SBORNÍK PŘÍSPĚVKŮ Z DOKTORANDSKÉHO BADATELSKÉHO KOLOKVIA NA SVATÉM KOPEČKU U OLOMOUCE

Svatý Kopeček u Olomouce 23. – 25. 10. 2017

RECENZOVALI:

doc. PhDr. Ludmila Muchová, Ph.D.

prof. ThDr. Ján Liguš, Ph.D.

PhDr. ThDr. Mgr. Noemi Bravená, Th.D., Ph.D.

Vydala: Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2018

© Autoři příspěvků

Autoři odpovídají za původnost svých příspěvků.

© Katolická teologická fakulta UK, 2018

Vydáno jako elektronická publikace

Dílo podléhá licenci Creative Commons:

ISBN: 978-80-87922-15-6

OBSAH

Kierkegaard o viere
Simona Dvorská 4

Spiritualita v sociální práci
Nicole Emrová 15

Post-sekulární spiritualita v náboženském turismu
Jan Hron 25

The evangelical apologetics in age of pluralism apologetics in environment, where dialog is emphasised
Tomáš Kohút 36

Theologizing with children in families leading to love God an love neighbour
Daniela Masariková 43

K jádru významu a plnosti skutečnosti podle C. S. Lewise
Barbora Šmejdová 60

KIERKEGAARD O VIERE

Simona Dvorská

ABSTRACT

In the first part of the paper, we focus on Kierkegaard's literary strategy. Our attempt is to identifyand clarify the ways Kierkegaard communicates the themes resulting from total intent of his work – to guide the reader to Truth. In the second part of this paper, we clarify Kierkegaard's conception of faith, mainly against a background of his Fear and Trembling where Kierkegaard interprets the history of Abraham, the patriarch of the Old Testament. Kierkegaard shows the specific, paradoxical character of faith this way. Accordingly, the work's aim is not only to clarify Kierkegaard's notion of faith but also the implications of faith for human life and for the relationship between the human being and God. This clarification is supposed to indicate relevant reasons why faith cannot be communicated in the sphere of ratiocination.

KEYWORDS

faith, paradox, God, Abraham

KĽÚČOVÉ SLOVÁ

viera, paradox, Boh, Abrahám

ÚVOD

SørenKierkegaard (1813–1855), dánsky moderný mysliteľ, presnejšie náboženský spisovateľ (ako sám seba nazýva),[1] vytvoril dielo, ktoré svojou formou i obsahom veľmi nezapadá do „módnych" filozofických smerov devätnásteho storočia. Preto ohlas zaznamenáva až neskôr, v dvadsiatom storočí, kedy trýzeň spôsobená dvomi svetovými vojnami otvára otázky, ktorých riešenie si vyžaduje taký smer uvažovania, ktorý bol vlastný práve Kierkegaardovi a použitie presne tej terminológie, ktorá Kierkegaardovi slúžila na ozrejmovanie existencie. Tento rozmer Kierkegaardovho myslenia poslúžil filozofii existencie, ktorá naň nadviazala, sčasti ho pretransformovala a rozvinula v mnohých ďalších smeroch. Možno povedať, že odvtedy záujem o Kierkegaardovo dielo neustal. Práve naopak, tento záujem sa rozširuje, a okrem filozofie, teológie či etiky sa na interpretácii Kierkegaardových spisov podieľa napr. aj psychológia či literárna veda. Máme za to, že pri práci s Kierkegaardovým textom je dôležité mať na zreteli určité aspekty, ktoré si interpretátor volí na základe svojho zámeru a záujmu. Konkrétne tak môže ísť o bádanie, ktoré neprehliada význam (kresťanskej) viery v Kierkegaardovom diele; berie do úvahy Kierkegaardove literárne stratégie (prvky tzv. nepriamej komunikácie) a osobitosť jeho dikcie, aby zamedzilo dezinterpretácii a prinieslo precíznejší výklad; podáva výklad jednotlivých diel, ale nevyníma ich z kontextu, do ktorého ich kladie Kierkegaard; a pod.

V predkladanom texte sa pokúsime priblížiť problematikuKierkegaardovho prehovoru ku čitateľovi, t. z. „stratégiu" jeho písania,[2] ktorú volí zámerne, vzhľadom na povahu ideového obsahu jeho diela. Kierkegaard sa vo svojej tvorbe upriamuje predovšetkým na človeka (na jeho existenciu) a (kresťanskú) vieru. Kierkegaard uvažuje o vzťahu človeka k Bohu a zdôrazňuje význam viery pre život jednotlivca, pretože len v nej môže naplniť svoju existenciu: „Viera je spôsobom, akým sa realizuje obnova vlastného určenia, ako naplnenosti, kedy táto naplnenosť práve znamená: uchovať samého seba v horizonte večnosti"[3] a to tak, že zároveň získava späť časnosť (ktorej sa na začiatku spomínanej obnovy musel vzdať).[4] Týmto témam prispôsobuje aj formu svojich diel.

Text rozdeľujeme na dve časti. V prvej časti čitateľovi bližšie ozrejmíme už načrtnutú stratégiu Kierkegaardovho písania a v druhej, hlavnej, časti objasníme Kierkegaardovo chápanie viery – a to na pozadí spisu Bázeň a chvenie.Kierkegaard v ňom interpretuje príbeh starozákonného patriarchu Abraháma, aby tak poukázal na paradoxný charakter viery, a na to, aké ťažké je získať vieru a zotrvávať v nej. Jednotiacim prvkom oboch častí je práve viera – v prvej časti ide o poukaz na to, ako sa Kierkegaard rozhodol o nej písať a prečo; v druhej časti pristupujeme ku konkrétnemu vymedzeniu viery, teda k tomu, ako ju Kierkegaard zobrazuje, v kontexte diela Bázeň a chvenie.

1 STRATÉGIA KIERKEGAARDOVHO PÍSANIA

Dejiny filozofie predstavujú Kierkegaardaako mysliteľa, ktorý zaujíma medzi svojimi súčasníkmi osobité postavenie. Jednak to vyplýva z jeho vlastného rozhodnutia postaviť sa do opozície voči niektorým mysliteľom svojej doby, no taktiež zo svojského spôsobu „hľadania pravdy" pre človeka,[5] ktorý nespočíva vo vytváraní či objavovaní pravdy rozumom, ale v nachádzaní pravdy vo viere – v evanjeliu.[6]

Kierkegaard sa vyhraňuje voči každému objektívnemu prístupu ku kresťanstvu. Žiadna forma vedeckého bádania nemôže podľa neho obsiahnuť a zachovať význam, o ktorý ide v osobnom vzťahu ku kresťanstvu a k viere samotnej. Napokon objektívne vedenie nie je svojou podstatou nasmerované k individuálnej existencii, nedisponuje schopnosťou pristúpiť k jednotlivcovi a podieľať sa na jeho premene – v tomto zmysle nemá vzdelávací[7] charakter, ale „len" vedomostný.Kierkegaard sa chce vyhnúť tejto „neživosti", chce aktívneho čitateľa – čitateľa a tvorcu zároveň. Kierkegaardov text má mať tú funkciu, že u čitateľa vyvoláva potrebu akejsi osobnej angažovanosti na čítanom, t. z. že je činný v zmysle kladenia si otázok (o sebe samom, o svojej vlastnej existencii), stotožnenia sa s čítaným, nachádzania „seba samého", a pod. Čitateľ nemá byť len pasívnym prijímateľom, ale „spoluautorom", ktorého tvorivý vklad sa môže prejavovať na ňom samom. (U Kierkegaarda je prítomný tento apel na čitateľa, ktorý pri interpretovaní nemožno prehliadať a je potrebné zakomponovať jeho význam či funkciu do výkladu.)

1 Kierkegaardv súvislosti s rozborom vlastnej spisovateľskej činnosti ozrejmuje: „bol som a som náboženský spisovateľ, moja celá spisovateľská činnosť sa vzťahuje ku kresťanstvu..." SørenKierkegaard. Má literárníčinnost. Brno: Centrum pro studium demokracie 2003, s. 71.

2 Literárne stratégie, ktoré Kierkegaard používa, nemožno prehliadať, pretože ich význam je dôležitý pre pochopenie Kierkegaardovho autorstva. Literárna forma diel môže prispieť k uchopeniu ich ideového obsahu.

3 Jakub Marek. Kierkegaard. Nepřímý prorok existence. Praha: Togga 2010, s. 184.

4 Ďalej v texte túto problematiku rozvinieme, keď sa budeme venovať tzv. pohybom viery

5 Pripusťme, že dejiny filozofie, v ktorých má svoj podiel aj dielo S. Kierkegaarda, sú záznamom hľadania pravdy človekom, pre človeka. V tomto zmysle je filozofia neustále dejúcou sa, je nepretržitým pohybom, ktorý neustáva. Filozofia je „hľadačstvo", ktoré nikdy nebude zavŕšené – v zmysle nájdenia definitívnej pravdy, pričom tento cieľ ani nemusí byť ambíciou filozofie, no môže byť tým, čo ženie ľudské poznávanie.

6 Viera v tomto zmysle vystupuje ako existenciálny akt. Je niečím, čo sa dotýka človeka ako celku a čím sa človek zmocňuje pravdy. Pravda je tým, čo má silu ho zmeniť, to, čo premieňa jeho život.

7 Kierkegaard vo svojom Predhovore k Nemoci k smrti píše, že kresťanské poznanie je vzdelávateľné tým, že sa stará, pričom toto staraniesa znamená vzťah k životu a ku skutočnosti osobnosti. A to je, v porovnaní s ľahostajnosťou vedenia, opravdivou vážnosťou, ktorá vzdeláva. SørenKierkegaard.Bázeň a chvění. Nemoc k smrti. Praha: Svoboda-Libertas1993, s. 119–120.

„Dôležitým cieľom Kierkegaardovho literárneho projektu je teda definovanie a vytýčenie sféry náboženskej skúsenosti, oblasti, ktorá by bola imúnna voči akýmkoľvek neoprávneným zásahom zo strany rozumu či vedy“.[8] S týmto zámerom súvisí Kierkegaardov spôsob písania, čiže aj jeho pseudonymy, pod ktorými uvádza niektoré svoje spisy. Kierkegaardzámerne volí formu svojich spisov, spôsob vyjadrovania a taktiež pseudonymných autorov, v ktorých sa môže čitateľ „typovo“ nájsť. Kierkegaard vytvára ilustratívne scény, zachytáva špecifické nálady a skúsenosti jednotlivca, aby tým zachoval podstatu subjektívneho prístupu k viere. Pseudonymita je súčasťou tzv. nepriamej formy komunikácie (nepriameho komunikovania, dán. indirecteMeddelelse), Kierkegaardovej stratégie, ktorá pri smerovaní jednotlivca ku kresťanstvu zohráva podstatnú úlohu. Okrem toho, že k tomuto smerovaniu rôznymi spôsobmi prispieva, slúži tiež ako cesta k prebudeniu človeka[9] – a to tak, že čitateľa slobodne (vďaka pseudonymite, ktorá zaručuje odstup medzi výkladom a autorom, takže sa nám nebude zdať, že sú nám opisované spôsoby existencie vnucované) privádza k momentu, kedy sa môže nenásilne „stotožniť“ s individualitou fiktívnych autorov reprezentujúcich určité formy existencie, čím dochádza „ku zmnoženiu perspektív, ktoré čitateľa aporeticky, to jest bez toho, aby mu ukazovali cestu, obracajú k sebe samému. Je privedený sám k sebe a je postavený pred nutnosť voliť v slobode a takto rozvíjať svoju individualitu“.[10] Kierkegaard čitateľa láka k pravde, „neponúka“ mu ju priamo, ale poukazuje na jej výskyt, inde zas ozrejmuje jej funkciu alebo možnosť prísť k nej a prijať ju za svoju vlastnú. Čitateľ sa tak nutne stáva činným, autor „nastavuje zrkadlo“ a on sa obracia do svojho vnútra, pričom túto úlohu kladie Kierkegaard na pseudonymných autorov, ktorí sú, tak ako čitatelia – jednotlivci, zmietaní v rôznych existenciálnych formách. Kierkegaard zároveň skrze ne necháva prejavovať svoje vlastné pozície (napr. duševné). Kierkegaardovapseudonymita má svoju postupnosť, ako sám píše: „Pohyb, ktorý moja spisovateľská činnosť popisuje, je od estetična, od „filozofie“ – od špekulatívnosti k naznačeniu najvnútornejšieho určenia kresťanstva;“.[11] Pseudonymné diela, ktoré pojednávajú o existencii, alebo lepšie povedané predstavujú existenciu a konkretizujú vnútro jednotlivca tým, že vedú k (seba)reflexii, odkazujú k prácam vydaným pod ozajstným menom tohto mysliteľa, ktoré zas odkazujú k Pravde ako k riešeniu problému ľudskej existencie (a to v rozmedzí, v akom ich – problém i existenciu – uchopuje Kierkegaard) a naplno tak rozvíjajú to, čo bolo latentne prítomné už v pseudonymnej produkcii.[12] Kierkegaardovo nepriame komunikovanie je určitou obdobou sokratovskej maieutiky, ktorej zmysel sa v tomto prípade napĺňa samotným textom, nie dialógom.[13] Na margo uvedeného Kierkegaard poznamenáva: „Majeutičnost spočíva v pomere medzi estetickou činnosťou ako začiatok a náboženskou činnosťou ako TELOS. Začína sa estetičnom, v ktorom má možno väčšina ľudí svoj život; potom sa však náboženskosť zavedie tak rýchlo, že sa ľudia, pohnutí estetičnom, rozhodnú do nej vstúpiť, takže sa náhle nachádzajú uprostred rozhodujúcich určení kresťanstva a prinajmenšom dostanú príležitosť k tomu, aby boli upozornení“.[14] Niekto by sa mohol nazdávať, že Kierkegaardove diela sú chaotické, nedomyslené, nefilozofické, a pod. Avšak prítomnosť načrtnutej „metódy“ v Kierkegaardovom písaní podľa JonaStewarta dokazuje, že nebol žiadnym „literárnym anarchistom“: „jeho spisy písané pod pseudonymom mali priamo odkazovať na jeho vzdelávacie spisy a hovoriť o rovnakých témach iným spôsobom. Predstava paralelného autorstva jasne dokazuje existenciu akéhosi všeobecného systematického plánu, a to dokonca značne rozsiahleho“.[15]

Kierkegaard svojmu zámeru, ktorým je obnoviť kresťanstvo,[16] prispôsobuje „štýl“ písania textov, aby tak primälčitateľa (i seba) k otázke, k sproblematizovaniu vlastnej kresťanskosti, ktorá je následne konfrontovaná s „pôvodným“ kresťanstvom.[17] Kierkegaard sa svojím dielom akoby prispôsobuje pozícii potenciálneho čitateľa, stáva sa mu blízkym, verne v ňom vykresľuje rôzne poryvy, hĺba v ňom a zároveň i v sebe – týmto „splynutím“ ho (možno nenápadne) obracia k sebe samému, a zároveň dbá na to, aby bol odkázaný ku kresťanstvu.

Možno povedať, že ďalšou vrstvou Kierkegaardovho písania je v ňom obsiahnutá reakcia na formu filozofického písania, ktorá bola príznačná pre nemecký idealizmus, majúci vo vtedajšej dobe status „ideovej módy“.[18] V určitej rovine (filozofického) skúmania je nepochybne dôležité a nutné zachovávať prísnu formu, ktorú si daná teória vyžaduje. No ak sa takto pristupuje k otázkam viery, dochádza podľa Kierkegaarda k sploštenia náboženského konceptu a náboženskej viery.[19] Navyše sa v takejto (systémovej) podobe nedajú vyjadriť žité skúsenosti jednotlivca, akými sú napr. utrpenie či vnútorné reflexie náboženského života; to však ani nie je ambíciou tejto filozofie. Podľa Stewarta sa „Kierkegaardov protest [...] netýkal len chápania náboženstva ako takého v nemeckom idealizme, ale v zásade ab-

8 JonStewart. Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou.FILOZOFIA64, 8 (2009), s. 733.

9 ZdeněkZacpal. Kierkegaardovonepřímésdělení. In: Roman Králik et al. (eds.). ACTA KIERKEGAARDIANA. Vol. 4. Kierkegaard and ExistentialTurn / Kierkegaard a existenciálny obrat. Toronto: University of Toronto 2014, s. 64.

10 RainerThurnher – Wolfgang Röd – HeinrichSchmidinger. Filosofie 19. a 20. století III. Praha: OIKOYMENH 2009, s. 23–24.

11 Aj napriek rozmanitosti Kierkegaardových pseudonymov uvádzame v našom texte citáty z viacerých spisov pospolu, pretože v nich nachádzame spojitosť. Domnievame sa, že táto rozmanitosť neznamená rozdielnosť postojov autora, ale práve naopak, predstavuje jednotu, ktorou je posolstvo, resp. autorov zámer – upozorňovať na kresťanstvo, aj keď spôsoby toho, ako to robí, sa istým spôsobom v jednotlivých spisoch líšia.

12 Kierkegaard. Má literárníčinnost, s. 63.
Na to, aby sme sa priblížili Kierkegaardovmu mysleniu, je potrebné čítať jeho diela tak, ako si to on sám prial. V niektorých jeho autorských spisoch a denníkových záznamoch nájdeme určité „vodidlá“ k tomu, ako rozumieť jednotlivým prvkom jeho tvorby.Jedným z nich je zdôraznenie významu vzdelávateľných (náboženských) spisov, ktoré sú nemenej podstatné, než Kierkegaardove „filozofickejšie“ (pseudonymné) spisy, a preto je nutné čítať ich rovnako pozorne. Môžu totiž viesť k lepšiemu porozumeniu spisov vydaných pod pseudonymom. Ako som už spomenula, Kierkegaard sa považoval za náboženského spisovateľa, ktorý chcel čitateľa viesť ku kresťanstvu, resp. ku skutočnému existovaniu. Možno povedať, že tento autorský zámer predstavuje určitú jednotu, ktorá sa ukrýva za dvojpólovosťou vytvorenou pseudonymnou a autorskou produkciou.

13 Porov. Marek. Kierkegaard. Nepřímý prorok existence, s. 40–41.

14 Kierkegaard. Má literárníčinnost, s. 65.

15 Stewart. Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou, s. 729.

16 Kierkegaard. Má literárníčinnost, s. 81.

17 Kierkegaard totiž vo svojej dobe pozoruje akési „znehybnenie“ kresťanstva, pretože kresťania zabudli na to, že sa majú podieľať na „živosti“ viery (prípadne sa tejto úlohe vedome vyhýbajú). Sčasti možno považovať Kierkegaardovo dielo za reakciu na dobový stav (nielen) kresťanskej spoločnosti, ktorá sa odklonila od podstaty kresťanstva a ocitla sa pod vplyvom akejsi indiferentnosti vyvolanej rôznymi „kultúrnymi činiteľmi“, ktoré vieru zavrhli, odsunuli, zneutralizovali alebo degradovali na pozíciu obyčajného neživého zvyku.

