸⁵ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 26.

slova jako vina a nezbytnost utrpení.²⁸⁶ Jazyk, který je v chaosu, se projevuje tím, že používá sice stejné pojmy, ale naplněné jiným obsahem.

Můžeme také odvodit, že člověk, do něhož je podstatně vložena touha po Bohu, a tedy po hodnotách, jako je pravda, láska, naděje, ale také jistota, pevnost ve smyslu spolehlivosti a řádu, ocitne-li se bez vztahu k Bohu, ve druhé perspektivě, jak jsme ji načrtli, se bude nutně potýkat s nedostatkem jistoty, pevnosti, řádu, pravdy a lásky a také smyslu a naděje a bude to pravděpodobně pociťovat jako touhu po nich (což se bude projevovat jako alternativní spiritualita) nebo nespokojenost až zoufalství bez nich (což se bude projevovat jako nihilismus).²⁸⁷

Nastínili jsme si ve velmi hrubých obrysech, v jaké zkušenostní perspektivě by mohl žít člověk, pojmá-li sám sebe a tedy svoji hodnotu a důstojnost bez vztahu k Bohu. Shrňme si, že existence v této perspektivě se může projevit snahou z této perspektivy uniknout, díky tajemnému působení milosti Boží v člověku a jeho podstatné otevřenosti k transcendenci. A viděli jsme, že jedním z projevů této snahy je právě alternativní spiritualita. Z toho, co jsme si pokusili nastínit, je patrné, že alternativní spiritualita se pro únik z této perspektivy jeví jako nejlepší možná varianta. A mohli bychom to vyjádřit také tak, že alternativní spiritualita je jeden z důsledků života mimo Boží vztah.²⁸⁸ Je také znamením toho, že člověk je podstatně otevřený transcendenci.²⁸⁹ A současně je také znamením toho, že křesťanství se stalo neznámým náboženstvím.²⁹⁰

Tento nástin nám ukázal, že vyjádření podstaty toho, proč je alternativní spiritualita tak úspěšná v dokumentu „Ježíš Kristus, nositel živé vody“,²⁹¹ kde je hlavní důraz kladen na souvislost s hodnotou člověka, je důležitý směr, který dokument vystihuje.

S vědomím toho, čím alternativní spiritualita je, můžeme nyní přistoupit k reflexi vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou.

²⁸⁶ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU - PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody* s. 27-39.

²⁸⁷ Srov. GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studií Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 37-42.

²⁸⁸ Srov. KKC 408, 409

²⁸⁹ Srov. GS 14

²⁹⁰ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 26. Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 105-120.

²⁹¹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU - PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody*, s. 33.

7. Nástin syntézy reflexe vztahu

K naší syntéze použijeme model Friedemanna Schulze von Thuna, který lze aplikovat i na zjevení, jak jsme si ukázali v kapitole čtvrté. Připomeňme si, že každá komunikace je čtyřrozměrná a má rovinu obsahovou, sebevyjádření, vztahovou a obsahuje apel, výzvu. Na základě všeho, co jsme dosud v této práci uvedli, se pokusíme hrubě nastínit konstrukci vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou skrze tento model. Poté provedeme shrnutí naší teologické reflexe.

7.1. Syntéza reflexe na pozadí komunikačního modelu

Pokusme se nyní o hrubý nástin vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou. Začneme na rovině křesťanství jakožto komunikačního zdroje.

Obsahy na rovině sebevyjádření křesťanství bychom mohli shrnout jako věroučná vyjádření týkající se naší křesťanské víry. Tato rovina obsahuje poselství o tom, kdo jsme jako křesťané. Obsahová rovina pak je tvořena vyjádřeními ohledně obsahů naší víry a neslučitelnosti obsahů naší víry s obsahy alternativní spirituality a pokusy vyjádřit co je alternativní spiritualita. Této části je ve vztahu k alternativní spiritualitě věnován největší prostor (míníme věroučná srovnávání křesťanství a názorů alternativní spirituality). Na rovině vztahu, která je empiricky nejhůře uchopitelná, protože je spojena s emocemi a pocity, můžeme pouze hypoteticky vyjádřit přítomnost strachu ze synkretismu alternativní spirituality. Na rovině výzvy pak nacházíme apely na křesťany. K příznivcům alternativní spirituality se křesťanství nijak neobrací.

Z druhé strany jednotliví představitelé alternativní spirituality se ve vztahu ke křesťanství na rovině vztahové vyjadřují jeho odmítáním, zejména odmítáním církve. Rovinu sebevyjádření, obsahovou i výzvousou nemáme v tomto vztahu příliš čím naplnit. Naprosto jednoznačně se zde ukazuje, že alternativní spiritualita ve vztahu ke křesťanství komunikuje převážně na rovině vztahové. Tato rovina je naplněna negativním postojem vůči křesťanství, církvi, odmítáním a averzí.