18 Je známe, že niektoré Kierkegaardove spisy, alebo ich časti, obsahujú priame vyjadrenia či narážky na filozofiu G. W. F. Hegela. Tieto Kierkegaardove reakcie možno vyčítať zo samotného textu, z denníkov, ale upozorňujú na ne aj interpretátori. Z dejinno-filozofického hľadiska radíme Kierkegaarda medzi Arthura Schopenhauera a Friedricha Nietzscheho, teda do filozofie, ktorá predstavuje akýsi protipól systematickej filozofie, resp. Hegelovho systému. Títo myslitelia znova uvádzajú do centra filozofického pýtania sa práve človeka, keďže „systémová filozofia“ sa určitým spôsobom od neho odvrátila, a to aj z dôvodu neobjektívnosti a „nevedeckosti“ problémov týkajúcich sa ľudskej existencie (čiže existenciálnych otázok). Kierkegaard, ako Hegelov žiak i kritik zároveň, napadá svojich súčasníkov, ktorí boli do Hegelovej filozofie zainteresovaní, a prenášali jej prvky do oblasti, v ktorej sú skôr na škodu než na osoh. Touto oblasťou je kresťanská viera. Kierkegaard snahu hegeliánov odmietal, polemizoval s nimi, pretože vtesnať vieru do Hegelovho systému by podľa neho znamenalo relativizovať ju.

19 Stewart. Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou, s. 733.

straktného spôsobu, akým jeho predstavitelia pristupovali k otázkam, ktoré by sme mohli označiť za zásadné, pokiaľ ide o internalitu kresťanského veriaceho".[20] Sčasti aj preto musel zvoliť iný spôsob prehovoru, jasne sa musel odlíšiť od štýlu písania nemeckých idealistov (resp. dánskych hegeliánov),[21] aby jeho kritika voči nemu nestratila svoje opodstatnenie.[22]

Kierkegaard sa upriamuje predovšetkým na existujúceho jednotlivca, jemu venuje svoju tvorbu, cez ktorú sa muprihovára.Tento „obrat" k jednotlivcovi a k jeho existencii si písanie o kresťanstve vyžaduje, keďže vo viere ide o vzťah človek (jednotlivec) – Boh.

2 KIERKEGAARD O VIERE

V tejto časti pristúpime k objasneniu Kierkegaardovhoponímania viery. Budeme skúmať ako Kierkegaard o viere uvažuje a prečo ju nazýva paradoxnou. Ako sme už spomenuli, vychádzame z diela Bázeň a chvenie, v ktorom rozoznávame určité „pohyby", o ktorých Kierkegaard píše, a ktoré by sme mohli považovať za atribúty jeho poňatia viery. Náš výklad stanovených problémov bude určený uvažovaním o viere, ktoré vyrastá z pochopenia viery ako spôsobu života.

Bázeň a chvenie je Kierkegaardov spis vydaný v roku 1843 pod pseudonymom Johannes de silentio.[23] De silentio vystupuje v spise ako osoba, ktorá kritizuje spôsob, akým vtedajšia spoločnosť pristupuje ku kresťanstvu, pričom poukazuje na to, že viera je zľahčovaná, nik sa na nej nepristaví, ale „každý ide ďalej".[24] Sčasti má na tom svoj podiel Hegelova filozofia, a vôbec systematická filozofia,[25] ktorá sa v Dánsku ujala a presiakla až do oblastí, ktorých podstata (obsah) sa akémukoľvek systémovému zaradeniu vymyká. Paradoxne je viera „zložitým systémom" relativizovaná, zjednodušovaná, preto si de silentio zaumienil poukázať v spise na ťažkosť „uchopenia" viery, pričom sa tento pohyb uskutočňuje v úplne odlišnej sfére než akou je „pôsobisko" systému, a tou je samotné vnútro jednotlivca. Ak by sme aj boli podľa de silentia „schopní vyjadriť obsah celej viery formou pojmu, nevyplývalo by z toho, že sme vieru pochopili, že sme pochopili, ako sme k viere prišli, či ako ona prišla k nám." [26]

20 Stewart. Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou, s. 734.

21 JonStewart vo svojej obsiahlej monografii s názvom Kierkegaard'sRelation to HegelReconsideredpíše, že v Kierkegaardovom prípade nešlo až tak o kritiku samotného Hegela, ako skôr o kritiku jeho dánskych „stúpencov". JonStewart. Kierkegaard'sRelation to HegelReconsidered. Cambridge: CambridgeUniversity Press 2003.

22 Kierkegaard volí lyrickú, básnickú dikciu, pretože svojím duchovným a imaginatívnym charakterom zároveň disponuje potenciálom hovoriť aj tam, kde je to nemožné.

23 Kierkegaard uvádza autora spisu ako Johannes de silentio, nie de Silentio, aj keď v mnohých prekladoch nachádzame práve tento druhý variant. Kierkegaard sa o tomto pseudonyme vyjadril takto: „V Bázni a chvení som presne tak málo Johannom de silentio, ako málo som rytierom viery, ktorého on opisuje;"... „Preto mojím želaním, prosbou, je, že ak by sa niekomu zachcelo citovať nejakú zmienku z mojich kníh, urobí mi radosť, ak bude citovať meno príslušného pseudonymného autora, nie moje vlastné,..." SørenKierkegaard. ConcludingUnscientificPostscript to thePhilosophicalCrumbs.Cambridge: CambridgeUniversity Press 2009, p. 528–529. V našom texte budeme rešpektovať Kierkegaardovo želanie, a to aj vzhľadom na skutočnosť, že zamieňanie naozajstného mysliteľovho mena so pseudonymami, ktoré tvorí, môže v určitých prípadoch čitateľa zmiasť, pretože, ako poznamenáva napr. C. S. Evans: „Bázeň a chvenie je pseudonymná práca, a jej pseudonymný autor, Johannes de Silentio, je v mnohom dôrazne odlišný od Kierkegaarda". C. StephenEvans. Kierkegaard'sEthic of Love: Divine Commands and MoralObligations.Oxford: OxfordUniversity Press 2004, p. 63. Túto diskinkciu možno podľa neho vidieť okrem iného aj v tom, že „pojem etického, ktorý je v knihe obsiahnutý, nie je identický s Kierkegaardovým etickým stanoviskom rozvíjaným pod jeho vlastným menom, ba dokonca ani s chápaním etického, ktoré rozvíjajú ďalšie pseudonymy bližšie ku Kierkegaardovi, ako napríklad JohannesClimacus". Evans. Kierkegaard'sEthic of Love: Divine Commands and MoralObligations, s. 62–63.

24 SørenKierkegaard. Bázeň a chvenie. Bratislava: Kalligram 2005, s. 10.

25 JonStewart vo svojom článku upozorňuje, že „systematická filozofia [...] bola v Kierkegaardovom čase štandardnou formou filozofického skúmania", a tak Kierkegaardove útoky voči „systému", pričom toto slovo

Základnou osou, okolo ktorej sa vinie celý tento spis je príbeh starozákonného patriarchu Abraháma (Gn 22, 1-19). Kierkegaard(v osobe Johanna de silentia) naratívnym postupom ukazuje tento biblický príbeh v inom svetle. Nepristupuje k príbehu ako exegéta, ale ako (existenciálny) filozof, ktorý sa pýta na zmysel Abrahámovej existencie (zdôrazňuje jeho rozpoloženia, apod.), a tým k pôvodnému textu (a k jeho teologickému významu) pridáva rozmer, ktorý vyrastá z Kierkegaardovej existenciálnej pozície.Kierkegaard v Bázni a chvení predostiera vzťah, resp. dialóg ľudskej existencie a kresťanskej viery na príbehu Abraháma.[27]

Abrahámov život je podľa de silentia svedectvom viery a Božej milosti.[28] De silentio vidí v Abrahámovi, v jeho nádeji, poslušnosti a dôvere Bohu, príklad hodný nasledovania. Prostredníctvom svojského prerozprávania tohto príbehu chce v čitateľoch, no zároveň aj v sebe prebudiť vášeň, ktorou sa vyznačuje naozajstná viera, a ktorá by sa mala stať spôsobom žitia, pričom týmto zdôrazňovaním viery ako spôsobu života, pre ktorý sa treba rozhodnúť, „má byť nahradené rozšírené vnímanie viery, v ktorom je len prevzatím a akceptovaním dogmatických právd. Preto Abrahám, vyznačujúci sa obdivuhodnou schopnosťou žiť dôverujúco a poslušne, podľa viery, je vhodnou voľbou na vyjadrenie tejto úlohy."[29] Abrahámov príbeh viery pozostáva z mnohých častí. Spomeňme aspoň zmluvu, ktorú s ním uzavrel Boh (Gn 15; Gn 17, 1-14); jeho prosbu k Bohu týkajúcu sa záchrany spravodlivých obyvateľov Sodomy a Gomory, v prípade ak sa takí nájdu (Gn 18, 22-32); dôveru v Boha, že splní, čo prisľúbil; či ochotu odísť z rodnej krajiny (Gn 12, 1-4). De silentio venuje pozornosť predovšetkým tej časti Abrahámovho života, v ktorej dostal od Boha príkaz obetovať svojho syna Izáka (Gn 22, 1-19), a preto sa zároveň stáva ťažiskom našej otázky viery.

Abrahámova živá viera v Božie slová počína Božím príkazom, ktorý Abrahám plní tým, že sa vypravuje na cestu do zasľúbenej zeme, a to za sprievodu viery. „S vierou poslúchol Abrahám, keď bol povolaný, aby šiel na miesto, ktoré mal dostať ako dedičstvo; išiel a ani nevedel, kam ide" (Heb 11, 8). Keby vieru nemal, nič by ho neprimälo opustiť rodnú zem, spokojné nažívanie v sociálnej i ekonomickej istotea odísť do cudziny, vydať sa tak napospas neistote, nebezpečenstvu. Rozum by nič také nepripustil, preto ho (rozum) „zanechal v krajine istoty"[30] a následne sa pod ochranou viery pobral na cestu, ktorú mu určil Boh. Bez prítomnosti viery sa ako nerozumné zdá aj Abrahámovo trpezlivé čakanie na narodenie syna, ktorým sa malo naplniť Božie prisľúbenie (Gn 17, 15-22). Uplynul veľmi dlhý čas, kým sa tak stalo, no Abrahám nezaváhal, veril, a tak aj napriek pokročilej starobe, kedy je už narodenie potomka (z hľadiska konečnosti) nemožné, sa Abrahám a Sára svojho syna dočkali (Gn 21, 1-8). Ich nesmierna radosť z tohto zázraku však bola krátka: „Vezmi svojho syna, svojho jediného syna Izáka, ktorého miluješ, a choď do krajiny »Morja«! Tam ho obetuj ako zápalnú obetu na jednom z vrchov, ktorý ti ukážem" (Gn 22, 2), káže Boh a Abrahám poslúchol. Prečo musel Abrahám, „Boží vyvolený, v ktorom mal Pán zaľúbenie",[31] podstúpiť

používa zväčša v pejoratívnom zmysle, nemusia byť vždy namierené len voči Hegelovi, ale napr. aj Kantovi, či Schellingovi, ktorí takisto apelovali na to, „že filozofia musí byť systémom, prísnou vedou, aby bola akceptovateľná." Stewart. Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou, s. 730.

26 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 11.

27 Za poukaz na tieto skutočnosti ďakujem PhDr. ThDr. Mgr. NoemiBravenej, Th.D., Ph.D.

28 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 27.

29 Ronald M. Green. „Developing"Fear and Trembling. In: AlastairHannay – Gordon D. Marino (eds.). TheCambridgeCompanion to Kierkegaard. Cambridge: CambridgeUniversity Press 1998, p. 259.

30 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 21.

31 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 21.

skúšky prichodiace skôr pre zavrhnutého a zbaveného Božej milosti?[32] Ľahšie by ich snáď pochopil a prijal, keby takým bol. Ale inak sa to zdá ako výsmech jemu samému i jeho viere, uvažuje de silentio,[33] všímajúc si Abrahámove možné rozpoloženie v súženiach (ale aj radostiach). De silentio priznáva Abrahámovi veľkosť pre jeho vieru a dôveru v Boha, ktoré si v skúškach zachoval a zároveň ich vďaka nim aj posilňoval. Odpoveď na otázku, prečo je Boží vyvolený tak ťažko skúšaný, nachádzame práve v tom, že ním je.[34] Boh týmto spôsobom formuje Abraháma, utužuje jeho vytrvalosť, mal sa totiž stať otcom národov.[35] Bohu záleží na človeku, buduje ho, stará sa o jeho výchovu. To, že žiada dôkaz viery je vlastne prejav Božieho záujmu o jednotlivca, prejav Božej lásky a milosti.[36]

„Ustavične mám pred sebou nesmierny paradox, ktorý je obsahom Abrahámovho života"[37], píše de silentio, a žasnúc nad Abrahámovým počínaním, venuje mu značnú časť diela, v ktorom predkladá objasnenia týkajúce sa ponímania viery ako paradoxu a zároveň spôsobu života.

De silentiovo sústavné upozorňovanie na Abrahámovo počúvnutie Božieho príkazu má svoju príčinu v tzv. dvojitom pohybe (ide o syntézu znekonečňovania a skonečňovania), ktorý človeka „privádza" k viere, a ktorý Abrahám započína svojou poslušnosťou. Práve to, že Abrahám tento pohyb, ktorý mu de silentio prisudzuje, vykonal, z neho robí rytiera viery.[38] V Bázni a chvení je reč o dvoch komplementárnych pohyboch: ide o pohyb nekonečnej rezignácie, ktorý je jedinou prístupovou cestou k druhému pohybu – k pohybu viery. Realizovať pohyb viery znamená vrhnúť sa s odvahou a dôverou do absurdného.[39]

De silentioje presvedčený o tom, že Boh je láska,[40] pričom naša láska k Bohu ešte nemusí byť vierou, je však jej podmienkou. Čiže pohybom, ktorým ju získavame (lásku k Bohu) sa zároveň potencuje možnosť prísť k viere. „Nekonečná rezignácia je posledným štádiom predchádzajúcim viere, takže nik, kto ten pohyb nevykonal, vieru nemá. Až v nekonečnej rezignácii sa uvedomujem vo svojej večnej platnosti, až potom môže byť reč o uchopení existencie silou viery".[41] Pohyb nekonečnej rezignácie predchádza vieru, určitým spôsobom ju zakladá a zároveň sa v nej uchováva. V nekonečnej rezignácii človek nachádza zmierenie s existenciou a prichádza k sebe samému. „Ten pohyb vykonávam sám od seba a vo svojom večnom vedomí, v blaženom uzrozumení s láskou k večnej bytosti ním získavam sám seba".[42] Večné vedomie, o ktorom je tu reč, je láska k Bohu, ktorú v tomto prípade „získavame" vtedy, keď sa vieme všetkého vzdať žiť pre večnosť. Nekonečná rezignácia je bod, do ktorého sa vieme dostať svojou odvahou.[43] Nazdávajúc sa, že sa už nachádzame vo viere,

32 Tamže.
33 Tamže.
34 „Bratia moji, pokladajte to len za radosť, keď podstúpite všelijaké skúšky, veď viete, že skúška vašej viery prináša vytrvalosť. A vytrvalosť sa má ukázať v dokonalých skutkoch, aby ste boli dokonalí a neporušení a v ničom nezaostávali" (Jak 1, 2-4).
35 „Blahoslavený muž, ktorý vydrží skúšku, lebo keď sa osvedčí, dostane veniec života, ktorý Boh prisľúbil tým, čo ho milujú" (Jak 1, 12).
36 „Skúška, ktorá na vás dolieha, je iba ľudská. A Boh je verný. On vás nedovolí skúšať nad vaše sily, ale so skúškou dá aj schopnosť, aby ste mohli vydržať" (1Kor 10, 13).
37 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 36.
38 Spracované podľa: Daniel W. Conway. Abraham'sFinal Word. In: Edward F. Mooney (ed.). Ethics, love, and faith in Kierkegaard: philosophicalengagements. Bloomington: Indiana University Press 2008, p. 176.
39 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 37.
40 Tamže.
41 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 51.
42 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 53.
43 „Na to, aby sme sa zriekli celej časnosti a získali večnosť, stačí čisto ľudská odvaha." Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 53.

máme sklon zotrvávať v tomto bode. Avšak nekonečná rezignácia je „len" smerovníkom ukazujúcim cestu, po ktorej treba kráčať k viere, pričom meradlami jej intenzity sú dôvera a nádej. Je nutné nezamieňať si tento pohyb s pohybom viery. „Vierou sa ničoho nezriekam, naopak, vierou všetko získavam, a to v zmysle slov, že kto má vieru ako horčičné zrnko, aj hory prenáša".[44] To, čo získavame späť je konečnosť (časnosť) darovaná Bohom, ktorá sa nám prinavracia silou absurdného, pretože naše sily sa minuli v procese rezignácie. Takže na to, aby sme konečnosť získali späť, je potrebná viera. „Na to, aby som uchopil celú časnosť silou absurdného, je potrebná paradoxná a pokorná odvaha, a tá je odvahou viery".[45] Nekonečná rezignácia a viera môžu byť teda ponímané aj ako dve odlišné náboženské pozície. „Rezignácia v istom zmysle zahŕňa lásku k Bohu a vieru v Božiu dobrotu, ale tak, že ich nemožno previesť do záležitostí časnosti, keďže (táto rezignácia) vyjadruje samu seba práve ako zrieknutie sa týchto časných záležitostí."[46] Lenže viera sa musí prejaviť v konečnosti, preto je dôležité nestratiť ju (konečnosť), ale po „absolvovaní" pohybu nekonečnej rezignácie, získať konečnosť späť. Viera odhaľuje Božiu lásku ako zdroj všetkých konečných vecí, ako uskutočňujúcu silu, ktorá zakladá existenciu. Boh je tak akoby skrytý vo vnútri človeka a úlohou viery je, aby sa stal vnímavý, aby otvoril svoju existenciu smerom k Božej láske, pričomviera, musí byť neustále „potvrdzovaná" skutkami, a to tu a teraz. „Ľudia sú konečné bytosti, ktoré, ak berú vieru vážne, musia doslova chcieť a konať na jej základe. Svoju konečnosť nemôžu riešiť potom."[47]

Nekonečná rezignácia je útechou v žiali,[48] t. z. že sa ňou, resp. v nej dokážeme zmieriť s akoukoľvek stratou, vzdať sa želaní, a pod. „Rezignácia je prijatím utrpenia skrze zrieknutia sa pozemského šťastia – napr. takého, aké môže vzísť z milujúceho vzťahu s inou osobou."[49] Rezignujeme na časnosť, v ktorej sa uvedené veci dejú a upíname sa na nekonečnosť, čím zároveň získavame večné vedomie (lásku k Bohu). Neznamená to, že sa budeme len tak bezprizorne ponevierať svetom, ale skôr to, že v ňom nebudeme lipnúť na ničom pominuteľnom. Alebo inak povedané, týmto pohybom sa vymaňujeme zo svojej bezprostrednej určenosti, vytrhávame sa zo sveta a jeho meradiel.[50] ClareCarlisle píše, že „rezignácia vyjadruje jednotlivcovo zrieknutie sa nároku na existenciu, ktorý sa zakladá na predpoklade racionálneho a morálneho poriadku sveta."[51] V tomto prípade ide o „intelektuálnu" rezignáciu, ktorú spúšťa akt vôle privádzajúci nás k zrieknutiu sa nárokov intelektu na existenciu. Do oblasti viery vchádzame prekročením hranice, ktorú predstavuje suspendovanie rozumového „vyhodnocovania". „Prísť o rozum" je podmienkou vykonania pohybu viery. Nekonečnou rezignáciou sa vzdávame konečného pre nekonečnosť. To výnimočné, ba priam zázračné,[52] čo sa uskutoční pohybom viery je, že nám „strata" (v Abrahámovom prípade

44 Tamže.
45 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 53–54.
46 Evans. Kierkegaard'sEthic of Love: Divine Commands and MoralObligations, p. 73.
47 Martin Muránsky. Existuje absolútna povinnosť voči etike? (Problém slobody v kantovskej tradícii). FILOZOFIA 63, 7 (2008), s. 564.
48 Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 50.
49 ClareCarlisle. Kierkegaard'sPhilosophy of Becoming : Movements and Positions. Albany: State University of New York Press 2005, p. 100. Mnohí autori zastávajú názor, že v Bázni a chveníKierkegaard skrze pseudonym Johannes de silentio mlčky, skryto vyjadruje svoj vzťah k Regine Olsen, pričom „objasňuje" príčinu i následky jeho ukončenia.
50 Thurnher – Röd – Schmidinger. Filosofie 19. a 20. století III., s. 68–69.
51 Carlisle. Kierkegaard'sPhilosophy of Becoming : Movements and Positions, p. 98.
52 Pre de silentia je zázrak po vykonanom pohybe rezignácie dostať silou absurdného opäť všetko späť tak, že sa napr. želanie celé a bezo zvyšku splní– zabezpečí to pohyb viery. Kierkegaard. Bázeň a chvenie, s. 52.

ide o stratu Izáka) bude nejakým spôsobom prinavrátená. Rozumu sa niečo také zdá byť nemožné, ale vtedy viera povie: Bohu je všetko možné (Mk 10, 27). V tom momente uveríme v absurdné, priečiace sa rozumu, ktoré je preto nutné uchopiť vierou. Viera je paradox, preto je ťažké ju získať, najmä vo svete konečnosti, ktorému vládne rozum, pretože rozum sa potrebuje presvedčiť dôkazmi, nie paradoxmi. Vzájomný stret rozumu a viery predstavuje už načrtnuté absurdno, ktoré vyjadruje malosť a slabosť ľudského rozumu v pomere k veciam najvyšším.[53] K „veciam najvyšším" môžeme pristupovať len cestou viery, ktorá znamená žiť Pravdu, nemožno ju dokazovať a racionálne chápať. Viera nie je poznaním, ale aktom slobody, výrazom vôle.[54]

V nekonečnej rezignácii vyjadrujeme našu lásku k Bohu, no vierou prijímame nekonečnú Božiu lásku k nám – to, že Boh nás miluje, a preto nedopustí skazu človeka, ktorý v neho verí a dôveruje mu, aj keď z rozumového hľadiska sa niektoré prejavy Božej lásky javia ako nezmyselné. Božia láska sa však nepodvoľuje racionálnym kritériám. „Spúšťačom" oboch pohybov je láska, v prípade nekonečnej rezignácie ide o lásku k Bohu, ktorou sa upíname na večnosť, pričom rezignujeme na časnosť a prijímame utrpenie, naopak vo viere, ktorá prináša vedomie o nesmiernej Božej láske k jednotlivcovi, prijímame radosť. Avšak uskutočniť pohyb viery neznamená byť „hotový" vo svojej existencii (alebo so svojou existenciou), ani byť raz a navždy vo viere. Viera v tomto zmysle nie je jednorazový úkon. Viera je proces nachádzania cesty k Bohu, v ktorom človek zároveň realizuje svoju existenciu. Takže preto sa aj oba spomínané pohyby opätovne a vzájomne vyskytujú.

ZÁVER

Kierkegaard svojím briskným prístupom k otázkam viery a výzvou k človeku, aby sa vymanil z davu a stal sa jednotlivcom, „jednotlivcom pred Bohom", jatrí vtedajšiu spoločnosť, ktorej diagnózu Kierkegaard presvedčivo podáva s úmyslom primäť seba i ostatných k snahe „obnoviť" kresťanstvo (Kierkegaard 2003, 81);so zámerom poukázať na prítomnosť niečoho vždyprítomného a predsa často zabúdaného. Prítomnosť toho, čo nevyhnutne potrebujeme, aby sme žili, a predsa to dobrovoľne prekrývame tým, čo nikdy nedá všetkému ostatnému opravdivý základ ako práve toto opomínané. Máme na mysli vieru v Boha a v to, že sa stal človekom, aby nás vykúpil a vyslobodil.Kierkegaard Abrahámovým príbehom zdôrazňuje človekovu dôveru a lásku k Bohu, no takisto nekonečnú lásku Boha k nám, ktorá má byť opätovaná. Starozákonné postavy (Abrahám, Jób) Kierkegaard zámerne vyberá ako symboly. Smer myšlienok je teda na prvý pohľad predkresťanský, ale hýbe sa smerom ku kresťanským kategóriám. Kierkegaard na týchto príbehoch, ktoré prispôsobuje svojmu strategickému písaniu, demonštruje ťažkosť viery, jej „neuchopiteľnosť", pretože chce zabrániť jej zľahčovaniu. Veriť podľa neho znamená žiť Pravdu, a preto má byť viera dokazovaná skutkami, nie(len) rozumom. Na to, aby človek mohol pristúpiť k naplneniu svojej existencie, potrebuje zjavenú pravdu. Lenže táto „náuka" sa mysleniu javí ako paradox, ktorý nedokáže vyriešiť. Autonómnosť či suverenita rozumu tak musí byť nahradená vierou, aby človek dokázal prijať paradoxné obsahy viery. Paradoxnosť viery človeka vyzýva k rozhodnutiu, ktorému sa nijakým spôsobom nemôže vyhnúť, nemôže si paradox vysvetliť, a tak musí konať.

53 Milan Petkanič. Filozofia vášne SorenaKierkegaarda. Krakov: Spolok Slovákov v Poľsku 2010, s. 95.
54 SorenKierkegaard. Filosofické drobky anebDrobátkofilosofie. Olomouc: Votobia 1997, s. 92.

LITERATÚRA

PRIMÁRNA

SorenKierkegaard. *Bázeň a chvenie*. Bratislava: KALLIGRAM 2005, 156s.

SorenKierkegaard. *Bázeň a chvění.* Nemoc k smrti. Praha: Svoboda-Libertas 1993, 249s.

SorenKierkegaard. *ConcludingUnscientificPostscript to thePhilosophicalCrumbs.*Cambridge: CambridgeUniversity Press 2009, 539p.

SorenKierkegaard. *Filosofické drobky anebDrobátkofilosofie.* Olomouc: Votobia 1997, 152s.

SorenKierkegaard. *Má literární činnost.* Brno: Centrum pro studium demokracie 2003, 172s.

SEKUNDÁRNA

ClareCarlisle. *Kierkegaard'sPhilosophy of Becoming* : Movements and Positions. Albany: State University of New York Press 2005, 173p.

Daniel W. Conway. Abraham'sFinal Word. In: Edward F. Mooney (ed.). *Ethics, love, and faith in Kierkegaard*: *philosophicalengagements*. Bloomington: Indiana University Press 2008, p. 175–195.

C. StephenEvans. *Kierkegaard'sEthic of Love:* Divine Commands and MoralObligations. Oxford: OxfordUniversity Press 2004, 366p.

Ronald M. Green. „Developing"Fear and Trembling. In: AlastairHannay – Gordon D. Marino (eds.). T*he Cambridge Companion to Kierkegaard.* Cambridge: CambridgeUniversity Press 1998, p. 257–281.

Jakub Marek. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence.* Praha: Togga 2010, 342s.

Milan Petkanič. Filozofia vášne SorenaKierkegaarda. Krakov: Spolok Slovákov v Poľsku 2010, 202s.

Sväté písmo. Trnava: Spolok svätého Vojtecha 2007.

RainerThurnher – Wolfgang Röd – HeinrichSchmidinger. *Filosofie 19. a 20. století III.* Praha: Oikoymenh 2009, 524s.

ZdeněkZacpal. Kierkegaardovonepřímésdělení. In: Roman Králik et al. (eds.). *ActaKierkegaardianaNA. Vol. 4. Kierkegaard and ExistentialTurn / Kierkegaard a existenciálny obrat.* Toronto: University of Toronto 2014, s. 54–64

ČLÁNKY

Martin Muránsky. Existuje absolútna povinnosť voči etike? (Problém slobody v kantovskej tradícii). *Filozofia 63,* 7 (2008), s. 562–572.

JonStewart. Kierkegaardovo využívanie žánra v konfrontácii s nemeckou filozofiou. *Filozofia64*, 8 (2009), s. 728–738.

O AUTOROVI

Simona Dvorská je absolventkou štúdia filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. Vo svojej vedeckovýskumnej činnosti, ktorú rozvíja v rámci doktorandského štúdia na Katedre všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre, sa venuje skúmaniu diela SørenaKierkegaarda. Témou jej dizertačnej práce je vzťah problému ľudskej existencie a kresťanskej viery v Kierkegaardovom myslení.

SPIRITUALITA V SOCIÁLNÍ PRÁCI

Nicole Emrová

ABSTRAKT

The paper deals with the role of spirituality in social work. It outlines the spiritual perspective of social work, and is based on the concept of man as a four-dimensional being. Its part is also a spiritual dimension. It presents a research probeth at addressed the reflection of social workers and workers in the social services of the irown spirituality and itsrelation to the prevention of burnout syndrome.

KLÍČOVÉ SLOVA

sociální práce, spiritualita, spirituální dimenze, syndrom vyhoření

KEYWORDS

socialwork, spirituality, spiritualdimension, burnout syndrome

ÚVOD

Příspěvek pojednává o sociální práci a o významu a roli spirituality v sociální práci. Zaměřuje se na pohled sociálních pracovníků a pracovníků v sociálních službách, kteří reflektovali, jak vnímají podíl vlastní spirituality na prevenci či řešení syndromu vyhoření. V souladu s celostním přístupem, který chápe člověka jako bytost uskutečňující svůj život ve čtyřech dimenzích, se snaží ukázat důležitost zapojení spirituální dimenze do sociální práce. Klade důraz jak na perspektivu klienta a jeho spirituálních potřeb, tak na perspektivu sociálního pracovníka jako odborníka, který je svou osobností angažován do pomáhajícího vztahu. Zdůrazňuje nutnost zohlednit spirituální potřeby a spirituální orientace pracovníka, jež se mohou pro pomáhající vztah stát klíčové.

NÁSTIN SOCIÁLNÍ PRÁCE

Sociální práce měla a má ve společnosti svou specifickou roli, která se mění v průběhu času, reaguje na sociální problémy ve společnosti a je utvářena a formována specifiky konkrétní doby. Sociální práce podporuje sociální změnu, řešení problémů v mezilidských vztazích a posílení a osvobození lidí za účelem naplnění jejich osobního blaha. Sociální práce využívá teorií lidského chování a sociálních systémů a zasahuje tam, kde se lidé dostávají do kontaktu se svým prostředím. Pro sociální práci jsou klíčové principy lidských práv a společenské spravedlnosti.[1]

Pokaždé, ač je praktikována v různé době, s akcentem na odlišné principy a v návaznosti na sociální politiky jednotlivých států, je však v jejím středu soustřeďována pozornost na člověka. Člověka, který je specifickou, jedinečnou, neopakovatelnou osobou. Sociální práce vnímá člověka jako lidskou bytost, která má své potřeby, jež jsou velmi individuální a pro-

1 Srov. Mirka Nečasová. *Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy*.Sociální práce/Sociálna práca, 4/2004, s. 32.

jevují se na čtyřech rovinách (biologické, psychické, sociální, spirituální). Zaměřuje svou pozornost na člověka, který vystupuje v roli klienta sociální práce, jenž se ocitl v nepříznivé situaci, kterou nedokáže zcela vyřešit vlastními silami a potřebuje k tomu pomocnou ruku odborníka. Odborníkem, který se ocitá na druhé straně pomáhajícího procesu, je v této chvíli sociální pracovnice nebo sociální pracovník, také člověk, který je nerozlučně spojen s podstatou sociální práce. Jádrem pomáhajícího procesu a sociální práce je právě pomáhající odborník, který je v něm často hluboce profesně i osobně angažován a motivován. Pro mnohé sociální pracovníky a pracovnice je to víc než práce, je to poslání, které je samo o sobě úzce svázáno s osobností člověka a jeho motivacemi, hodnotami a životními zkušenostmi. Je proto na místě zabývat se osobností sociálního pracovníka či pracovnice, motivy, které vedou k volbě a následnému praktikování tohoto povolování, hodnotami, které provází jednotlivé postoje a rozhodnutí.

Sociální práce je oborem, který jednak vytváří vlastní teorie, jednak čerpá poznatky z ostatních oborů a disciplín. Součástí výkonu sociální práce je určitá míra spolupráce s ostatními odborníky, kteří spolupracují na řešení a poskytují pomoc lidem v obtížných životních situacích.Výkon a kvalitu sociální práce také ovlivňují další systémy, ve kterých se sociální práce realizuje. Specifičnost sociální práce spočívá podle Musila v komplexnosti, zaměřenosti na zprostředkování interakcí mezi klienty a jejich sociálním prostředím a někdy také v balancování mezi pomocí a kontrolou, tedy mezi využíváním symetrického či direktivního přístupu v dané situaci.[2]

V současném odborném i laickém diskurzu se můžeme setkat s uplatňováním celostního, holistického přístupu k člověku. Tento pohled zahrnuje čtyři dimenze: biologickou, psychologickou (duševní), sociální a spirituální (duchovní).[3] Charakterizuje člověka jako čtyřdimenzionální bytost, přičemž každá z dimenzí generuje určité potřeby, které by měly být v individuální mířenaplňovány. V holistickém pojetí, o které se opírá mimo jiné také sociální práce, je člověk vnímán jako „bio-psycho-socio-spirituální bytost". Pohled na člověka jako na neopakovatelnou, individuální a úplnou lidskou bytost, která je tvořena biologickými, psychologickými, sociálními a spirituálními aspekty, je jednou z důležitých zásad sociální práce. Čtvrtá, spirituální dimenze je přijímána velmi různorodě. V některých disciplínách bývá téměř potlačena, a v některých získává stejně důležitou roli jako ostatní tři dimenze. Zařazování spirituálního rozměru do teorie a praxe v pomáhajících profesích se neobejde bez určitých rizik, námitek a odmítajících postojů, které řadí spirituální rozměr na úroveň nevědeckosti. Jankovský poukazuje na to, že v posledních letech se začíná na člověka nahlížet v jeho celistvosti, která zahrnuje také duchovní složku. Pokud opomíjíme některou složku osobnosti člověka, dopouštíme se tím nebezpečného redukcionismu. Nebezpečného proto, že všechny složky člověka jsou navzájem propojeny, hierarchicky uspořádány a tvoří vzájemnou jednotu.[4]

Sociální pracovnice a pracovníci by měli na základě těchto východisek pojímat situaci klientů v jejím celku, měli by spolupracovat s odborníky a odbornicemi z oblasti sociální práce, ale i z jiných profesí či organizací.Předpokladem je aplikace holistického (celostního) pohledu na člověka v dané situaci. Prostřednictvím holistického přístupu může práce

2 Srov. Radka Janebová. *Teorie a metody sociální práce – reflexivní přístup*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2014, s. 7
3 Srov. Michael Martinek a kol. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2010, s. 22–23.
4 Srov. Jiří Jankovský. *Etika pro pomáhající profese*. Praha: Triton, 2003, s. 18.

s klientem získat nový rozměr, neboť pohlíží načlověka jako lidskou bytost, která má své potřeby v oblasti biologické, psychické, sociální, spirituální a ekonomické a má právo na jejich naplnění. Sociální pracovník či pracovnice má možnost získat větší a mnohdy nový náhled na klienta a jeho situaci.

V pomáhajících profesích, kam patří také sociální práce, se setkáváme se skutečností, že zde často panuje převaha jednoho pohlaví nad druhým.[5] Sociální práce je obor značně feminizovaný, již při studiu a následné praxi ženy svým počtem několikanásobně převyšují muže. Sociální práce by se dala charakterizovat jako jistý druh péče a pomoci těm, kteří to potřebují. Ve společenském kontextu se setkáváme s genderovými stereotypy, které více či méně směřují ženy do rolí těch citlivějších, starostlivých, těch, které se starají o druhé, pomáhají. Také dílem těchto předpokladů je možné, že sociální práci vykonávají více ženy než muži. Ať je však odborníkem muž, či žena, sociální pracovník, nebo sociální pracovnice, hlavním stavebním kamenem sociální práce je pomáhající vztah, ve kterém hrají sociální pracovníci a pracovnice klíčovou roli. Proto je pro výkon sociální práce velmi důležitý osobnostní a odborný rozvoj a identita.

Pracovníci v pomáhajících profesích, nevyjímaje oblast sociální práce, jsou určitým způsobem neustále angažováni do pomáhajícího vztahu svou osobností. Lze tak předpokládat, že individuální spiritualita každého z nich ovlivňuje jak samotný výkon práce, tak i ostatní zainteresované osoby (především klienty, spolupracovníky).