Z našeho nástinu vyplývá, že v tomto vztahu jedna strana klade ve svém vyjádření důraz na rovinu obsahovou (křesťanství) a druhá strana na rovinu vztahovou (alternativní spiritualita). Podle komunikační psychologie to znamená, že nemůže docházet k porozumění a mezi oběma stranami vztahu je přítomno neporozumění.

Jako příjemci poselství z druhé strany pak křesťanství může chápat onen negativní a odmítavý postoj alternativní spirituality jako odmítání křesťanské věrouky, protože jsme jako křesťané, nastaveni na obsahovou rovinu a příznivci alternativní spirituality mohou vnímat postoj křesťanství jako strach a odmítání jich jakožto lidí, protože jsou nastaveni na vztahovou rovinu.

Z toho vyplývá, že tím je komunikace a dialog mezi oběma stranami téměř nemožný. Naše hypotéza v úvodu práce však je zaměřena na možnosti tohoto vztahu a ty se nám touto aplikací ukazují.

Pro nás jako křesťany z tohoto nástinu vyplývá, že s příznivci alternativní spirituality můžeme komunikovat nejlépe na vztahové rovině, kde nás budou nejlépe „slyšet“ a nezaobírat se ve vztahu k alternativní spiritualitě v první řadě tolik jejím synkretickým obsahem. Vztahová rovina, na níž jsou nastaveni příznivci alternativní spirituality, nám umožňuje zaměřit se v tomto vztahu více na lásku a Krista na prvním místě a teprve následně na křesťanský obsah.

A nyní si provedeme celkové shrnutí teologické reflexe vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou.

7.2. Shrnutí teologické reflexe

Na začátku této práce jsme vyslovili hypotézu ohledně toho, že vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou v sobě obsahuje možnosti evangelizace. Uvedli jsme, že v perspektivě vztahů neexistuje problematický předmět, fenomén, ale problematický může být vztah. Ten se vyznačuje tím, že komunikace mezi jednotlivými subjekty vztahu je nějakým způsobem narušena. V této práci jsme se zaměřili na hledání takových komunikačních míst. Shrňme si nyní, k čemu jsme došli.

Aplikací komunikačního modelu, jsme zjistili, že ve vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou dochází k nepochopení v rovině obsahové a vztahové. Křesťanství v tomto vztahu klade větší důraz na obsah své víry, a to koná tak, že odmítá obsahy alternativní spirituality (jakožto blud) a alternativní spiritualita klade největší důraz na rovinu vztahovou, kde vnímá odmítání, přičemž si nemůže uvědomovat, že toto odmítání se týká obsahu alternativní spirituality. Vzhledem ke svému nastavení na rovinu vztahovou vnímá toto odmítání ve vztahu ke své hodnotě,

protože jsme si ukázali, že hodnota lidí žijících ve druhé perspektivě vyplývá z mezilidských vztahů. Křesťanství si odmítání a averzi na vztahové rovině ze strany alternativní spirituality vysvětluje jako odmítání křesťanské víry, a neuvědomuje si, že se jedná o odmítání vyplývající z bezvztaznosti k Bohu, tak jak jsme si ukázali v kapitole šesté, které je v českém prostředí navíc hypoteticky hluboce zakořeněno, jak jsme si načrtli v kapitole první.

Z toho jsme vyvodili, že tím je komunikace a dialog mezi oběma stranami téměř nemožný. K tomuto dialogu v současnosti se vyjadřuje i Tomáš Petráček, který pojem „dialog“ mezi ateistickými proudy české společnosti a učením církve v podobě magisteria předposledních dvou papežů, Jana Pavla II. a Benedikta XVI. dává záměrně do uvozovek, protože podle slov Tomáše Petráčka dobře vyjadřuje neschopnost překonat staré ideologické bariéry, s různou mírou odpovědnosti na obou stranách, a to i přesto, že existují četné styčné plochy, kde by bylo možné vést plodný rozhovor i vytvářet vzájemnou spolupráci. Tomáš Petráček hovoří o vyostřené diasporní situaci české katolické církve. Konstatuje, že některé rysy sdílí s obecnou situací katolické církve v západním světě, jako například „...úkol napravit vlastní cizost v moderně a společnosti a obnovit svoji kreativní sílu a schopnost adaptovat poselství evangelia a výrazové prostředky potřebám a možnostem současného člověka“²⁹². Přičemž za základní předpoklad považuje novou akulturaci křesťanství, schopnost pečlivě rozlišovat, odvahu obejmout a přijmout soudobou kulturu a evangelizovat a christianizovat zevnitř.²⁹³ Tak, jako to církve dokázala přijetím helénské kultury, adaptací křesťanství na možnosti vnímání barbarských kmenů v raném středověku, dodává.