DUCHOVNÍ PERSPEKTIVA SOCIÁLNÍ PRÁCE

Duchovní perspektiva sociální práce má v Evropě, Česku i na Slovensku dlouholetou tradici sociálních služeb a sociálních zařízení, jejichž fungování bylo a v současnosti také stále je neseno biblicko-křesťanskými duchovními inspiracemi.[6]

Kořeny sociální práce nesoucí se v duchu služby bližním a potřebným sahají do daleké historie. Značný vliv na rozvoj této pomáhající profese mělo křesťanství. Historicky je tedy patrná úzká souvislost mezi křesťanstvím a charitativní (sociální) prací. Mnoho let v českém prostředí funguje řada organizací, které vykonávají sociální práci (poskytovatelé sociálních služeb) a jako jeden z motivačních faktorů pro poskytování svých služeb deklarují náboženskou (křesťanskou) dimenzí. Zejména se to týká organizací, které jsou například institucionálním způsobem (zřizovatelem) spojeny s církevní institucí (např. pracoviště charity, diakonie, salesiánská střediska aj.) Poskytované sociální služby jsou ovlivněny deklarovaným křesťanským prvkem, který spoluutváří osobnostní rozměr pracovníka.[7]

Jedny z prvních organizací, které vždy hájily práva a potřeby chudých a nemocných, byly církevní organizace. Domácí tradice sociální práce je s nimi úzce spojena. Největší organizovanou pomoc potřebným poskytovala církev – zakládala ústavy při klášterech a kostelech (jednalo se o řádové nemocnice a útulky pro chudé, zmrzačené, staré, sirotky, slepce, lidi postižené nemocí nebo úmrtím v rodině, mnohapočetné rodiny s dětmi, rodiny zasažené živelnou pohromou apod.).[8] Vedle nich existují také necírkevní pomáhající organizace a instituce zřizované státem a nestátní neziskové organizace.

5 Srov. Karel Paulík. *Ženy a muži v sociálnípráci* [15. 11. 2017]. https://cmps.ecn.cz/pd/2004/texty/pdf/paulik.pdf
6 Srov. Heinrich Pompey, Jakub Doležel, Pavel Bajer.*Editorial.*Sociální práce/Sociálna práca, 4/2008, s. 1–2.
7 Srov. Křišťan Alois, Urban David. *Náboženské interpretace motivující k sociální práci*. Sociální práce/Sociálna práce, 3/2012 s. 89–97.
8 Srov. Oldřich Matoušek a kol. Základy sociální práce, s. 111–113.

Jedním z hlavních úkolů současné sociální práce je podle Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW[9] a IASSW[10] znalost lidského chování a rozvoje sociálního prostředí, se speciálním ohledem na situaci osoba-v-prostředí a interakci mezi jednotlivými faktory, do kterých řadí také spirituální faktory. Dále apelují na nezbytnou potřebu sociálních pracovníků znát způsoby, jimiž tradice, kultura, víra a náboženství ovlivňují lidské fungování a rozvoj na všech úrovních, včetně těch, které mohou určovat zdroje a překážky růstu a rozvoje.[11] V těchto apelech na sociální práci je zohledněna také spirituální dimenze člověka, která hraje důležitou roli v životech lidí, již se stávají klienty sociální práce. Je důležité, aby jak sociální pracovník, tak každý pomáhající profesionál vnímal a zohledňoval člověka jako bytost se všemi složkami osobnosti a podporoval jej. A to nejen ve směru k člověku-klientovi, ale také ve směru k sobě samému.

SPOLEČENSKÉ POZADÍ

Podle sociologie náboženství je pro soudobou společnost zejména v západních zemích typický náboženský pluralismus, který generuje různé typy jak církevní, institucionalizované religiozity, tak i deinstitucionalizované (alternativní) religiozity, jež má styčné plochy a určitý překryv právě se spiritualitou.[12] Tradiční religiozita je spojena s náboženskými institucemi, v evropském prostoru a v českém kontextu pak specificky s křesťanskou církví. Tento typ religiozity se vyznačuje organizovaností, návazností na církevní instituce, členstvím v církvi, účastí na církevních aktivitách atd. Podle výzkumů realizovaných českými i zahraničními sociology náboženství (Detradicionalizace a individualizace náboženství 2006, Mezinárodní program sociálního výzkumu ISSP 2008, Evropská studie hodnot EVS) neprojevuje česká společnost příliš velký zájem o organizované, tradiční náboženství vycházející z křesťanské tradice, navzdory tomu přetrvává vysoká víra v různé fenomény, jež jsou řazeny do alternativní religiozity. Nízká míra církevní religiozity však neznamená, že by v české společnosti nepřetrval vysoký zájem o nadpřirozeno a spiritualitu. Naopak, poměrně vysoká víra v nadpřirozeno a v to, že tato nadpřirozená síla může ovlivňovat skutečnosti v lidských životech, se prolíná do různých sfér života, kde působí náboženské a kvazináboženské koncepty.[13] Spíše než ateismus se v České republice projevuje relativně nízká míra církevní afiliace v porovnání s ostatními evropskými státy. Nízká míra církevní afiliace však neznamená absenci religiozity či spirituálních potřeb.

Duchovní dimenze, ať ji člověk definuje a prožívá jakkoliv, může hrát v životě jednotlivce důležitou roli. Vzhledem k povaze sociální práce jako takové, kdy bývá součástí profesního přístupu jistá míra osobní angažovanosti pracovníka (osobnost pracovníka a osobní předpoklady považuji za důležitou součást sociální práce), lze předpokládat, že duchovní dimenze, spiritualita, která je součástí osobnosti pracovníka, bude v jisté oblasti součástí výkonu sociální práce.

Spiritualita nemusí mít vždy jen pozitivní vliv na život jedince. Spiritualita může být zdrojem rizik, nabývat radikální, nezdravé podoby, působit na člověka a proces pomáhání negativně.

9 International Federation of Social Workers.
10 International Association of Schools of Social Work.
11 Srov. Stanislava Ševčíková.*Mezinárodní a český kontext Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW a IASSW*.Sociální práce/Sociálna práca, 4/2007, s. 49–54.
12 Srov. Zdeněk Nešpor, David Václavík a kol. *Příručka sociologie náboženství*, Praha: SLON, 2008, s. 167.
13 Dana Hamplová.*Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity.* Sociologický časopis / Czech SociologicalReview 44 (4), s. 704–705.

TĚŽKOSTI POJMU SPIRITUALITA

Na prvním místě je nezbytné poznamenat, že mnohé termíny, kterých se článek dotýká (spiritualita, náboženskost, náboženství, religiozita), jsou v literatuře chápány různě. Typická je pro tyto pojmy určitá nejednoznačnost, překryv mezi jednotlivými termíny či jejich slévání v odlišné optice jednotlivých disciplín. Častým výkladem pojmu spiritualita je jeho přirovnání k náboženskému životu a spjatost s určitou náboženskou tradicí, tedy záměna za pojem religiozita. Není možné oblast spirituální dimenze (náboženského a duchovního života) vtěsnat do jednoduchých a jasných kategorií. Navíc jsou také jednotlivé fenomény předmětem zkoumání a studia dalších vědních disciplín (teologie, sociologie náboženství, psychologie náboženství, religionistika, antropologie), ze kterých sociální práce může čerpat jak pro svou teorii, tak pro praxi.

V odborném diskurzu se tak dostáváme do situace, kdy je obtížné už jen vymezit základní pojem, kterým je spiritualita. Termín spiritualita byl nejprve využíván v teologii. Je historicky zakořeněn v křesťanské tradici. Spiritualita vyjadřovala působení Ducha svatého, třetí božské osoby, na člověka a odraz tohoto působení v jeho životě. I když tedy pojem vznikl uvnitř křesťanských tradic, postupně se z nich začal odpoutávat a získal mnohem širší rozměr a další přidané obsahy významů mimo teologický rámec vznikaly až na začátku 20. století, kdy docházelo k určité změně vnímání spirituality. Západní civilizace se postupem času stala směsí rozmanitých filosofických názorů na spiritualitu. Do spirituality byly zahrnovány i nauky a formy východního náboženství.[14] V současné době, pod perspektivou dalších úhlů pohledů, získává spiritualita nový, daleko širší význam. Pojem spiritualita se stal označením pro individuální, nezávazný a na instituci nezávislý náboženský zájem, pro nějž je charakteristická hodnota vnitřního zážitku a praktického, denního používání.[15] Široce chápaná spiritualita operuje s hodnotou vnitřního zážitku, svobodného rozvoje a nezávislosti.Spiritualita v sobě zahrnuje hledání smyslu života, vztah k transcendenci, kladení existenciálních otázek, víru, náboženství apod.

Diskurz spirituality v sociální práci je rozvinutější v zahraničí, avšak i v české sociální práci je v posledních letech častěji diskutován, zejména z pohledu spirituálních potřeb specifických cílových skupin sociální práce (senioři, hospicová péče a osoby v terminálním stadiu nemoci). Diskurz spirituality v české sociální práci je silně ovlivněn kulturním, historickým a náboženským kontextem české společnosti. Historická dominance křesťanského náboženství ovlivňovala všechny dimenze života společnosti, ovlivnila také vztah k bližnímu, kdy byl každý jednotlivec vnímán jako jedinečná osoba, která zasluhuje péči nejen o tělesné blaho, ale i o duševní a duchovní (spirituální) rozměr své bytosti.[16]

Mezi přední odborníky zabývající se vztahem spirituality a sociální práce patří Edward R. Canda a Leola D. Furman. Charakterizují spiritualitu jako univerzální kvalitu lidí a jejich kultur, která souvisí s hledáním smyslu, účelu, morality, transcendence, blaha a hlubokých vztahů k sobě, druhým a konečné realitě.[17]

Naproti tomu náboženství, religiozitu, vnímají jako institucionalizovanou soustavu hodnot, přesvědčení, symbolů, chování a zkušeností, které jsou orientovány k duchovním zá-

14 Srov. Pavel Říčan. *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha: Portál, 2007, s. 51–52.
15 Srov. Zdeněk Vojtíšek,Pavel Dušek, Jiří Motl. *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, s. 11.
16 Srov. Martin Chadima. Charitativní prvky v sociální práci. In: Miroslav Kappl; Martin Smutek, Zuzana Truhlářová. *Etika sociální práce*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, s. 210–214.
17 Srov. Canda, *Furman.Spiritual Diversity in SocialWorkPractice: TheHeartofHelping*,s.59.

ležitostem. Zároveň se jedná o obsahy sdílené a předávané v čase určitou komunitou.[18] Spiritualita je (zejména v psychologii) vnímána jako součást osobnosti člověka, složka, která ovlivňuje hodnoty a rozvoj jedince a která (různým způsobem) reflektuje jeho vztah k transcendentnu – k tomu, co člověka přesahuje.

Pro sociálního pracovníka z toho plyne sdělení, že vedle tradiční náboženské spirituality, kterou může chápat především jako církevní afiliaci, jež je u klienta relativně snadno identifikovatelná, pokud se na ni zaměříme, existuje ještě méně zřejmá a složitěji uchopitelná varianta vztahu člověka k tomu, co ho přesahuje – nenáboženská spiritualita, která nemusí být svázána s institucionalizovaným náboženstvím. Pomáhající odborník se tak dostává do kontaktu s otázkou individualizované, privatizované spirituality a víry klientů, která je obtížně identifikovatelná, poznatelná, měřitelná, a tudíž i reflektovaná.

Spirituální rozměr může pro klienty hrát důležitou roli, a to nejen v případě, že se sami označují za věřící.19 Také je nutné brát v potaz skutečnost, že spiritualita a náboženství mohou hrát v životě klienta jak pozitivní, tak negativní roli. Mohou se stát zdrojem síly, posilovat klienta a podporovat jeho silné stránky, ale také mohou být zdrojem komplikací, konfliktů a problémů.

Ze spirituální dimenze se odvíjejí určité spirituální potřeby, které by měl člověk uspokojovat a které hrají roli v jeho životě. Odborná literatura nenabízí jednotnou definici spirituálních potřeb. Různí autoři nabízejí výčty spirituálních potřeb identifikovaných u klientů (pacientů). Jedná se většinou o pacienty ze zdravotnického prostředí (Svatošová, 2012; Fitchett, G. et al. 1997; Hodge andHorvath 2011). Dle Suchomelové jsou v povědomí české veřejnosti duchovní potřeby často mylně redukovány na potřebu religiózních praktik explicitně religiózních lidí (křesťanů) a jsou velmi často zmiňovány v souvislosti s paliativní péčí, což může posilovat povědomí, že na duchovní záležitosti přichází čas až v bezprostředním kontaktu s vlastní smrtí. Spirituální potřeby přitom odrážejí celý komplex hodnot společných religiózním i nereligiózním lidem.[20]

VÝZKUMNÁ SONDA

Sociální pracovníky a pracovnice, kteří již sociální práci vykonávají v praxi, jen velmi nesnadně ovlivníme nově implementovanými poznatky do vzdělávacích osnov sociální práce, byť by to bylo schůdné řešení, alespoň v rámci zákonem dané vzdělávací povinnosti, které podléhá každý sociální pracovník. Mnohem účinnější by byl impuls „zdola“, který by vzešel od samotných sociálních pracovníků, kteří v praxi pocítili jako potřebné zahrnout do pomáhajícího vztahu s klientem také spirituální dimenzi. Proto jsem se zaměřila na názory a postoje sociálních pracovníků ve spojitosti s dobře uchopitelným fenoménem syndromu vyhoření. Syndrom vyhoření, jako každý pojem, se od své prvotní definice a oblasti, jak je vymezil Herbert Freudenberger, značně posunul a rozšířil. Původně se objevil v psychologii a psychoterapii v 70. letech 20. století jako označení dobře známého jevu celkového vyčerpání organismu (tělesného, psychického, emocionálního).[21] Tento syndrom postihuje na nejrůznějších místech celou psychosomatickou oblast, objevují se příznaky tělesné,

18 Srov. Canda, *Furman.Spiritual Diversity in SocialWorkPractice: TheHeartofHelping*, s.59

19 Jan Kaňák, Sylvie Stretti. Nástroje posouzení spirituální dimenze klientů v pomáhajících profesích. In: *Acta theologica et religionistica* 1/2015, s. 42–56.

20 Věra Suchomelová, *Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě*. Disertační práce. s. 83–84.

21 Srov. Jaro Křivohlavý. *Hořet, ale nevyhořet*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 58.

psychické i behaviorální. Dostavuje se nuda, únava, rezignace, zvýšená iritabilita, kritické postoje a další změny. [22]

Výzkumná sonda měla explorativní charakter a šlo mi o zjištění určité taxonomie, jak vnímají sociální pracovníci a pracovníci v sociálních službách v Jihočeském kraji podíl své vlastní spirituality na své praxi a jak to může souviset s prevencí syndromu vyhoření.

Sonda byla realizována prostřednictvím tištěného dotazníku, který jsem sama sestavila. Tyto dotazníky byly distribuovány mezi sociální pracovníky a pracovníky v sociálních službách, kteří pracují v organizacích poskytujících sociální služby na území Jihočeského kraje. Respondenti byli účastníky akreditovaného vzdělávací kurzu (akreditace MPSV č. 2013/0542-PC/SP/VK) Zvládání syndromu vyhoření, který realizovala THEIA – krizové centrum o. p. s. v Českých Budějovicích. Dotazníky bylo možné distribuovat díky tomu, že jsem se podílela na přípravě realizace daného vzdělávacího kurzu.Zodpovězení otázek v dotazníku nebylo podmínkou pro udělení certifikátu za absolvovaný kurz – jednalo se o jednu z několika aktivit, které byly v rámci náplně kurzu realizovány. V jednom bloku tohoto vzdělávacího kurzu byly lektorem rozdány dotazníky k vyplnění. Celkem se zúčastnilo 51 respondentů. Návratnost dotazníků byla 100 %, validita činila 96 % (celkový počet validních dotazníků byl 49, dva dotazníky musely být pro svou neúplnost vyřazeny). Vzorek respondentů držel genderový standard typický pro sociální práci, ženy byly zastoupeny v počtu 45 (92 %), muži byli 4 (8 %). Sběr dat byl prováděn od listopadu 2016 do března 2017.

Cílem sondy bylo zjistit, v jakém smyslu sociální pracovníci a pracovníci v sociálních službách spojují spiritualitu s ochranným faktorem před syndromem vyhoření.

Výsledky výzkumné sondy lze shrnout do následujících bodů:

- 82 % respondentů si myslí, že spiritualita pomáhá nebo může sloužit jako prevence syndromu vyhoření, 8 % respondentů si vybralo odpověď nevím a názor, že spiritualita neslouží jako zdroj pro prevenci syndromu vyhoření, zastávalo 10 % respondentů.
- 45 % dotázaných považuje spiritualitu za silný, nebo dokonce velmi silný preventivní faktor (spirituální dimenze jako důležitá součást při zachování pohody a vyrovnanosti). Respondenti při této otázce volili číslo na škále od 1 do 5, přičemž čím vyšší číslo, tím vyšší vliv spiritualitě při prevenci syndromu vyhoření přisuzovali (silný vliv na stupni 4 přisoudilo spiritualitě 31 % respondentů a velmi silný vliv má spiritualita podle 14 % respondentů).
- Dvě třetiny respondentů uvedly v otevřené otázce svůj subjektivní názor, jakým konkrétním způsobem může spiritualita pomáhat předcházet syndromu vyhoření (odpovědi respondentů jsou sdruženy do tematických celků odpovědí v tabulce č. 1).

22 Srov. Martina Venglářová a kol. *Sestry v nouzi: Syndrom vyhoření, mobbing, bossing*, Praha: Grada, 2011, s. 24.

TABULKA Č. 1

Jak podle Vás konkrétně může spiritualita pomáhat předcházet syndromu vyhoření?
To, co se děje, má smysl. Vše se děje z nějakého důvodu.
Víra pomáhá překonávat potíže, překážky.
Poskytuje pomoc, uklidnění, pocit, že vše zvládnu.
Pocit, že se mohu obrátit pro pomoc.
Poskytuje jiný pohled na věc.
Uvědomění si smyslu života, víra v něco, co nás přesahuje.
Smysluplnost práce.
Víra v něco, co nás přesahuje.
Máme možnost povídání, vyslechnutí, zpovědi.
Modlitba, mše svatá, vnímání Boží existence.
Díky víře je člověk silnější, odolnější proti stresu, zátěži, negaci.
Nevzdávat se v těžkých chvílích.
Mít se o co opřít.
Řídit se zásadou Miluj bližního svého.
Poskytuje útěchu, vyzpovídání.
Udává pevné hodnoty pracovníka.
Meditací.
Čínská alternativní medicína.
Víra v dobro člověka i v dnešní uchvátané době.
Nevím.

- 76 % respondentů si prožilo syndrom vyhoření nebo jeho příznaky.
- Respondenti, kteří odpověděli, že prožili syndrom vyhoření nebo jeho příznaky, konkretizovali, zda byla do řešení syndromu vyhoření nebo jeho příznaků zapojena spiritualita (nebo byla využita). Ve stejném zastoupení odpovídali respondenti kladně i záporně – 22 % respondentů nemá zkušenost s tím, že by při řešení syndromu vyhoření byla zapojena nebo využita jejich spirituální dimenze, 22 % tuto zkušenost má. (Respondenti, kteří odpověděli na zapojení spirituality do řešení problémů spojených se syndromem vyhoření, uváděli konkrétní způsoby. Ty jsou uvedeny v tabulce č. 2.)

TABULKA Č. 2

Jak konkrétně byla při řešení syndromu vyhoření zapojena Vaše spiritualita?
Vědomí, že to, co se děje, má význam, pomáhalo ke smíření. V krizové situaci spiritualita ztratila na síle.
Vědomí, že klienti mě potřebují.
Zapojení na osobní rovině – sama.
Vzdělávání, výcvik v arteterapii, naučila jsem se chválit.
Setkání s paní, která mě naučila mít se ráda, jak si užívat svůj čas, jak dopouštět lidem. Hodně jsem byla ve spojení se strážnými anděly.
Modlitba, prosba o pomoc.
Celkové nastavení člověka ve smyslu morálky, etického nastavení.
Částečnou filosofickou a spirituální diskuzí.

- Poslední otázka se orientovala na podporu zapojení spirituality v rámci pracoviště respondentů. Zjišťovala, zda mají pracovníci na svém pracovišti prostor pro zapojení a reflektování spirituality a zda o to mají zájem – 17 % respondentů tuto možnost má a využívá ji, 20 % tuto možnost má, ale nevyužívá ji, 9 % respondentů tuto možnost nemá, ale chtěli by ji mít a 54 % možnost zapojit spiritualitu na pracovišti nemá. Z této otázky vyplynul zajímavý závěr – ačkoliv téměř 50 % respondentů považuje spiritualitu za silný protektivní faktor, který hraje roli v prevenci syndromu vyhoření, jen necelá pětina využívá možnosti zapojení a reflektování spirituality na svém pracovišti.

ZÁVĚR

Svou podstatou je sociální práce spojena s duchovní tradicí, která je nesena biblicko-křesťanskými duchovními inspiracemi. Celostní pohled na člověka, který se realizuje ve čtyřech dimenzích, které generují určité potřeby, jež mají být uspokojovány, včetně spirituální dimenze a s ní spojených spirituálních potřeb, je součástí sociální práce. Sociální práce patří mezi pomáhající profese, proto musí být brán v potaz důležitý nástroj, kterým se pracovník angažuje v pomáhání, a tím je jeho vlastní osobnost.Spirituální dimenze je důležitou součástí člověka, avšak nejen u klientů, ale také u sociálních pracovníků. Mají-li pracovat se spirituální dimenzí klientů, nejprve musejí začít u sebe a být na to připraveni. Mají-li se sociální pracovníci a pracovnice věnovat spirituální dimenzi a spirituálním potřebám druhých, musejí získat potřebnou citlivost a vnímavost ke své vlastní spiritualitě a k tomu, jakou náplň, roli a důležitost spiritualitě přisuzují. Díky tomu mohou vykročit na cestu k získávání znalostí a kompetencí k reflexi spirituální dimenze po stránce objektivní (práce se spiritualitou klienta) i subjektivní (zapojení a využívání zkušeností z vlastní spirituality).

LITERATURA

PRIMÁRNÍ

Canda, E. R.; Furman, L. D. *Spiritual Diversity in SocialWorkPractice: TheHeartofHelping.* Oxford: Oxford University Press, 2010. 449 s. ISBN 978-0-19-537279-3.

Janebová, Radka. *Teorie a metody sociální práce – reflexivní přístup*, Hradec Králové: Gaudeamus, 2014. ISBN 978-80-7435-374-1.

NešporZ., VáclavíkD. a kol. *Příručka sociologie náboženství*, Praha: SLON, 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.

Říčan, P. *Psychologie náboženství a spirituality.* Vyd. 1. Praha: Portál, 2007. 328 s. ISBN 978-80-7367-312-3.

Vojtíšek, Z.; Dušek P.; Motl J. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. 1. vyd. Praha: Portál, 2012. 232 s. ISBN 978-80-262-0088-8.

SEKUNDÁRNÍ

Křivohlavý, J. *Hořet, ale nevyhořet*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. ISBN 978-80-7195-573-3.

Suchomelová, *V. Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě.* Disertační práce 2015. České Budějovice: Jihočeské univerzita. Teologická fakulta. Katedra pedagogiky.

Venglářová a kol..*Sestry v nouzi: Syndrom vyhoření, mobbing, bossing*, Praha: Grada, 2011. ISBN 978-80-247-3174-2.

ČLÁNKY

Hamplová, D.*Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity.* In:Sociologický časopis / Czech SociologicalReview 44 (4), s. 704–705. ISSN 0038-0288.

Chadima, M. *Charitativní prvky v sociální práci.* In: Miroslav Kappl; Martin Smutek, Zuzana Truhlářová. *Etika sociální práce.* Hradec Králové: Gaudeamus, 2010, s. 210–214. ISBN 978-80-7435-037-5.

Kaňák, J., Stretti, S. *Nástroje posouzení spirituální dimenze klientů v pomáhajících profesích.* In: Acta theologica et religionistica 1/2015, s. 42–56.

Nečasová, M. *Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy.*In: Sociální práce/Sociálna práca, Brno: ASVSP, 2004. roč. 4, 4/2004, s. 32. ISSN 1213-624.

Pompey, H., Doležel, J., Bajer, P.: Editorial,In: Sociální práce/Sociálna práca, Brno: ASVSP, 4/2008, 4, s. 1–2. ISSN 1213-6204.

Ševčíková, S. *Mezinárodní a český kontext Globálních kvalifikačních standardů vzdělávání v sociální práci vydaných IFSW a IASSW.* Sociální práce/Sociálna práca, Brno: ASVSP, 4/2007, 4, s. 52. ISSN 1213-6204.

INTERNETOVÉ ZDROJE

Paulík, Karel. Ženy a muži v sociální práci [15. 11. 2017]. Psychologické dny 2004: *Svět žen a svět mužů: polarita a vzájemné obohacování: sborník příspěvků z konference* [online]. Dostupné na: https://cmps.ecn.cz/pd/2004/texty/pdf/paulik.pdf

O AUTORCE

Vystudovala sociální a charitativní práci a následně etiku v sociální práci na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. V současné době je interní doktorandkou na Katedře etiky, psychologie a charitativní práce tamtéž. Zaměřuje se na spiritualitu v české sociální práci.

Od roku 2013 pracuje v THEIA – krizovém centru o. p. s. jako lektorka programů primární prevence rizikového chování,které jsou realizovány na základních a středních školách v Jihočeském kraji. Pracuje také jako odborná sociální poradkyně v oblasti odborného sociálního poradenství a věnuje se koordinaci odborných služeb v organizaci.

POST-SEKULÁRNÍ SPIRITUALITA V NÁBOŽENSKÉM TURISMU[1]

Jan Hron

ABSTRACT

Pilgrimage and tourism are often depicted as opposite end-points. While the first one is associated with religion, sacredness and asceticism, the second one is portrayed as a secular, profane and hedonistic activity. Based on the ethnographic study of local catholic pilgrimage, this study challenges such conventional dichotomy. It points out to post-secular nature of current religious landscape where "traditional" religiosity is mixed and connected with so called "alternative" or "detraditionalized" spirituality. By using prominent post-secular discourses – therapeutic and energetic discourses - pilgrims transcend pilgrimage-tourism dichotomy and construct new patterns of their lived religion. This article proposes to use the term "religious tourism" for such types of daily religious mobile practices.

KLÍČOVÁ SLOVA

Pouť; spiritualita; post-sekularismus; turismus; žité náboženství

KEYWORDS

pilgrimage; spirituality; post-secularism; tourism; lived religion

Dnešní doba je stále častěji charakterizována jako „post-sekulární". Stále početnější odkazy na spiritualitu se objevují v diskurzu sekulárních institucí a osob, jako jsou nemocnice, vysoce postavení manažeři mezinárodních společností, psychologické poradny, mužské a ženské časopisy a v neposlední řadě i turismus. Cesta do exotických končin bývá v cestopisných brožurkách a propagačních letácích cestovních kanceláří popisována jako „pouť" za „poznáním sebe sama" či „zklidněním duše" a způsob „načerpání nové energie". Pouť k náboženskému místu za náboženským účelem je nicméně stále považována za speciální odnož turismu stojící poněkud mimo jeho obvyklé, sekulární podoby. Poutě, zvláště v případě mariánského kultu, byly zamýšleny jako obranné valy proti postupujícím silám modernismu a sekularismu. V současné době se však diskurz spirituality projevuje nejenom v oblasti sekulárního, ale i náboženského turismu. Centra tradičních církevních poutí, jako Santiago de Compostela či Glastonbury, jsou nejenom otevřená nenáboženským turistům, ale dokonce se na jejich renesanci, zvelebování a růstu podílejí i nové náboženské směry, které jsou z pohledu konzervativních církevních struktur podezřelé, deviantní a nepřípustné. Sbližování tradičního náboženství, sekularismu a nových forem religiozity je specifickým jevem post-sekulárního věku.

Tato studie zkoumá konkrétní podoby této post-sekulární symbiózy v náboženském turismu v kontextu žitého náboženství. Vychází z etnografického výzkumu lokální katolické poutě, tzv. moravské Compostely,[2] jež se uskutečnila na přelomu června a července v roce 2017. Jednalo se už o sedmý ročník pěší poutě ze Sv. Kopečka (u Olomouce) přes Sv. Hos-

1 Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 1582217 „Značka pouť: Vliv post-sekulární idealizace pouti na podoby náboženského turismu v Polsku a České republice").

2 Poutníci, kteří ušli celou cestu, na konci poutě obdrží certifikát (*Compostela*) stvrzující absolvování poutě v její úplnosti. Jedná se o praktiku známou z populární poutě do španělského Santiaga.

týn na Velehrad (a zároveň desátý ročník poutě ze Svatého Hostýna na Velehrad). Poutníci měli na výběr, zda podstoupí o něco kratší pouť ze Svatého Hostýna, nebo zda skutečně podstoupí 115 km dlouhou pouť ze Sv. Kopečka, případně se mohli přidat během cesty na dalších místech (Zlín, Napajedla u Hřebčína). Ze Sv. Kopečka – spolu s autorem této studie – vyšlo 35 lidí. Na konci putování, po příchodu dalších poutníků, bylo konečné číslo 204 (asi půlka poutníků se ale připojila až poslední den). Katolický charakter poutě byl zřejmý na první pohled i poslech – v čele průvodu šel nositel velkého dřevěného kříže, zatímco samotní poutníci měli jeho menší kopie zavěšené kolem krku. Poutníci během cesty opakovali sérii modliteb (tzv. růžence) za dohledu katolického kněze, jenž sloužil jako průvodce poutě. Ač tato pouť zcela jednoznačně patřila do sféry „tradiční" religiozity, hlubší průzkum ukázal, že i zde se objevují elementy post-sekulární „alternativní" spirituality.

PROMĚNY NÁBOŽENSTVÍ V POST-SEKULÁRNÍ DOBĚ

Post-sekularismus je jedním z nejdiskutovanějších konceptů dneška a tomu odpovídá i šíře různých definic. Post-sekularismus může dle různých oblastí bádání (sociologie náboženství, mezinárodní vztahy, teologie, literární studia) znamenat: 1) kritiku a odmítnutí tvrdé verze sekularismu, 2) spojování sekulárních a náboženských forem a hodnot, 3) reflexi náboženských a magických témat (znovuokouzlení světa) v literatuře, 4) vzestup politického náboženství, 5) normativní teologické a filozofické přístupy pokoušející se vyrovnat s problémy, jež náboženská multikulturní pluralita přináší pro sekulární řád, 6) kritiku termínu jakožto módního, populárního a příliš do široka rozkročeného výrazu, nezohledňujícího komplexnost vztahů mezi náboženstvím a sekularismem.[3] Arie L. Molendijk, který k této šestici přidává teologický směr tzv. radikální ortodoxie,[4] jenž odmítá sekularismus jako kvazi náboženství pokoušející se v babylónské troufalosti vystrnadit církev, vcelku oprávněně tvrdí, že první skupinu lze vynechat, protože co post-sekularisty spojuje celkově, je odmítnutí tvrdé verze sekularismu, podle které náboženství zcela ustoupí sekulárnímu světonázoru. Rodney Stark ve své knize *Triumf víry* dokládá, že Evropa, jež se zdá být ve světovém kontextu unikátní baštou sekularismu a je považována za „výjimečný případ" kvůli malému a stále se zmenšujícímu počtu lidí chodících do kostela – což je obvykle chápáno jako potvrzení sekularizační teze –, je ve skutečnosti též poměrně silně religiózní. Snižování oficiální religiozity je doprovázeno zvyšováním té neoficiální, necírkevní.[5]

Neoficiální, necírkevní religiozita je dnes často označována velmi širokým a nejasným termínem spiritualita. V religionistické literatuře – na rozdíl např. od literatury teologické – spiritualita označuje především tzv. alternativní, detradicionalizovanou náboženskost. Toto pojetí spirituality nabylo popularity v kontrakulturním hnutí v 60. letech, kde získala úlohu opozita náboženství. Zatímco náboženství bylo negativně vnímáno jako zkostnatělá, nepružná, na vnější záležitosti zaměřená instituce, spiritualitě byly přisouzeny pozitivní přívlastky: na rozdíl od náboženství je dynamická, praktická, antidogmatická, svobodná (a osvobozující) a zaměřená na vnitřek člověka. Kritický podtón vůči náboženství je definiční charakteristikou

3 James A. Beckford. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: *Critical Reflections. Journal for the Scientific Study of Religion* 51, 1 (2012), s. 3–13.

4 Arie L. Molendijk. In Pursuit of the Postsecular. *International Journal of Philosophy and Theology* 76, 2 (2015), s. 102–106.

5 Rodney Stark. *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever.* Wilmington, Delaware: ISI Books 2015, 37–47.

spirituality, nelze jej však vnímat absolutně. Mezi alternativní spiritualitou a tradičním náboženstvím existuje vzájemná provázanost.[6] Gordon Lynch např. poukazuje na skutečnost, že v tzv. spirituálním miléniu existuje zvláštní náboženská ideologie, jež prostupuje napříč různými náboženskými tradicemi a otevřeně přijímá sekulární hodnoty. Lynch tento typ myšlení nazývá progresivní spiritualitou. Dle jeho výzkumu vznikla progresivní spiritualita jako pokus vybudovat nové náboženské myšlení, které je kompatibilní se sekulárním, respektive liberálním světonázorem, s moderním vědeckým vnímáním světa, jež adresuje ekologické záležitosti a v neposlední řadě poskytuje možnost spirituálního vývoje pro ženy, jež se cítí být odcizeny a chtějí se osvobodit od patriarchálních struktur „tradičních" náboženství.[7]

Tato propojenost sekulárního a náboženského světonázoru nicméně není pouze záležitostí liberálně se profilujících náboženských směrů, ale týká se i konzervativněji zaměřených náboženských skupin, které jsou taktéž ovlivňovány sekulárními principy. Podle Bryana S. Turnera jsou všechna náboženství v dnešní pluralitní, kapitalistické a demokratické společnosti nucena vstoupit do oblasti tzv. náboženského trhu, který funguje na bázi sekulárního trhu. Následkem toho se náboženský trh vyznačuje zvláštní homogenitou nabízených produktů, které v podstatě všechny spadají pod rubriku „*wealth and health*".[8] Tato komodifikace náboženství, respektive spirituality, je velmi kritizována. Např. Jeremy Carrette a Richard King vnímají populární spirituální autory jako proponenty neoliberální ideologie, kteří ze spirituality vytváří všech ostrých hran zbavený prostředek využívaný korporacemi k prosazení jejich zájmů. Nicméně ačkoliv je velmi snadné odsoudit tento typ prorůstání náboženství a sekulárního kapitalismu, jak podotýká Bryan S. Turner, „*moderní náboženská komodifikace často odpovídá na nejistou povahu moderního světa.*"[9] Ekonomizace náboženství navíc není pouze záležitostí dnešní post-sekulární doby – jejíž zvláštností je spíše provázanost této komodifikace náboženství s jeho demokratizací a individualizací –, ale je neoddělitelnou součástí náboženských dějin. Zvláště touha po zdraví je základní lidskou potřebou, a není proto divu, že náboženství této potřebě vycházejí vstříc.

SPLÝVÁNÍ HRANIC MEZI POUTÍ A TURISMEM

Vazba mezi náboženstvím a trhem je obzvlášť silná v případě náboženského turismu. Poutníci si kupují od místních prodejců různé věci, ať se jedná o obrázky poutního místa, růžence, či lahvičky s posvěcenou vodou mající údajně léčivé účinky. Přesto mnozí badatelé z oblasti poutnických studií těmto ekonomických aspektům poutě vůbec nevěnují pozornost, případně je vnímají jako doprovodný jev ctihodné snahy aktérů participovat na vý-

6 K diskuzi o problémech definování spirituality viz Michaela Ondrašinová. Jak uchopit „neuchopitelné" : Diskuse o detradicionalizované spiritualitě. In: Dušan Lužný, David Václavík (ed.). *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství.* Praha: Malvern 2010, s. 118–142.

7 Gordon Lynch. T*he New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, London: I.B. Tauris 2007, s. 17–39.

8 Bryan. S. Turner. Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. In: Philip Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, Jonathan VanAntwerpen (ed.). *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society.* London – New York: New York University Press, Social Science Research Council 2012, s. 142–143, 152. François Gauthier, Linda Woodhead, Tuomas Martikainen. Introduction: Consumerism as the Ethos of Consumer Society. In: François Gauthier, Tuomas Martikainen (eds.) *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, Farnham: Ashgate 2013, s. 15–16.

9 „*Modern religious commodification often answers to the precarious nature of modern life.*" Turner. *Post-Secular Society,* s. 143.