Stejně jako Otto Hermann Pesch, který říká, že víra je rozhodnutí uvěřit a vyžaduje úsilí a odvahu²⁹⁴, tak i Tomáš Petráček konstatuje, že bez obnovy vůle a odvahy ke kreativnímu hledání nových cest formulování a hlásání evangelia a nových forem církevního života se v západním světě nedá žádná obnova křesťanství očekávat.²⁹⁵ Úkol české církve vidí T. Petráček ve snaze o kritickou a pravdivou reflexi české církevní i národní minulosti, protože to, jak pojmáme minulost, ovlivňuje

²⁹² PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 119.

²⁹³ Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016.

²⁹⁴ Srov. PESCH, Otto Hermann. *Svědectví o víře: Křesťanská víra v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, s.r.o., 2014, s. 19.

²⁹⁵ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, s. 16-20.

budoucnost. Slovy Umberta Galimbertiho „*Jidáš i Petr Ježíše zradili, ale zatímco Jidáš svou sebevraždou přirkl minulosti úkol vyjádřit veškerý smysl svého života, Petr poznal námahu znovu-nabytí vlastní minulosti tím, že jí upřel tu čest pronést poslední slovo o smyslu svého života.*“²⁹⁶ T. Petráček upozorňuje také na to, že ti, kteří budou aktivnější a prosadí své vidění dějin, ti budou svým způsobem také ovládat budoucí vývoj, a tak implicitně apeluje také na naši křesťanskou odpovědnost. Cestu k překonání diasporního postavení a diasporní mentality vidí v jeho přijetí. V tom, že si jako katolíci přiznáme, že jsme menšinou, že sama církev na této situaci nese velký díl zodpovědnosti. A dodává, že historie obecně ukazuje, že menšina, která chce dlouhodobě přežít, musí být činorodější a soudržnější než většinová společnost a nostalgii po idealizované minulosti zcela zamítnou jako neplodnou.²⁹⁷ Ačkoli se Tomáš Petráček nevyjadřuje přímo k alternativní spiritualitě, uvedli jsme si, že alternativní spiritualita je důsledkem existence mimo vztah k Trojjedinému Bohu. A v takové situaci je dle statistik většina obyvatelstva na našem území, proto můžeme jeho slova vztáhnout i na příznivce alternativní spirituality.

Připomeňme, že v kapitole páté u pojmu dialog jsme si s J. Polákovou uvedli podmínky dialogu, které umožňují dialog už tehdy, vyskytují-li se alespoň částečně na jedné straně a jmenovali jsme svobodu, odpovědnost a toleranci,²⁹⁸ které v nás může způsobovat jedině Bůh. A jen připomeňme, že tolerance je schopnost přijímat jinakost, odlišnost druhého, a také ji milovat a radovat se z ní společně se schopností očekávat dobro.²⁹⁹ V kapitole šesté jsme uvedli, že alternativní spiritualita je jeden z důsledků života mimo Boží vztah.³⁰⁰ Proto očekávat krok k dialogu ze strany příznivců alternativní spirituality se ukazuje jako nemožné, neboť podmínky dialogu se na této straně v důsledku života mimo Boží vztah, nevyskytují, jak jsme si ukázali v šesté kapitole. Z toho vyplývá, že tento vztah, tedy vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou může změnit jedině křesťanství a tedy církev a to tím, co je jí nejpodstatnější, tedy láskou Kristovou v Duchu svatém. Slovy Tomáše Petráčka je třeba „obejmout a přijmout soudobou kulturu“, do které bychom mohli zahrnout i alternativní spiritualitu.

²⁹⁶ GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studií Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 117.

²⁹⁷ Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, 117-120.

²⁹⁸ Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 20-27.

²⁹⁹ Srov. Tamtéž, s. 26-27.

³⁰⁰ Srov. KKC 408, 409

Uvedli jsme také, že dialog je vzájemné porozumění osob, nebo stran dialogu, ke kterému patří proces poznávání. A poznávání a láska jsou dva doplňující se momenty lidské činnosti.³⁰¹ Přičemž bez dialogického kontaktu s tím, koho poznáváme, je naše poznání pouhou domněnkou. A právě dialogické poznávání je nutné k tomu, aby se naše vědění neoddělilo od živé skutečnosti, tedy zkušenosti a nestalo se monologem.³⁰² Z tohoto důvodu jsme se v šesté kapitole pokusili o nástin sebepojetí a zkušenosti člověka, který neodvozuje svoji hodnotu od vztahu k Bohu. Abychom vůbec mohli lidem ve druhé perspektivě, jak jsme tuto situaci pracovně nazvali, porozumět. Protože porozumění souvisí s poznáváním.