10 Viz Ian Reader. *Pilgrimage in the Marketplace*, New York – London: Routledge 2014, s. 11–19.

znamuplných spirituálních rituálech.[10] Tento přezíravý postoj se rozvinul do podoby dichotomického rozlišování mezi čistou, posvátnou, úctu si zasluhující, asketickou a duchovní poutí a profánním, hédonistickým, komerčním, neduchovním turismem.[11] Toto rozlišení hraje jistou roli v emické perspektivě. Např. mnozí účastníci poutě do španělského Santiaga de Compostela vnímají jako pravé poutníky jen ty, kteří jdou celou cestu pěšky, případně na kole. Na ty, kteří jedou do Santiaga autem či autobusem, s pohrdáním pohlížejí jako na turisty. [12]

Taková předpojatá charakterizace nicméně jen s obtížemi nachází místo v neutrálním bádání a z analytického hlediska je spíše zavádějící a neužitečná. Ideální typologizace poutníka a turisty má jen malou oporu v empirické evidenci. Daniel H. Olsen uvádí tři problematické okruhy ideální typologizace poutníka a turisty. Zaprvé: badatelé srovnávají ideální typ moderního turisty s ideálním typem středověkého poutníka. Zadruhé: ideální typologie poutníka a turisty je výrazně eurocentrická a postrádá zohlednění odlišných forem poutě a turismu v jiných zemích. Zatřetí: současný poutník nebo turista se s velikými obtížemi vejde do jedné z kategorií.[13]

Znakem dnešní post-sekulární doby je splývání hranic mezi „náboženskou" poutí a „sekulárním" turismem. Členky hnutí Bohyně, které navštěvují různá místa, o nichž věří, že jsou nabyta zvláštní energií, již mohou využít ke svému léčení a spirituálnímu růstu, nevidí žádný problém v tom, využívat pohodlí poskytované turistickým průmyslem a být zároveň na duchovní cestě za poznáním sebe sama. Pro ně pouť není o tělesném odříkání, naopak je o poznání blaženosti vlastního těla. Tyto ženy se staví do určité míry odmítavě k samotnému konceptu poutě, který je pro ně spojen s patriarchálními strukturami. Dávají proto přednost jiným termínům pro popsání svých cest, např. iniciační cesty.[14]

Též v případě moravské Compostely docházelo k splývání turismu s poutí. Mnozí poutníci uváděli, že se k pouti dostali přes turistiku. Pro Evu[15] představuje moravská pouť ideální spojení duchovna a turistiky. Její kamarádka Jitka zmínila ještě další aspekt, totiž že to je i cenově dostupná dovolená. Zajímavým případem byl manželský pár Novákových, kteří pořádají pro své kamarády a známé – z nichž ne všichni byli věřící – jakési výlety po dostupných církevních, sakrálních a poutních místech v ČR. Paní Jarmila, která se některých z nich účastnila, vyjadřovala jistý blažený údiv nad tím, kolik toho tento manželský pár v Česku procestoval, a ve velmi pozitivním duchu je nazvala poutními turisty. Větší důraz je v této vazbě na slovu turista, což je osoba navštěvující jisté kulturní památky, v tomto případě náboženského charakteru[16] – jedná se tedy prakticky o jinou variantu termínu náboženský

11 Viz Michael Stausberg, *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters,* New York – London: Routledge 2011, s. 20.

12 Nancy Frey. *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago, Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain*, Berkley, Los Angeles: University of California Press 1998, s. 18, 26–27.

13 Daniel H. Olson. Pilgrims, Tourists and Max Weber's "Ideal Types". *Annals of Tourism Research* 37,3 (2010), s. 848–851.

14 Anna Fedele. Energy and Transformation in Alternative Pilgrimages to Catholic Shrines: Deconstructing the Tourist/Pilgrim Divide. *Journal of Tourism and Cultural Change* 12,2 (2014), s. 151, 155–156.

15 Všechna jména zpovídaných účastníků byla změněna.

16 Dean MacCannell považuje prohlížení pamětihodností (sightseeing) za centrální turistický rituál, ústřední aktivitu, která definuje turistu jako turistu. Dean MacCannell. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Clas*., London : Macmillan 1976, s. 42–43. V kontextu turistické typologie lze hovořit o kulturním turistovi, který má poněkud jiný druh zájmu než například plážový turista či gastroturista.

turismus. Podle některých definic jsou náboženští turisté osoby navštěvující náboženská místa, aniž by musely být věřící.[17] Ačkoliv někteří jejich přátelé prý byli nevěřící, toto pojetí platí pro tento religiózní pár jen částečně. Pokud bude náboženský turismus vnímán jako širší kategorie, do které se vejde jak tento typ turismu k náboženským místům – turismus památkově-informační orientace[18] –, tak samotná pouť, pak lze tento manželský pár považovat za náboženské turisty.

Hlavním důvodem, proč tuto dvojici nazývat náboženskými turisty, je ten, že tento termín lépe vystihuje každodennost jejich mobilních náboženských aktivit než pouť, jež indikuje jednorázovější a speciálnější typ cesty.[19] Podle Kaell nicméně pouť bývá doprovázena rituály, jež jsou mnohem běžnější až každodenní a patří pod domácí náboženský život.[20] Tyto domácí náboženské cesty lze tedy chápat jako jakési „protopoutě", případně „minipoutě".[21] Bádání má tendenci stavět mezi domácí, každodenní náboženský život a poutě jakési lomítko, jako kdyby se jednalo o dva zcela specifické módy.[22] Kategorie náboženského turismu a „protopoutí" je užitečná v tom smyslu, že ukazuje na kontinuitu mezi „všedním" náboženským životem (a v tomto případě i „obyčejnou" turistikou) a „speciální" poutí.

Moravská Compostela dobře ilustrovala komplexnost vztahů mezi poutí a turismem. Jedna poutnice odmítala jít do Santiaga, protože jí přišel příliš „pop" – jinými slovy, stal se spíše turistickou senzací, než že by byl opravdu duchovním místem. Nicméně ostatní tyto turistické prvky nevnímali jako problém. Paní Nováková např. uvedla jako svůj největší zážitek z poutě do Santiaga sledování zvedání obrovského zvonu osmi muži. Podle paní Jarmily toto představení nemělo s duchovností příliš společného, přesto ho považovala za dobrý zážitek. Tento tahák na turisty pro ni nebyl ničím, co by ohrožovalo duchovnost místa, naopak to vnímala jako integrální součást poutě.

Post-sekulární spiritualita vyznačující se skepsí k tradičním náboženstvím a příklonem k sekularismu proměňuje poutnický diskurz. Tradiční religiozita akcentovaná na některých poutních místech v případě post-sekulárních poutníků může nabýt stejné negativní úlohy, jakou má pro „tradiční" poutníky turismus. Paní Jarmila touto perspektivou nahlížela na známé centrum mariánského kultu, hercegovinské Medžugorje. Podle ní zdejší pouť nemá nic společného s „opravdovou" duchovností a přepjaté projevy zbožnosti místních poutníků a církevních hodnostářů jsou podle ní pouhým divadlem. Pro ni bylo Medžugorje

17 Miroslav Horák, Alice Kozumplíková, Kristína Somerlíková, Helena Lorencová, Ivana Lampartová. Religious Tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for Three New Pilgrimage Routes. *European Countryside* 7,3 (2015), s. 172.

18 KurmanaliyevaA. , Sh. Rysbekova, A. Duissenbayeva, I. Izmailov. Religious Tourism as a Sociocultural Phenomenon of the Present. The Unique Sense Today is a Universal Value Tomorrow. This is the Way Religions are Created and Values are Made. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 143 (2014), 958–963: 959.

19 Viz velmi citovanou definici poutě, která znamená *„cestu uskutečněnou jistou osobou ve snaze nalézt místo nebo stav, který on nebo ona věří, že ztělesňuje vysoce ceněný ideál"*. Alan Morinis. Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In: Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT: Greenwood Press 1992, s. 4. Taková definice zřejmě nejlépe vystihuje aktérský diskurz (a proto je tak oblíbená i mezi badateli), viz definice poutě podle jedné z členek hnutí Bohyně, podle které je pouť *„posvátná cesta na posvátné místo s posvátným účelem."* Kathryn Rountree. Journeys to the Goddess: Pilgrimage and Tourism in the New Age. In: William H. Swatos (ed.). *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Leiden: Brill 2006, s. 43–44.

20 Hillary Kaell. Notes on Pilgrimage and Pilgrimage Studies. *Practical Matters Journal* 9 (2016), s. l 7.

21 Logickou otázkou je, proč rozlišovat mezi jakýmisi protopoutěmi a „náležitými" poutěmi a nemluvit o pouti celkově. To souvisí se samotnou charakterizací poutí a vyčleněním oblasti toho, co lze označovat jako pouť. Např. Morinis na základě své definice poutě jako cesty za ideálem uvádí, že návštěva mše v Římě jeho obyvatelem není poutí, ani návštěva Jeruzaléma turistou, protože se jedná o spíše běžnou aktivitu, která nezahrnuje hledání existenciálně významového ideálu. Morinis. *Introduction.* s. 7. Na druhou stranu

opovrženíhodným příkladem toho, co klasik turistických studií Dean MacCannell nazývá inscenovanou autenticitou. Podle MacCannella hledá turista objektivní autenticitu, avšak toto jeho úsilí vede na jeho potřeby navázaný turistický průmysl k vytváření falešných, uměle vytvořených lákadel, jež jsou pečlivě zkonstruována tak, aby odrážela jeho představy o navštěvovaném místě a kultuře. MacCannell používá k popsání tohoto paradoxu divadelních metafor – turista se pokouší nahlédnout na skutečný život v „zákulisí", namísto toho ale končí sledováním „pódia" a na něm se odehrávajících inscenací.[23] Aniž by použila tento termín, pro pan Jarmilu je Medžugorje v podstatě turistickým místem, ačkoliv dle obvyklých měřítek se jedná o až čistě typologický příklad poutního místa, s nímž je spojená „tradiční" religiozita. Naopak tu pravou „autenticitu" – duchovnost – kladla do místa, jež se stává turistickou senzací pro ty post-sekulární poutníky, kteří své motivy popisují více jako spirituální než náboženské.[24]

Na druhou stranu jiný poutník Radim, který s ní o tomto diskutoval, považoval Medžugorje za autenticky spirituální místo. Přesvědčivým důkazem o tom pro něj byla asi 90letá stará paní, která neváhala zdolávat i ve svém požehnaném věku náročnou cestu vedoucí na vrchol svatyně přes obrovské kameny a schody. Tento odlišný pohled na Medžugorje nicméně v praktické rovině není zcela v rozporu s Jarmiliným přesvědčením, že místní pouť je jedno velké divadlo. Poutníci a jejich rituální jednání se pro turisty stávají předmětem zájmu a jsou pro ně právě jakýmsi dokladem autenticity daného místa.[25] Dojem může být tak silný, že turista sám se začne považovat za poutníka. Platí to i v opačném směru, přítomnost masového množství turistů může být poutníky vnímána jako znak požehnaní uděleného sakrálnímu místu a může ještě posílit jejich náboženské přesvědčení.[26]

SPIRITUALITA V ŽITÉM NÁBOŽENSTVÍ

Santiago de Compostela a Medžugorje jsou v podstatě protipóly na náboženské ose, akcentující odlišné typy spirituality – tzv. spiritualitu života a spiritualitu pro život. Zatímco spiritualita pro život lokalizuje sakrální autoritu vně člověka a přisuzuje ji transcendentální síle či postavě, pro spiritualitu života pravá duchovnost vyvěrá zevnitř člověka.[27] Tuto proudící energii je třeba neustále kultivovat, což v případě spirituality života má často podobu

Coleman a Elsner souhlasí, že zbožný cestovatel navštěvující vytoužený Jeruzalém zřejmě zažívá jiný druh zážitku než římský obchodník navštěvující Vatikán v rámci náboženské rutiny, ale i toto zahrnuje rozmanité stupně rituálu, cesty a úcty, z nichž sestává pouť. Simon Coleman, John Elsner. *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. London: British Museum Press 1995, s. 205. Koncept protopoutě je jakýmsi kompromisem mezi těmito přístupy – na jednu stranu uznává, že i běžnější typy cestování s náboženským podtextem je možné popsat jako poutě, zároveň se snaží vyjádřit jejich poněkud nižší náboj, který mají pro tyto cestovatele, než v případě „náležitých" poutí.

22 Tuto představu obzvláště razil klasik poutnických studií Victor Turner.

23 MacCannell. *The Tourist*. s. 94–102.

24 Poslední studie dokládají, že Santiago de Compostela přitahuje nyní více lidi, kteří uvádí „spirituální" spíše než „náboženské" motivy. Např. Tatjana Schnella, Sarah Palib. Pilgrimage Today: The Meaning-Making Potential of Ritual. *Mental Health, Religion & Culture*, 16, 9 (2013), s. 894–900, Lluis Oviedo, Scarlett de Courcier, Miguel Farias. Rise of Pilgrims on the Camino to Santiago: Sign of Change or Religious Revival?, *Review of Religious Research* 56,3 (2014), s. 436–441.

25 Mats Nilsson, Mekonnen Tesfahuney. Performing the Post-Secular in Santiago de Compostela. *Annals of Tourism Research* 57, 3 (2015), s. 27.

26 Tinka Delakorda Kawashima. Current Trends in Behaviour of Visitors to Medjugorje: Pilgrims and Tourists as Metaphors. In: Mario Katic, Tomislav Klarin, Mike McDonald (ed.). *Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe: History, Religious Tourism and Contemporary Trends.* Münster: LIT Verlag Münster 2014, s. 109.

27 Paul Heelas. *Spiritualities of Life: Romantic Themes and Consumptive Capitalism*. London: Blackwell Publishing 2008, s. 25–30.

eklektického shromaždování prvků z různých náboženských tradic.

Nicméně tendence pragmaticky spojovat různé náboženské (i nenáboženské) tradice není pouze záležitostí spirituality života, ale je inherentní součástí tzv. žité religiozity. Podle Meredith B. McGuire pro praktikanty žitého – populárního – náboženství je typická kreativnost, s kterou přistupují k náboženským záležitostem. Vytváří vlastní vzorce a konfigurace náboženského vyjádření, které musí primárně splňovat kritéria funkčnosti a praktičnosti. Na úrovni žitého náboženství není žádným problémem spojit na oficiální úrovni si odporující, či dokonce nepřátelské kulturní tradice, diskurzy a koncepty, pokud se danému jedinci zdá, že dokážou vhodně odpovídat na jeho žité potřeby.[28] Ačkoliv „oficiálně" jsou New Age a křesťanství rozdílné a navzájem se kritizující spirituální proudy, někteří praktikanti žité religiozity nevidí problém v jejich kombinování a přijímají je zároveň. Na úrovni žitého náboženství není problém spojit katolicismus s New Age, tj. spiritualitu pro život se spiritualitou života. Tomas Pernecky a Charles Johnston při svém výzkumu New Age festivalu objevili podskupinu návštěvníků, kteří se považovali za křesťany, ale kteří se zároveň otevřeně řadili k hnutí New Age. Tito praktikanti při vytváření vlastního personálního náboženství čerpají z různých kulturních tradic.[29] Jedná se o trend, který je typický pro post sekulární dobu, v které si jedinec může svobodně vybírat z rozmanité nabídky při vytváření vlastního individuálního životního stylu.

Spiritualita účastníků moravské Compostely reflektovala tento post-sekulární trend. Pavel, jeden z poutníků, se např. otevřeně hlásil k New Age a zároveň se považoval za oddaného katolíka. Přes zkoumání a srovnávání různých náboženských tradic, typické pro New Age, znovu objevil opuštěnou katolickou tradici, v které vyrůstal. Nicméně jeho obrat neznamenal opuštění New Age myšlení, naopak tento typ spirituality života je pro jeho náboženské přesvědčení centrální. Věren kontrakulturní povaze hnutí kritizoval katolickou církev za její dogmatičnost a prosazoval nutnost pro New Age charakteristického globálního typu duchovního vědění, majícího gnostické rysy.[30] Pavel tvrdil, že měl vize toho, jak se stává katolickým knězem na Velehradě, a na pouť se vydal s očekáváním, zdali se jeho vize naplní. Tyto vize dostával od andělů, které vnímal spíše jako jakési energetické zdroje než jako tajemné bytosti.[31] I přes veškeré své očekávání spojené s finálním poutním místem Pavel zdůrazňoval beatnickou dimenzi[32] poutě, již lze zkráceně vyjádřit úslovím „Cesta je cíl". Pavel sám používal jinou variantu této formulace: „Cesta je štěstí".

Kněz David, který pouť vedl, se během cesty vůči této esoterické představě několikrát kriticky vyjádřil. V plánku cesty, jenž byl poutníkům rozdán, píše: „Před padesáti lety, v době Beatles, bylo vyhlášeno jiné heslo: Cílem je cesta. Lehko se tak zapomene, že cesta musí mít cíl, jinak skončíme jako tuláci, nebo dokonce jako vyhnanci." Despekt vůči New Age myšlení se též objevil u některých poutníků. Poutnice Anna a Eva považovaly různé nekatolické

28 Meredith B. McGuire. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford – New York: Oxford University Press 2008, s. 208–213.

29 Tomas Pernecky, Charles Johnston. Voyage Through Numinous Space: Applying the Specialization Concept to New Age Tourism. *Tourism Recreation Research* 31,1 (2006), s. 37–46.

30 Tj. větší důraz na „vědění" než „věření."

31 Viz diskuse o channelingu v Wouter J. Hanegraaff. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill 1996, s. 23–34. Andělé jsou velmi častými postavami těchto zjevení.

32 P. J. Johnston. Dharma Bums: The Beat Generation and the Making of Countercultural Pilgrimage. *Buddhist-Christian Studies* 33 (2013), s. 176–177.

spirituální praktiky za nástroj ďábla. U obou byly jejich názory formovány autoritami exorcistů, již ostře odsuzují současné formy spirituality života (Anna přímo jmenovala homeopatii) a kteří doporučují New Age knihy spálit.[33]

Nicméně diskurz katolických a alternativně spirituálních turistů je v mnohém velmi podobný až identický. Např. podle paní Jarmily krása poutě spočívá v tom, že všichni poutníci mají stejnou myšlenku a neoddávají se žádnému „úniku". Tímto termínem označovala tendenci lidí se zabývat nepodstatnostmi, odklánět se od toho, co je podstatné, nechávat mysl bloudit po vlastních stezkách. Totožnou myšlenku vyjadřuje ve svém poutnickém průvodci Jíst, spát, jít. Jíst, spát, jít, patřícím do sféry literatury seberozvíjení, Janet Hall. Pouť je dle ní způsobem, jak vstoupit do jiného stavu vědomí, v němž jsou všechny problémy denního života daleko a člověk se může svobodně soustředit a věnovat se svému spirituálnímu růstu, jenž je těmito starostmi potlačen.[34]

Hall pracuje s konceptem, který je charakteristický pro post-sekulární spiritualitu a objevuje se i v jejích sekulárních větvích – s konceptem spirituální energie.[35] Zvláště významný je terapeutický diskurz v post-sekulární terapeutické literatuře, který vnímá spiritualitu jako klíčový komponent pro zdravou, pohodovou a rovnovážnou mysl (i tělo). Tento diskurz je značně rozšířen a významně ovlivňuje jazyk a terminologii, jimiž se poutníci vyjadřují o svých motivech, cílech a zkušenostech.[36] Moravští poutníci jej přirozeně přijali za svůj a aktivně ho používali. Ačkoliv David rámoval cestu v rámci klasické asketické poutní tradice jako boj s vlastními hříšnými vlastnostmi, většina poutníků se o pouti vyjadřovala spíše jako o terapii pomáhající obnovit ztracenou energii. Např. pro Karla byla pouť příležitostí, jak se vypořádat se svými depresemi získanými ze stresující práce. O pouti se též vyjádřil v tom smyslu, že jej „informačně nabíjí." Pro Annu se též jednalo o způsob, jak získat energii na celý rok. Tomáš zase řekl, že jej „nabíjejí" modlitby. Nejvýstižněji popsal tento aspekt získání nových sil esotericky zaměřený Pavel, jenž poutníka přirovnal k vybitému mobilu, který se musí na pouti opět nabít. Toto vyjadřování prospěšnosti post-sekulárním terapeutickým diskurzem neznamená, že by poutníci nepřijímali tradičně náboženský diskurz poutě předkládaný Davidem. Tento diskurz byl u nich provázán se sekulárním pochopením turismu jako způsobu obnovy a odpočinku od vyčerpávajících podmínek moderního zrychleného života i s post-sekulárním vykreslením spirituální cesty jako terapeutického rituálu, jehož prostřednictvím se člověk napojuje na posilňující a prospěšné energie.

ZÁVĚR

Dnešní poutě jsou výrazně ovlivňovány obecnými trendy proměny současné religiozity v post-sekulární době. Individualizace, demokratizace a komodifikace náboženství vytváří nové vzorce náboženského turismu – specifická spojení turistiky a poutě do tvaru, jenž reflektuje širší splývání hranic mezi náboženstvím, sekularismem a post-sekularismem. Ačkoliv většinou je tento fenomén zkoumán v případě křesťanských poutních středisek, jež zároveň přitahují i New Age aktéry, jako je Santiago de Compostela či Glastonbury, tento článek ukazuje, že i v případě lokálních katolických poutí, jako je moravská Compostela, lze objevit elementy post-sekulárního propojování spirituality života a spirituality pro život. Poutníci, již vyznávali (katolickou) spiritualitu pro život, sdíleli post-sekulární energetický a terapeutický diskurz spirituality života. Jeho inkorporace však neznamená, že katoličtí poutníci přijímají post-sekulární spiritualitu života zcela nekriticky a opouští tradiční náboženské představy a koncepty. Někteří se proti jejím proudům, především New Age, stavěli odmítavě, ačkoliv i oni používali tento diskurz k vyjádření svých očekávání, motivací a zkušeností. Spíše to ukazuje na to, jak se terapeutický diskurz stává obecným kulturním rámcem,[37] jenž poskytuje obecně srozumitelné výrazivo pro vyjádření pohnutek, pocitů, obav i nadějí západního člověka dlícího v post-sekulární době.

LITERATURA

SEKUNDÁRNÍ

Coleman Simon, Elsner John. *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. London: British Museum Press 1995

Frey Nancy. *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago, Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain*, Berkley – Los Angeles: University of California Press 1998

Gauthier Francois, Martikainen Thomas, Woodhead Linda. Introduction: Religion in Market Society. In: Gauthier Francois, Martikainen Thomas (ed.). *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance.* Farnham – Burlington: Ashgate 2013

Hall Janet. *Jíst, spát, jít. Jíst, spát, jít: průvodce jedním z nejmagičtějších způsobů cestování – poutnictvím*. Synergie Publishing SE 2015

Hanegraaff Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill 1996

Heelas Paul. *Spiritualities of Life: Romantic Themes and Consumptive Capitalism*. London: Blackwell Publishing 2008

Illouz Eva. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Los Angeles: University of California Press 2008

Kawashima Tinka Delakorda. Current Trends in Behaviour of Visitors to Medjugorje: Pil-

33 To bylo zvláště doporučeno Evě, které vyhledala pomoc exorcisty, protože se cítila být prokletá ďáblem následkem satanistických rituálů, které na ní prováděl bývalý přítel. Anna takovou přímou zkušenost neměla. Nicméně obě uvedly, že před zformováním svého odmítavého postoje měly zkušenosti s New Age, s kterým se setkaly následkem zájmu o spirituální témata. Anna např. četla *Alchymistu* od Paula Coelha, jenž se jí zprvu velmi líbil.

34 Janet Hall. *Jíst, spát, jít. Jíst, spát, jít: průvodce jedním z nejmagičtějších způsobů cestování – poutnictvím*. Synergie Publishing SE 2015, s. 91–118.

35 Lisbeth Mikaelsson. New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency. In: Steven J. Sutcliffe, Ingvild Saelid Gilhus (ed.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. London – New York: Routledge 2014, s. 169–172.

36 Lisbeth Mikkaelson. Pilgrimage as a Post-Secular Therapy. In: Tore Ahlbäck (ed.). P*ost-Secular Religious Practices*. Åbo–Turku: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 2012, s. 267–269.

37 Viz Eva Illouz. S*aving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Los Angeles: University of California Press 2008, s. 1–21.

grims and Tourists as Metaphors. In: Katic Mario, Klarin Tomislav, McDonald Mike (ed.). *Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe: History, Religious Tourism and Contemporary Trends.* Münster: LIT Verlag Münster 2014

Lynch Gordon. *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century,* London: I.B. Tauris 2007

MacCannell Dean. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class.* London : Macmillan 1976

McGuire Meredith B. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. Oxford – New York: Oxford University Press 2008

Mikaelsson Lisbeth. New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency. In: Sutcliffe Steven J., Gilhus Ingvild Sælid (ed.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion.* London – New York: Routledge 2014

Mikaelsson Lisbeth. Pilgrimage as a Post-Secular Therapy. In: Ahlbäck Tore (ed.). *Post-Secular Religious Practices.* Åbo – Turku: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 2012

Molendijk Arie L. *In Pursuit of the Postsecular. International Journal of Philosophy and Theology* 76, 2 (2015).

Morinis Alan. Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In: Morinis Alan (ed.). *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage, Westport*, CT: Greenwood Press 1992

Ondrašinová Michaela. Jak uchopit „neuchopitelné“: Diskuse o detradicionalizované spiritualitě. In: Lužný Dušan, Václavík David (ed.). *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství.* Praha: Malvern 2010

Reader Ian. *Pilgrimage in the Marketplace,* London – New York: Routledge 2014

Rountree Kathryn. Journeys to the Goddess: Pilgrimage and Tourism in the New Age. In: Swatos William H. (ed.). *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity,* Leiden: Brill 2006

Stark Rodney. *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious Than Ever.* Wilmington, Delaware: ISI Books 2015

Stausberg Michael. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters.* London – New York: Routledge 2011

Turner Bryan S.. Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion. In: Gorski Philip, Kim David Kyuman, Torpey John, VanAntwerpen Jonathan (ed.). *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society.* London – New York: New York University Press, Social Science Research Council 2012

ČLÁNKY

Beckford James A. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51,1 (2012)

Fedele Anna. Energy and Transformation in Alternative Pilgrimages to Catholic Shrines: Deconstructing the Tourist/Pilgrim Divide. *Journal of Tourism and Cultural Change* 12,2 (2014)

Horák Miroslav, Kozumplíková Alice, Somerlíková Kristína, Lorencová Helena, Lampartová Ivana. Religious Tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for Three New Pilgrimage Routes. *European Countryside* 7,3 (2015)

Johnston. P.J. Dharma Bums: The Beat Generation and the Making of Countercultural Pilgrimage. *Buddhist-Christian Studies* 33 (2013)

Kaell Hillary. Notes on Pilgrimage and Pilgrimage Studies. *Practical Matters Journal* 9 (2016)

Kurmanaliyeva A., Rysbekova Sh., Duissenbayeva A., Izmailov I. Religious Tourism as a Sociocultural Phenomenon of the Present "The Unique Sense Today is a Universal Value Tomorrow. This is the Way Religions are Created and Values are Made.". *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 143 (2014)
Nilsson Mats, Tesfahuney Mekonnen. *Performing the "Post-Secular" in Santiago de Compostela. Annals of Tourism Research* 57 (2016)

Olson Daniel H. Pilgrims, Tourists and Max Weber's "Ideal Types". *Annals of Tourism Research* 37,3 (2010)

Schnella Tatjana, Palib Sarah. Pilgrimage Today: The Meaning-Making Potential of Ritual. *Mental Health, Religion & Culture*, 16, 9 (2013)

Oviedo Lluis, de Courcier Scarlett, Farias Miguel. Rise of Pilgrims on the Camino to Santiago: Sign of Change or Religious Revival?, *Review of Religious Research* 56,3 (2014)

Pernecky Tomas, Johnston Charles. Voyage Through Numinous Space: Applying the Specialization Concept to New Age Tourism. *Tourism Recreation Research* 31,1 (2006)

O AUTOROVI

Mgr. Jan Hron je doktorandem na Katedře historické teologie a církevních dějin HTF UK. Odborně se zabývá náboženským turismem a post-sekulární religiozitou. Projekt disertační práce: Náboženský turismus jako fenomén post-sekulární religiozity a jeho teologické uchopení.

THE EVANGELICAL APOLOGETICS IN AGE OF PLURALISM APOLOGETICS IN ENVIRONMENT, WHERE DIALOG IS EMPHASISED

Tomáš Kohút

ABSTRAKT

In the first part of the article I am presenting the topic of my dissertation The Evangelical Apologetics in Age of Pluralism. I will introduce the goal of the work and explain (as well as defend) individual terms which constitute the title of thesis.

The second part is devoted to the question, what is place of apologetics in environment emphasizing dialog, especially the inter-religion dialog. First I will recap traditional approaches to other religions - exclusivism, inclusivism and pluralism. In more details I describe a quit new so called dialogical post-pluralism. Next I will unfold the relation between apologetics and dialog. The theoretic, applied, negative and positive apologetics must be formed in dialog with people and God. Finally I will briefly reflect the relation between apologetics and dialog from Scripture's point of view.

KEYWORDS

evangelical, apologetics, pluralism, dialog, inter-religion dialog

INTRODUCTION

This article consists of two parts. The first - I introduce the topic of my dissertation thesis. The second – I present my reflections on Apologetics in environment, where dialog is emphasised, what is part of my work.

THE EVANGELICAL APOLOGETICS IN AGE OF PLURALISM

The topic of my dissertation thesis is: The Evangelical Apologetics in the Age of Pluralism. The main issue is the tension between exclusive claims of gospel to worship one God of the Lord Jesus Christ and inclusive challenges of gospel to love everybody without exception of culture and religious belief. The goal is to find specific "evangelical" solutions (solutions reflecting key evangelical emphases), not just on theoretic level, but on practical level as well, in the environment shaped by pluralism.

Let´s say something about the title. Because it may seem as problematic (I have already faced the objections).

Evangelical

The first problem is the term "evangelical". That is to say that this term means still less and less exact designation in theology and moral.[1] That is why some accept the term just in its historical meaning. But the main emphases of historical evangelical theology are still present in the Church. Alister McGrath pointed four main features of evangelical theology in 1993:[2] 1. The Bible authority and sufficiency based on the belief, that Bible is God revealed and the inspired Word of God;[3] 2.The unique redemption by Christ's death on the crossoften linked to the theory of atonement; 3. Need of the personal conversion; 4. Necessity and insistence of evangelization and social involvement.

Apologetics

The second problematic term is apologetics. Its original environment was the court, where accuser and advocate stand against each other and the later defends - apologies accused one. That is why some people consider the apologetics militant and inappropriate, inexpedient, even deteriorative for dialog as well as evangelisation. Indeed apologetics is not desirable in our globalized pluralistic world according them. In my work I aim to prove, that apologetics is not necessarily militant, in fact, it is an essential part of the real dialog as well as evangelisation.

Pluralism

Finally I give short comment concerning the term pluralism. The term could denote different phenomenon. In the work I am operating with pluralism as a kind of worldview. That is expressed quite accurately by respondents of a survey, which were part of the study about American Christianity, led by C. Smith in 1998: „*Saying that other religions are not true, is focused on self and selfish… Whatever makes you happy, I am OK with that… We are mortal, who of us could say who is right and who doesn´t? If it helps you to walk through life and helps you to find meaning of life, it is all right*."[4] Netland identifies it as „*the perspective wide spread in popular culture, firmly established among elite of show and media business and forms unofficial orthodoxy in much part of the academic community.*" He also calls it „*pluralistic ethos* ",[5] that values diversity of religion traditions, considers it good and believes, that everybody is able find his or her own religion truth. Endeavour of comparing truth value of particular worldviews is regarded mostly as an arrogant nonsense. It grows from the belief (beside others), that each worldview is a symbolic[6] world, determined culturally, socially and by language, in fact untranslatable and that there is no normative transcending particular worldviews. Notably, despite of that, it calls to interreligious dialog. But how can we conduct a dialog, if understanding of others is impossible? And how could we understand others, if there is no common normative? However some types of pluralism seek something common, unity behind the different worldviews and religions, e.g. the John Hick religion pluralism.

1 Pavel Hanes, *Filozofia pre teológov (The Philosophy for Theologists)*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela in Banská Bystrica, Pedagogická fakulta, Občianske združenie Pedagóg, 2009, p. 55.

2 Alister E.McGrath, Evangelikální hnutí, In: Alister E. McGrath (ed.). *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*", Praha, Návrat domů, 2001, p. 125. The original: *The Blackwell Encyclopedia ofModern Christian Thought*, 1993. „*Současné evangelikální hnutí se soustřeďuje kolem čtyř principů: 1. Autorita a postačitelnost Písma; 2. Jedinečné vykoupení Kristovou smrtí na kříži, často spojované se „zástupnou" teorií smíření...; 3. Potřeba osobního obrácení; 4. Nezbytnost a naléhavost evangelizace.*"

3 Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2007, p. 31–33.

4 The expression of a Christian interviewed in a study about American Christianity C. Smitha and his collegues. Christian Smith, *American Evanjelicalsim: Emgattled and Triving,* University of Chicago Press, 1998, p. 60-61, In: Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism*, Downers Grove, Intervarsity Press USA, 2001, Nottingham, Apollos, 2001, p. 14.

5 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 14.

6 Peter L.Berger, Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality, Pojednání o sociologii vědení (The Social Construction of Reality)*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, p. 93f.

So pluralism is complex phenomenon in politic, cultural, religion and philosophic reality of present age. The first church experience in the pluralistic Roman Empire could be one of the sources for contemporary apologetics, as apologetics of that church were looking for balance between claim for exclusivity of Christian belief and coincidental inclusivity of cultural coexistence. That is why the first church experience is one of the resources, where my work is lookingfor solutions.

APOLOGETICS IN ENVIRONMENT,WHERE DIALOG IS EMPHASISED.

In the second part of the article I present some partial outcomes of my work on the dissertational topic. Specifically I reflect on the place and role of the apologetics in environment, where dialog is emphasised. Of course, the topic is much broader, then the extant of my article.

First I will recall the traditional approaches of Christian theology towards other religions: exclusivism, inclusivism and pluralism. Then I'll describe one non-traditional – dialogical postupluralism. I proceed to consider relation between apologetics and dialog. Finally I will reflect this relation by Scripture.

Exclusivism, inclusivism, pluralism

The Christian theology of religion differentiates three kinds of relation towards other religions traditionally: exclusivism, inclusivism (sometime called particularism) and pluralism. Radical exclusivism says, that only Christians have light of revelation and that's why salvation and others only darkness and damnation. Inclusivism says, that Christians have the full light of revelation and that´s why they receive salvation, others have partial revelation and maybe receive salvation. Pluralism says that all religions have partial revelation and lead to salvation.[7] Eventually some types of pluralism presume a kind of proto-religion behind all religions, which is traced by pluralists in conceptual (belief), mythical (spiritual experience) and ethical level of each tradition. Their protagonists' use two originally Buddhist illustrations – different religion traditions are like different roads leading to the top of the same mountain, or as different people hold different parts of one elephant.

Dialogical postpluralism

Beside these three approaches there is a relatively new one. Hošek suggests to call it postpluralism, or dialogical postpluralism. That tries to learn from gaps of those three and simultaneously build on their strengths. „*It wants be more particular than particularism and more pluralistic, than pluralism. It wants to be devoted to two basic (ethical) commitments: faithfulness… to Christian tradition with its particularly based universal claim and humble openness face to face other*".[8] It consider different religion's traditions as different roads leading to the peaks of different mountains and their adherents hold parts of different elephants. One of its greatest positives is respecting self-perception of particular traditions by contrast to that kind of pluralism, that sees them just as different, relatively (referring to its own contexts) equally valuable expressions of the one religious phenomena, whereby

7 Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu, křesťanská víra v pluralitě náboženství, (On the Way to Dialog, Christian Faith in Pluralism of Religions),* Praha, Návrat domů, 2005, p. 117; Some suggest: „acceptance paradigm" (Knitter), „orientational pluralims", „perspectival view" (Heim), „paralelism" (Barnes) and other.

8 Ibid, p. 105

no tradition accepts this perspective. It points, that pluralism just pretends to be tolerant, but it is totalitarian and violent.On the other side, it seems to me, that along stressing the otherness and particularity of different traditions omits, or at least underestimates some universalities of human existence – particular traditions are rooted in different cultures and different languages, but ability of language, culture and religion are universal characteristics of all human beings; languages differs, but have some common features according which we can discern human sound expressions as language or non-language. The moral sense is common human and ethical norms of different traditions account much similarity even identity in their essence, although in applications they differ.[9]

Dialogical postpluralism emphasis a dialogical approach, as it is clear from the term. According to Hošek we may talk about two basic kinds of the dialogic thinking: (1) The Socratic type – ultimately it is inner dialog, dialog with self, its aim is to discover the true hidden in the thinker mind; in some sense a partner is not necessary here; (2) in so called dialogic principles a partner is necessary. It sees life as respondent to others.[10] I would object and say that this so called Socratic type of dialog needs partners, too. I am sure that without partners no questions would arise and no answers would be revealed.

According to Hošek, the logocentric thinking is a characteristic for the first type. It manifests in the effort to align all existence, type everything, classify all things in one system, build comfortable house, in which everything has its place.[11] The second type understands human existence „*as fight for authentic dialog with Others*". Advocates of this perspective regard Hebrew tradition as the typical example. Some consider it a kind of „*unrooted thinking*".[12] I argue against this distinction and claim that logocentric and dialogical thinking do not need to be in contra dictionor exclude each other. The Logos of the dialogical thinking could be the Person – God, but by contrast to typical logocentric thinking God not the thinker is the architect of the "house". I also suppose that the need of the cardinal principle – the logos is the inherent part of any rigorous thinking. That is why even the refusal of the possibility of reality explanation on the basis of certain "logos" implies "logos"de facto. (When pluralist is asserting there is no absolute norm, he is just expressing one.)

But I agree with the critic of logocentric thinking that in effort to align everything with its conception ignores reality of otherness, re-labels others without respect and solid knowledge, violently ranking them into it sown system, makespersons things and it placesthe thinker in the centre of or even over the Universe. When "logos" is God, then our thinking has to be humble, thinking in dialog with Logos that transcends us and that´s why also in dialog with other people. „*The suggestion of dialogic philosophers is notable, to establish alocentric thinking, the Other, neighbour is in the centre ofwhich, thinking, that happens as the response and responsibility face to face other* ".[13] According them the man exists only as I standing face to face You and responding. One gets to know himself/herself by encountering others. One must not reduce others to a thing, classifiable to one´s own system, must not violently transform him/her to somebody, or something what he/she is not. It would be breaking the command "You should not kill".[14] One has to take effort to understand others, carefully

10 C.S.Lewis, *Hovory (Mere Christianity)*, Porta libri, Bratislava 2010, 23–27.

11 Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu, křesťanská víra v pluralitě náboženství (On the Way to Dialog...)*, p. 148f. Ibid, p. 151.