Uvedli jsme, že alternativní spiritualita je jeden z důsledků života mimo Boží vztah.³⁰³ V souvislosti s tímto konstatováním jsme v šesté kapitole uvedli ještě další dvě skutečnosti. První, že alternativní spiritualita je znamením toho, že člověk je podstatně otevřený transcenci³⁰⁴. Druhou, že alternativní spiritualita je také znamením toho, že křesťanství se stalo neznámým náboženstvím.³⁰⁵

Vzhledem k výše uvedenému, můžeme vidět možnosti tohoto vztahu na straně křesťanství a církve a společně s C. V. Pospíšilem, jehož názor jsme uvedli v kapitole třetí, konstatovat, že námi reflektovaný vztah je příležitostí k evangelizaci.³⁰⁶

Naši hypotézu, že vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou v sobě obsahuje možnosti evangelizace, můžeme verifikovat. Také se ukazuje, že porozumíme-li tomu, proč příznivci alternativní spirituality přemýšlí tak, jak přemýšlí a z čeho vychází, pak můžeme jako křesťané zvolit vhodnou metodu evangelizace, která je založená na Kristově lásce projevující se v porozumění a lásce k člověku a nikoli na odsuzování jeho lživých myšlenek, ale na hlásání pravdy v Duchu svatém v lásce Kristově.

³⁰¹ Srov. LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, s.56.

³⁰² Srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 42.

³⁰³ Srov. KKC 408-409

³⁰⁴ Srov. GS 14

³⁰⁵ Srov. HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, s. 26. Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 105-120.

³⁰⁶ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Rozlišovat a rozpoznávat: Doslov ke knize. In: *Kristus podle New Age: Kritická analýza*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s.r.o., 2000, s. 100-103.

Při reflexi tohoto vztahu jsme narazili na problematický vztah křesťanství ke zkušenosti. V kapitole páté Otto Herman Pesch i Pavel Evdokimov konstatují existenci propasti mezi vírou a zkušeností. Oba pak poukazují na nutnost tuto propast překlenout. V kapitole páté jsme si v úvodu podkapitoly o zkušenosti uvedli, že součástí zkušenosti je interpretace toho, co člověk vnímá. Na tuto ideu navazuje Tomáš Petráček i Umberto Galimberti, když spatřují nutnost reinterpretace minulosti kvůli budoucnosti.

Myšlenku důležitosti zkušenosti potvrzuje i J. Poláková, která ji považuje za základ živého dialogu. Můžeme uvažovat o vysoké hodnotě zkušenosti, nikoli samotného vědeckého poznání a bádání. Vezměme v úvahu zkušenost svatého Pavla na cestě do Damašku.

Církev za dobu své existence nashromáždila obrovské poklady na rovinách poznání, ale i zkušenosti³⁰⁷. Vždyť jaké jiné společenství lidí se může odkázat na takovou dobu trvání jako církev. Církev skutečně vlastní poklad. Mezi zastánci alternativní spirituality a obecnou veřejností existuje všeobecně rozšířená myšlenka, že církev má nějaké tajné materiály uschované ve Vatikánu. Jakoby veřejnost nějakým způsobem byla přesvědčena, že církev něco ví a neřekne to. Hypoteticky toto přesvědčení (dodejme, že se jedná samozřejmě o nepravdivé přesvědčení) souvisí s naší poznámkou v první kapitole, kde jsme si ukázali, jak totalitní režim spojoval náboženství se lží. Svým způsobem je to tak, že církev skutečně má poklad své tradice a nevydává jej plně. Možným důkazem toho je neznalost křesťanství, která se ukazuje v sociologických výzkumech, jak jsme si také uvedli v první kapitole. Vidíme tedy, že vztah alternativní spirituality a křesťanství ukazuje a odkazuje také k tomu, aby církev přehodnotila svůj vztah ke své vlastní zkušenosti³⁰⁸, aby své „chyby a omyly“, které existují z lidství těch, kteří tvoří svatou církev, nejen viděla a přiznala, ale také reinterpretovala.

Na jedné straně existují vysoké ideály křesťanství, církve a jednotlivých křesťanů, na druhé straně se ukazuje lidská zkušenost, v níž je vždy přítomna nedokonalost. Pro to je důležité umět svoji zkušenost přijmout a interpretovat ji pravdivě, v tom se shodují Galimberti i Petráček a tak z ní učinit součást pokladu. A aby církev svůj poklad, v lásce Kristově v Duchu svatém ze sebe stále vydávala, vždyť sám Duch svatý působí v lidech a táhne je ke Kristu, a tak i k církvi. K tomu ale lidé potřebují slyšet církev.

³⁰⁷ Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016.

³⁰⁸ Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016.

Potřebují, aby je církev oslovovala, aby mluvila a nemlčela.³⁰⁹ Aby hlásala evangelium a kerygma.

Příkladem dokonalého „ano“ ve vztahu k Bohu je Marie. Vezmeme-li v úvahu kontext, v němž své „ano“ vyslovila, pak lze konstatovat, že v době v níž žila, byla pro lidi své doby „rebelka“. Marie byla pokornou služebnicí Boha na prvním místě³¹⁰ a tím i služebnicí lidí. Nikoli však obráceně. Marie je ikonou církve.³¹¹ Marie nás učí říkat „ano“ Bohu na prvním místě, abychom mu sloužili a nikoli světu, aby nás pochválil.

V čem spočívá způsob myšlení alternativní spirituality, jsme si ukázali a je z něho patrné, že rozборы obsahových rozdílů v případě jednotlivých fenoménů alternativní spirituality nedávají další smysl. Naopak se jako smysluplné ukazuje vztahovat jednotlivé lidské zkušenosti ke Kristu. To, že alternativní spiritualita svým obsahem není křesťanství, je již jisté. Ukázali jsme si, že to nejdůležitější pro člověka žijícího mimo vztah k Bohu, je jeho hodnota, kterou postrádá a za níž musí bojovat. Je tedy východiskem ukázat lidem a obzvláště příznivcům alternativní spirituality perspektivu, v níž žijí, tak jak zde byla nastíněna, s tím, že existuje i jiná možnost. Tato možnost je být hodnotou ihned v okamžiku, kdy vstoupí do vztahu k Bohu. Musí být jen lidé, kteří je s touto nabídkou osloví, a kteří jim uvedené perspektivy ukážou. Kde je nejvhodnější půda pro toto oslovování? Uvedli jsme, že cílem alternativní spirituality je gnóze - poznání. Církev je asociována s emočním odporem a s přesvědčeními, která jsme uvedli v první kapitole. Současně ale platí, že dnešní lidé mají zvyk hledat poznání ve školách. Proto ideálním prostorem pro hlásání evangelia v současné době jsou školy a akademická půda, tedy obzvláště univerzity a teologické fakulty.

A tak jsme si jako svatý Pavel prošli „Athény“, abychom se seznámili s prostředím alternativní spirituality. Možná by dnešní svatý Pavel mohl svoji řeč k příznivcům alternativní spirituality začít slovy: „Co tolik hledáte, svoji lidskou důstojnost a hodnotu, ve vztahu k Bohu už máte.“ A možná by byla slyšet obrovská úleva, kdyby pokračoval: „Už se nemusíte snažit, vydechněte, jste milováni.“

„Když člověk zjistí, že je milován Bohem, začne chápat svou vlastní transcendentní důstojnost, učí se nespokojovat se sám se sebou a setkávat se s druhými ... lidé

³⁰⁹ Srov. BOUMA, David. *Zjevení, víra, církev: teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 55.

³¹⁰ Srov. LG 56

³¹¹ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 50, čl. 59. Srov. LG 63

obnoveni Boží láskou jsou schopni měnit pravidla a kvalitu vzájemných vztahů a přetvářet sociální struktury...³¹²

³¹² PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 20, čl. 4.

Závěr

V úvodu naší práce jsme si stanovili základní hypotézu, že vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou v sobě obsahuje možnosti evangelizace. Zmínili jsme, že problematický vztah se vyznačuje tím, že komunikace mezi jednotlivými subjekty vztahu je nějakým způsobem narušena. Vyhledat narušená komunikační místa a nalézt další možnosti tohoto vztahu jsme si stanovili jako dílčí cíl naší práce. V této části jsme si také vymezili pojmy, které jsou v práci používány.

V první kapitole jsme si nastínili kontext naší teologické reflexe. Použili jsme k tomu perspektivu současné sociologie a jejích empirických výzkumů a údaje z církevní historie. Uvedli jsme si, že v Evropě je více rozšířena alternativní či detradicionalizovaná religiozita než tradiční církve, co se týká počtu věřících. A také, že česká společnost patří mezi nejsekulárnější evropské země a současně, že znalost obsahu křesťanství je mizivá. Vytvořili jsme dílčí syntézu, kde jsme konstatovali, česká situace má své historické kořeny ve vnímání církve českou společností. Došli jsme k hypotetickému zjištění, že česká společnost si vytvořila za Rakouska-Uherska k církvi pocity averze a odporu, a s těmito pocity pak snadno přijala tvrzení totalitního režimu o náboženství jakožto nevědeckém bludu a lži.

V další kapitole jsme se seznámili s východiskem naší teologické reflexe. Uvedli jsme několik poznámek ke zjevení, teologické antropologii a vzhledem k našemu tématu, jsme si stručně uvedli i zásady sociální nauky církve. A to zejména kvůli personalistickému principu, z něhož všechny ostatní zásady vycházejí a jehož popření má důsledky, kterými jsme se zabírali v dalších částech práce. Tím jsme si na jedné straně stanovili plochu pro naši teologickou reflexi a na druhé straně jsme tak vyjádřili několik zásadních a základních poznámek k naší křesťanské perspektivě.

Ve třetí kapitole jsme se zaměřili na vztah křesťanství k alternativní spiritualitě a to v první řadě na hledisko dokumentu Papežské rady pro kulturu a Papežské rady pro mezináboženský dialog a ve druhé řadě jsme si uvedli některá vyjádření vybraných autorů, kteří zpracovávali vztah křesťanství a alternativní spirituality. V této kapitole jsme provedli dílčí syntézu uvedeného, v níž jsme k obsahu alternativní spirituality přiřadili jednoznačně pojem synkretismus, konstatovali jsme neexistenci opravdového systému v alternativní spiritualitě a také nemožnost zaujmout k alternativní spiritualitě vztah jako k celku na obsahové rovině. Současně jsme konstatovali u vybraných autorů i dokumentu hypotetický rozpor ve výzvách určených křesťanům ve spojení

s alternativní spiritualitou. Tento rozpor spočíval v nabádání k opatrnosti před myšlenkami a idejemi alternativní spirituality, v souvislosti s nímž jsme konstatovali implicitně přítomný strach z alternativní spirituality a současně tyto výzvy byly směřovány k apelům na evangelizaci, která je ze své podstaty spojena s láskou. V této dílčí syntéze jsme také stanovili hlavní pojmy pro naše další zaměření v této práci. Byly to pojmy hodnota člověka a lidská důstojnost, zkušenost, komunikace a dialog. Také jsme konstatovali naprostou neslučitelnost křesťanství a alternativní spirituality v oblasti věrouky, tedy obsahu a jako společný prvek obou jsme určili lidství. Uvedli jsme si také, že vybraní autoři neznají perspektivu lidí, kteří se hlásí k alternativní spiritualitě, protože se k ní vztahují ze své perspektivy existence ve vztahu k Trojjedinému Bohu. Proto jsme si určili za cíl prozkoumat zkušenost, z níž vychází alternativní spiritualita, abychom ji více poznali.

Ve čtvrté kapitole jsme si představili komunikační model zjevení, abychom získali metodu, jak přistoupit ke vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou a mohli vidět, jak je tento vztah vybudován a založen. V této kapitole jsme využili práce komunikační psychologie. To, že je pro nás kredibilní jsme se snažili ukázat na nástinu aplikace tohoto modelu na zjevení.

V páté kapitole jsme se blíže věnovali pojmům, které jsme si vymezili v kapitole třetí. Připomeňme si například slovy J. Polákové, že uplatňovat dialog v oblasti poznávání znamená podřizovat uzavřenost otevřenosti, vědění vztahům. Při přibližování si pojmu zkušenost jsme si uvedli, že je i pro křesťana důležité hledat nově cesty k víře, aby mezi vírou a prožíváním nevznikala propast a tedy oddělení. Současně jsme s Evdokimovem konstatovali, že k tomu je nutné, aby autarkické systémy vědění byly vztaženy k Bohu, protože náboženský princip integruje, jelikož je teandrický. Jako poslední jsme v této kapitole zmínili pojem hodnoty, o kterých jsme pojednali v souvislosti se svobodou a rozhodováním. Člověk svou nejhlubší identitu vždy váže k nějaké hodnotě. A člověk se vzhledem k těmto hodnotám rozhoduje podle bytí nebo podle situace, což ovlivňuje jeho odpovědnost a také svobodu.

V kapitole šesté jsme se zaměřili na perspektivu sebepojetí a zkušenosti člověka nezakotveného ve vztahu k Bohu. Naším cílem v této kapitole bylo popsat, jak člověk pojímá sebe a svoji hodnotu, když není tato hodnota zakotvena ve vědomém vztahu k Bohu. Nejprve jsme si načrtli perspektivu obecné a sociální psychologie ve vztahu k hodnotám a poté jsme přešli k psychologii komunikační, abychom si osvětlili, jak se utváří sebepojetí člověka bez vědomého vztahu k Bohu. V podkapitole jsme si také

přiblížili situaci bez nejvyšších hodnot a jejich projevů ve společnosti v pojetí Galimbertiho. V další části kapitoly jsme se zaměřili na zjevení a fakt, že člověk odvozuje svoji hodnotu od toho, ke komu se primárně, na prvním místě vztahuje. Křesťanské vnímání, které vychází ze zjevení Trojjediného Boha a ve vztahu k němu je zakotvena lidská důstojnost a hodnota jsme pracovníčně označili jako první perspektiva a sebevnímání, vnímání své hodnoty na základě primárního vztahu k lidem nebo věcem jsme pracovníčně nazvali druhou perspektivou. Provedli jsme pak hypotetický nástin, jak člověk vnímá a prožívá svůj život a hodnotu z této druhé perspektivy. Ukázali jsme si v něm, jak tím, že člověk pojímá Boží zákon ve svém srdci za lež, se stává dezorientovaným a trpí pocitem, že nemá hodnotu a chce ji získat, pro což se musí snažit. V závěru jsme konstatovali, že alternativní spiritualita je jeden z důsledků života mimo vztah k Bohu, a to důsledek, v němž je patrná touha po změně vztahů.

V sedmé kapitole jsme přistoupili k reflexi vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou s využitím komunikačního modelu, s nímž jsme se seznámili ve čtvrté kapitole. Na pozadí komunikačního modelu jsme si ukázali, že v námi reflektovaném vztahu klade křesťanství ve svém vyjádření důraz na obsahovou rovinu a alternativní spiritualita na vztahovou rovinu komunikace, čímž dochází k neporozumění v komunikaci. Konstatovali jsme, že tímto zjištěním se nám ukazují možnosti námi reflektovaného vztahu. Uvedli jsme, že vzhledem k tomu, že jev alternativní spirituality je jeden z důsledků života mimo vztah k Bohu, je první krok k dialogu na straně křesťanství. Verifikovali jsme naši hypotézu, že vztah mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou je příležitostí k evangelizaci. Krok ke změně vztahu mezi křesťanstvím a alternativní spiritualitou může učinit jedině křesťanství a tedy církev. A to tím, co je jí nejpodstatnější, tedy láskou Kristovou v Duchu svatém hlásáním evangelia.

Vzhledem k tomu, že cílem alternativní spirituality je poznání, pak jako ideální místo pro hlásání evangelia v dnešní době jsme uvedli akademický univerzitní prostor.

Seznam literatury

ALBERICH, Emilio a Ludvík DŘÍMAL. *Katechetika*. Praha: Portál, 2008, 216 s. ISBN 978-80-7367-382-6.

AMBROS, Pavel. Spirituální zkušenost New Age a nový postoj člověka k církvi. In: ALTRICHTER, Michal, Pavel AMBROS, Bergquist LARS a Bosco NYNFA. *Od Sofie k New Age*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2001, s. 171-186. ISBN 80-86045-68-4.

BEINERT, Wolfgang. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, 477 s.

BOUMA, David. *Zjevení, víra, církev: teologické skici k úvodu do křesťanství*. Ostrava: Moravapress, 2013, 80 s. ISBN 978-80-87853-08-5.

ČERVENKOVÁ, Denisa. *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, 141 s. ISBN 978-80-7465-073-4.

DANNEELS, Godfried. *Kristus nebo Vodnář?: pastýřský list*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1993, 48 s. ISBN 80-85527-38-3.

DUKA, Dominik. *Úvod do teologie*. Praha: Krystal OP, 1998, 106 s.

EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2011, 334 s. ISBN 978-80-7412-066-4.

GALIMBERTI, Umberto. *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*. V překladu a skritickou studií Zdenky Sokolíčkové. Ostrava: Moravapress, 2013, 144 s. ISBN 978-80-87853-00-9.

GROOTHUIS, Douglas R. *Tváří v tvář New Age*. Praha: Návrat domů, 1995, 182 s. ISBN 80-85495-38-4.

GUARDINI, Romano. *Svět a osoba*. Svitavy: Trinitas, 2005, 166 s.

HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, 142 s. ISBN 978-80-246-2244-6.

HORÁK, Záboj. *Církev a české školství*. Praha: Grada Publishing, 2011, 264 s. ISBN 978-80-247-3623-5.

JAN, Pavel II. *Teologie těla*. 3. vyd. Praha: Paulinky, 2015. ISBN 978-80-7450-0411.

JASPERS, Karl. *Von der Wahrheit*. 2. vyd. München/Zürich: Piper & Co Verlag, 1958, 1102 s. ISBN 3-492-02553-6.

LACROIX, Michel. *Co hlásá New Age*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, 109 s. ISBN 80-860-4543-9.

LOTZ, Johannes B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, spol. s.r.o., 1999, 102 s. ISBN 80-7021304-3.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 888 s. ISBN 978-80-7195-259-6.

NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998, 558 s. ISBN 80-200-0689-3.

PENNESI, Alessandro Olivieri. *Kristus podle New Age*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000, 116 s. ISBN 80-7266-048-9.

PESCH, Otto Hermann. *Svědectví o víře: Křesťanská víra v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, s.r.o., 2014, 192 s. ISBN 9788074294822.

PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: Odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016, 248 s. ISBN 978-80-7429-643-7.

PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, 134 s. ISBN 978-80-87853-05-4.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995, 128 s. ISBN 80-7021-150-4.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Smysl dialogu: o směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha: Vyšehrad, 2008, 78 s. ISBN 978-80-7021-966-9.

POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Nejsvětější Trojice jako věčný předpoklad i forma Božího slova k člověku. In: *O Božím slově*. Svitavy: Trinitas, 2007, s. 51-67. ISBN 978-80-86885-03-2.

POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha: Krystal OP, 2005, 242 s. ISBN 80-85929-77-5.

POSPÍŠIL, Ctirad, Václav. Rozlišovat a rozpoznávat: Doslov ke knize. In: *Kristus podle New Age: Kritická analýza*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s.r.o., 2000, s. 100-103. ISBN 80-7266-048-9.

POUPARD, Paul. Kristus podle New Age. In: PENNESI, Alessandro, Olivieri. *Kristus podle New Age: Kritická analýza*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, s.r.o., 2000, s. 86-90. ISBN 80-7266-048-9.

RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Praha: ZVON, 1996, 426 s. ISBN 80-7113-088-5.

RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barister & Principal, 2008. ISBN 978-80-87029-30-5.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002, 328 s. ISBN 80-7178-547-4.

SCHULZ VON THUN, Friedemann. *Jak spolu komunikujeme?: Překonávání nesnází při dorozumívání*. Praha: Grada Publishing, 2005, 197 s. ISBN 80-247-0832-9.

SCOLA, Angelo, MARENGO, Gilfredo a PRADES, Javier. *La persona umana: antropologia teologica*. 1. ed. Milano: Jaca, 2000. 360 s. Amateca. Manuali di teologia cattolica; 15. ISBN 978-88-16-40536-3.

SLÁDKOVÁ, Eda. *Poznání a náboženská víra*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961, 59 s. ISBN D-03*10252.

WIDL, Maria. *Křesťanství a esoterika: nové duchovní proudy jako výzva církvím*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 151 s. ISBN 80-719-2217-X.

WICHMANN, Jörg. Die Renaissance der Esoterik: Stuttgart, 1990. In: POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje: Hledání transcendence v postmoderní době*. Praha: Vyšehrad, 1995. ISBN 80-7021-150-4.

Církevní literatura

JAN PAVEL II. *Dives in misericordia. O Božím milosrdenství*. Praha: ZVON, 1996. ISBN 80-7113-186-5.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 603 s. ISBN 80-719-2438-5.

JAN PAVEL II. *Fides et ratio. Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem*. Praha: ZVON, 1999. ISBN 80-902708-0-8.

Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 793 s. ISBN 80-7192-473-3.

PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, 534 s. ISBN 978-80-7195-014-1.

JAN PAVEL II. *Redemptoris missio. O stálé platnosti misijního poslání*. Praha: ZVON, 1994. ISBN 80-7113-101-6.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. 15. vyd. (6. Opravené), Ekumenický překlad. Praha: ČBS, 2008, 350 s. ISBN 978-80-85810-74-5.

Církevní elektronické zdroje

PAPEŽSKÁ RADA PRO KULTURU PAPEŽSKÁ RADA PRO MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG. *Ježíš Kristus, nositel živé vody: Křesťanské zamyšlení nad "New Age"* [online]. Praha: Česká biskupská konference, 2003, 90 s. [cit. 2016-06-11]. Dostupné z: <http://www.cirkev.cz/archiv/040305-jezis-kristus-nositel-zive-vody>

Elektronické zdroje

ARINZE, F. *Spiritualità del Dialogo* [online]. , čl. 2 [cit. 2016-05-21]. Dostupné z: <http://www.monasterovirtuale.it/documenti-ecclesiali/documenti-pontifici-lettera-ai-presidenti-delle-conferenze-episcopali-sulla-spiritualita-del-dialogo.html>

Das Kommunikationsquadrat. In: *Schulz von Thun: Institut für Kommunikation* [online]. [cit. 2016-06-10]. Dostupné z: <http://www.schulz-von-thun.de>

Důvěra některým institucím veřejného života - září 2013: Tisková zpráva [online]. In: CENTRUM PRO VÝZKUM VEŘEJNÉHO MÍNĚNÍ. SOCIOLOGICKÝ ÚSTAV AV ČR, V.V.I. 2013, s. 4 [cit. 2016-05-20]. Dostupné z: http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7068/f3/po131004.pdf

Zur Person Schulz von Thun. In: *Schulz von Thun: Institut für Kommunikation* [online]. [cit. 2016-06-10]. Dostupné z: <http://www.schulz-von-thun.de>