12 Ibid, 152.

13 Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu, křesťanská víra v pluralitě náboženství* (On the Way to Dialog...), p. 156.

14 Ibid, p. 157.

listen realizing, that his/her language is different ("deep grammar"), whereby to keep a kind of tentative agnosticism, sense, that one can´t know others perfectly. But no other, even the Other is totally different. Just because of that dialog is possible and potentially beneficial.

I recognize a problem of alocentric thinking: if other than God is in the centre of the thinking, it is idolatrous thinking.

What place is here for apologetics?

The Greek term "apologia" comes from the court, where it meant the advocacy of accused one. So at first look it does not seem as a dialog rather an argument the main goal of which is to beat the opponent. But respectful, peaceful, listening opponent and understanding advocacy is also possible, even maybe even more effective. The Christian apology has to be sanctified with humility as well as with love and respect towards God and towards man – the image of God.

Netland differs between theoretical and applied apologetics. The theoretical one offers arguments for specific worldview (or its parts), that are valid in any context (e.g. that Christ resurrection is historical event). Applied one grows from the theoretical, but focuses on context in which progresses. It makes effort to offer the accurate reasons, relevant data and communicate with the dialog partner appropriately.[15] Theoretical and applied apologetics must be dialogical. The reasons for the second are obvious – applied apologetics is impossible without dialog. But also theoretical apologetics, if it wants to be useful and responsible, must form itself in dialog, first of all in dialog with God, but also with other people, either adherents of same tradition, or other one. I agree with authors who claim, that„*the awareness of intelligent and sincere adherents of other religions does place the believer under certain epistemic obligation*." Gary Gutting expressed it this way: „*Isn´t it just common sense to admit that, when there is widespread disagreement about a claim, with apparently competent judges on both sides, those who assert or deny the claim need to justify their position?*"[16] It is expression of respect towards others, the partner of dialog.

Finally I would like to mention, that apologetics is not just Christian discipline.[17] R.F. Young shows, that „*apologetics was so much a part of classical works on religion and philosophy that a text without at least an adumbration of the standard criticisms of its rivals should surely seem incomplete*".[18]

In Netlands we find the next discernment as well– the negative and positive apologetics.[19]

The negative apologetics serves primary to protagonist of certain worldview, which was questioned for example in encounter with other. It can change inconvenience of doubt to benefits of prove, that his/her belief doesn't violet any rational norms. Dialog with other could be beneficial for this aim. Because through others I can better know myself, through others worldview I can better understand mine, to encounter with other gives opportunity to evaluate, eventually correct my understanding of my own religion. In saying this I am not implying that for true religion it is necessary to have false religion, or to practice true

15 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 249–250.
16 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 273.
17 Ibid, p.256–259.
18 Richard Fox Young, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India,* Vienna, Institut für Indologie der Universität Wien, 1981, p. 13; In: Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism*,p. 257.
19 Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 259–260.

faith it is necessary to know false faith. Because if this would be true, evangelisation and conversions would not lead to expending of the Kingdom of God but to damaging it. This would imply that we should avoid any conversion of other religion adherence. Then Christ death was vain.

Positive apologetics wants to show to non-Christians, that they have to accept truthfulness of claims of Christian worldview, if they don´t want to defraud rationality. Dialog is a necessary precondition for that. We can´t understand anybody without dialog really and without understanding others, we can´t contextualize and communicate the Christian message. Apologetics has to be an adequate respond. A good dialog requires respect towards partner and one´s humility - I am not a truth owner, but the truth seeker.

BIBLICAL REFLEXIONS

What do Scriptures say about relationship between apologetics and dialog? I will introduce just few notes.

We found mostly negative stands towards other religions in the Bible. It considers their adherents idolaters. Though sometimes they see God´s truth more clearly, than members of God nation, it is truth of God revelation, not of their own religion (e.g. the centurion at Jesus cross), although it can´t be excluded, that God could use something in their worldview-to reveal his truth (see Acts 17:23). Though Romans 1:20 and 2:13-16 indicates a possibility of salvation without the conscious confession of Christ, love forces God´s people to invite non-Christians to Christ, because He is only way to God (J 14:6). The gospel has universal scope – everybody, who believes in Him, will be saved; but is particularly rooted – only that, who believes in Jesus Christ, who lived in Palestine, died on the cross at Jerusalem and was resurrected from death. It leads to the need of dialog in order to get understanding of others and be able to share with them the gospel for their salvation in an appropriate way. Jesus alone is a great example of that practice as we observe his dialogs with people (e.g. with Samaritan woman, reach young man, Zacheus…). Apostles do alike, e.g. Paul at Areopagus.

Adherents of other religions are idolaters, but before that they are people created in the image of God, for whom the Son of God died. If they are "dead in their sins", then believers must not to forget, that they also were "dead in their sin" and are saved by the grace of God alone(Eph 2). There is no reason for overriding others. Christian should not to forget, that their knowledge is not complete (1Cor 13:9). That doesn´t mean, they have to get to know "other ways to God", but they do not know everything about the only way – Lord Jesus Christ. Limits of our knowledge lead to humility and stand believers among all seekers of deeper knowledge of the truth.

Concerning eventual benefits of dialog between Judaism or Christianity and other religions in the Scripture, benefits for positive formation of Bible religion, I would say dialog usually led to deformationof the religion, as many cases of idolatry attest. But we find examples of positive formation or enriching, too, for example the implementation of circumcision,adapting some concepts of philosophers (e.g. Paul in Athens) etc. What we should not to forget is that all of these happened from God and not human initiative.

There is also the so called "golden rule": "So whatever you wish that others would do to you do also to them" (Matthew 7:12). Dialog in which Christian behaves according this Jesus instruction could be apologetics of Christianity, too.

Finally, apologetics in the Scripture are done mostly by Jews - people of dialogical thinking, thinking that responds to the Other.

CONCLUSION

Although it may seem that apologetics has no place in inter-religion dialog the opposite is true. Reasoning is integral part of the dialog. But apology of own religion as well as persuasion have to be preceded by careful listening. One understands himself/herself as well as his/her belief better in dialog. I will not understand the other without dialog and I will be not able to contextualize gospel. Dialog allows us to rank among truth seekers, to show sincere interest of other, respect and love, what is alone part of apologetics.

RESOURCES

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, *Sociální konstrukce reality, Pojednání o sociologii vědení*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno

Hanes, Pavel, *Filozofia pre teológov,* Banská Bystrica, The University of Matej Bel in Banská Bystrica, Občianske združenie Pedagóg, 2009

Hošek, Pavel, *Na cestě k dialogu, křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha, Návrat domů, 2005

Lewis, C.S., *Hovory*, Bratislava, Porta libri, 2010

Netland, Harold, Encountering Religious Pluralism, Downers Grove, Intervarsity Press USA, 2001, Nottingham, Apollos, 2001

Waltke, Bruce K., *An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2007

McGrath, Alister E. (ed.). *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení",* Praha, Návrat domů, 2001

Study Bible, English Standard Version, Wheaton, Illinois, Crossway Bibles, 2007

https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/peter-berger-sociologist-who-argued-for-ongoing-relevance-of-religion-dies-at-88/2017/07/02/1e5636d0-5f32-11e7-84a-1-a26b75ad39fe_story.html?utm_term=.dac8abd0943b; (3.11.2017)

http://hirr.hartsem.edu/ency/luckmann.htm; (3.11.2017)

https://www.pdf.umb.sk/phanes/; (3.11.2017)

O AUTOROVI

Tomáš Kohút is a Slovak Baptist pastor for over 17 years. He is working on PhD studies in University of Matej Bel in Banská Bystrica.

THEOLOGIZING WITH CHILDREN IN FAMILIES LEADING TO LOVE GOD AND LOVE NEIGHBOUR

Daniela Masariková

ABSTRAKT

Čo môže skutočne posilniť zdieľanie kresťanskej viery medzi rodičmi a deťmi? Snažíme sa nájsť aspoň čiastočnú odpoveď identifikovaním a analyzovaním situácií v rodinách, ktoré vedú k teologickým rozhovorom s deťmi. Hľadáme tiež spôsoby teologizovania s deťmi, ktoré sú používané v kresťanských rodinách. Dúfame, že takýto výskum môže byť dobrým základom pre vytvorenie relevantnej metódy teologizovania s deťmi v rodinách.

Zatiaľ sme uskutočnili tieto kroky k dosiahnutiu našich výskumných cieľov: a) identifikovanie a interpretácia relevantných novozmluvných pojmov, ktoré sa viažu na agapé a exegéza relevantných textov, ktoré odkazujú na agapé. Použili sme vybrané nástroje historicko-kritickej metódy; b) Na základe novozmluvného výskumu a jeho špecifík pre súčasné rodiny sme identifikovali situácie, ktoré sú ako hypotézy vhodné na teologizovanie s deťmi. Nakoniec sme c) vytvorili otázky pre štrukturovaný rozhovor s respondentmi - dospelými, ktorí vyrastali v kresťanskej rodine - aby sme mohli nájsť skúsenosti s prvkami teologizovania v ich rodinách počas detstva.

V tejto štúdii predstavujeme dva príklady tohto výskumu. Pre oblasť lásky k Bohu uvádzame „Láska k Bohu ako porozumenie Kristovmu krížu" a pre lásku k blížnemu uvádzame oblasť „láska k blížnemu v kresťanskom spoločenstve".

Po ukončení výskumu použijeme závery pre rozvoj metódy teologizovania s deťmi v rodinách. Zatiaľ uvádzame metódu výskumu s cieľom overiť jeho relevantnosť a posilniť jeho užitočnosť v ďalšej diskusii.

KĽÚČOVÉ SLOVÁ

teologizovanie s deťmi, rodina, láska, Boh, blížny

KEYWORDS

TWC, theologizing with children, family, love, God, neighbour.

INTRODUCTION

The aim of this paper is to present research that will be realized in the dissertation.

The purpose of my research is to contribute to the development of theologizing as a tool of Christian formation and Christian education, specifically to the development of theologizing with children in families.

As its main practical application, I hope to help parents to lead their children to love God and love neighbour through the tools of theologizing with children.

Firstly I will introduce the research purpose including reasoning for the theologizing in families and theologizing about the love. Secondly, I will describe the theologizing generally and elements of theologizing specified in the family environment and in the topic of love. Finally, I will present the research sample in both main areas: loving God (Loving God as comprehension of Christ's cross) and loving neighbour (Loving neighbour in Christian fellowship).

INTRODUCTION OF THE RESEARCH INTENTION

In this section we present the objectives of the dissertation and I will explain why the research is narrowed to theologizing which leads to love and to the family context.

Research objectives

The main objective of this research is to identify such family situations, in which elements of theologizing are used (even without the conscious intention – naturally). Subsequently, these situations will be analysed, in order to recognize those methods of theologizing which are present in families and to create an outline of methodology for theologizing witch children in families.

This main objective consists of the following sub-objectives:

- to identify and describe situations in families where elements of theologizing with children naturally takes place,
- to identify and describe ways of theologizing with children that are used in Christian families,
- to analyse, compare, and evaluate situations in families in which elements of theologizing with children naturally takes place in order to create an outline of methodology for theologizing with children in families,
- to analyse, compare, and evaluate ways of theologizing with children which naturally take place in families in order to create an outline of methodology for theologizing with children in families.

When examining the situation, I will focus on identifying the impulse that has led to elements of theologizing. When examining the way, I will focus on the particular form of theologizing which was used.

Why theologizing in families?

I have decided to examine theologizing with children right in the family environment for two reasons:

1. When a child grows up in a Christian family, the family provides a wide space for faith formation. This faith formation can be understood as a permanent dialogue between parents and children, or between children, and between children and the environment in which they are formed. Based on this long process, the child creates his or her own opinions, values and attitudes – his or her own faith. In such a case we can expect, that these dialogues will also include segments of theologizing with children. The family seems to be a natural environment, in which various forms of theologizing occur. In the first place we want to identify and describe them.
2. At the same time, we want to contribute to the development of theologizing in families, and thus contribute to the improvement of Christian formation in families.

Why theologizing which leads to loving God and loving neighbour?

There are many topics on which the research of theologizing in families could be focused. For example it could deal with specific religious rituals in families (regular readings or prayers), theological interpretation of family crisis (death of relative), or different thematic focus (Decalogue, theology of creation, death). For the purpose of the dissertation we had to focus on specific topic. Considering the purpose of the work, I was looking for topics which are in the realms of Christian education and Christian formation in family dominant, discussed and challenged in everyday life. At the same time these must be topics which are accessible for children considering their ontogenetic development. In our opinion the topic which meets these criteria the best is loving God and loving neighbour in its different variations based on Mt 22,37–40: *„Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind.' This is the first and greatest commandment. And the second is like it: 'Love your neighbour as yourself.'"* We can find this commandment as a centre of Christian formation during whole history of Christianity.

The Didaché focused on the basics of Christian formation begins in the first text by instruction about two ways with impact on the way of loving God and loving neighbour.[1] Also Augustine writes in his work „*On Christian Doctrine*" (a text focused on the basics of Christian faith): „Of all, then, that has been said since we entered upon the discussion about things, this is the sum: that we should clearly understand that the fulfilment and the end of the Law, and of all Holy Scripture, is avga,ph of an object which is to be enjoyed, and the avgaph of an object which can enjoy that other in fellowship with ourselves". [2] John Hus also emphasised these goals during the pre Reformation in his formative book „Daughter" with its climax in loving God and loving neighbour.[3] Also authorities of current catechesis and pedagogy such as Maria Montessori describes as essential the education to love neighbour which comes from loving God.[4]

Considering this brief historical background, we can expect that family, with its important impact in Christian formation and strong network of relationships, will naturally impact love towards God and love towards neighbour. That is why we decided to focus our research on this theological topic.

THEOLOGIZING WITH CHILDREN IN FAMILIES WHICH LEADS TO LOVE GOD AND TO LOVE NEIGHBOUR

Theologizing – general definition

Theologizing is a didactical method of religious education. It is methodologically connected to philosophising. Philosophising with children develops their worldview, creates an environment in which children realize wider relations and can verbalize them. It is not done by

1. 1. There are two Ways, one of Life and one of Death, and there is a great difference between the two Ways.
   2. The way of life is this:" First, you shalt love the God who made thee, secondly, thy neighbour as thyself; and whatsoever thou wouldst not have done to thyself, do not thou to another."
   3. Now, the teaching of these words is this: „Bless those that curse you, and pray for your enemies, and fast for those that persecute you. For what credit is it to you if you love those that love you? Do not even the heathen do the same?" But, for your part, „love those that hate you," and you will have no enemy." Didache, Head I, Verses 1 - 3, http://www.thedidache.com/
2 Augustinus. *On Christian Doctrine*. Head 35, verse 39. http://www.ccel.org/ccel/augustine/doctrine.xxxv. html?highlight=love#highlight
4 Jan Hus. *Dcerka*, Praha: Kalich 1995, p. 65.
5 Helene Helmingová. *Pedagogika M. Montessorieovej,* Bratislava: SPN 1996, p. 144.

memorizing, but by reasoning. Theologizing has a similar attitude focused on the development of the faith of children.

Theologizing with Children (TWC – one of three didactic methods of „Kindertheologie") can be defined on different levels. Their common sign is that they use the fact that children are able to theologize.

The most discussed definition could be theologizing as a method of theological work, which includes children in the process of creating theology. Hopefully it is clear that there is a substantial difference between theological reasoning of children and adults (R. L. Fetz, 1995, s. 22–25). At the same time, however, there is still a desire to use the conclusions achieved by theologizing with children as one of the theologies similar to the theology of liberation or feminist theology.[5]

The most widespread is the theologizing focused on the child, in order to make the theologizing a benefit to the child. Theologizing as verbalizing the faith of children and their vision of God helps them to develop their faith in God. I will continue to work right with this concept.

Using the method of theologizing, children learn to express their admiration of God, to contemplate on something interesting and nice about God's creation, to think about the meaning of life, recognize the important, ask questions and theologically discuss and reflect their reasoning.

The impulse that initiate the theologization can be a question arising from the biblical text or a suitably chosen situation in the relationship of God – man or man – man. The discussion usually follows, in which children are led to interpret their own theological opinion. Further questions are used in order to confront children with their theological opinions by the conclusions of biblical theology, the revelation of Scripture or tradition.

Even though the theologizing is a method of religious education, we suppose that the profit of this method for religious education can also enrich Christian nurturing of children in families. Our purpose is to search for possibilities of using theologizing as didactical method in family environment.

In order to find out how to use theologizing in families we search for elements of theologizing which are already present in families. It means that we are interested in theologizing out of its strict definition – we search for the elements in theological discussions about God in families. That is why we write about „elements of theologizing" or „partial theologizing".

Theologizing in families

Christian education in families is not very popular area of research. We have very little information about use of theologizing or elements of theologizing in families.

We try to find out how children are led to love God and love neighbour in our research. It might be interesting theological topic where elements of theologizing might be found. Continually we try to find out which situations lead to discussions with elements of theologizing and which ways of theologizing are in their incomplete form used in families.

The research of theologizing directly in the family context is done by Elzbieta Osewska from University of Cardinal Stefan Wyszynski in Warsaw and Jozef Stala from the University of Pope John Paul II. in Krakow. They both confirm the possibility of TWC in family context. They recommend the method of questions and answers concerning the existence and character of God. They have come to the conclusion that the family is the best place, where a child can effectively learn about God, where the children naturally learns to formulate and express their questions.[6]

In Belgium, the research of TWC in families is also taking place. It is focused on a question whether a Christian family creates appropriate context for theologizing with children. It is led by Didier Pollefeyt and Annemie Dillen from University of Leuven. In their publication,[7] they describe the family as a home Christian fellowship / church. Among other things, they also deal with family life, prayers with children, and the roles of parents in leading children to God.

Common research of TWC is focused on children, theologizing process with children followed by analysing their conclusions. But in the research of TWC in family context to focus is on specific aspects of family life and natural processes of theologizing which are started by natural impulses. Such research is mostly done in cooperation with the whole family, where the situation is reflected by both children and adults, or adults are at least a valuable source of impulses, which start the process of theologizing.

Theological discussions leading to love

Based on our brief survey there is a significant lack of the research focused on theologizing leading to loving neighbour and loving God. There are some scholar studies which deal with related topics: Hans-Bernhard Petermann in *Opportunities for Theologising and Philosophising with Children*[8] opens the question of theodicy. Hanna Roose a Christian Butt in: *God cannot always forgive. Reading Mt 18,21–35 with Children*[9] examine the children's view of the forgiving God and man, which closely relates to the love towards God and towards the neighbour. Julia Ipgrave[10] explores the theology of children in the context of pluralism, giving us some insights into the love towards the neighbour. We can follow also the benefits

5 *"Children - it is claimed - produce their own theologies and have their own, specific, approaches when it comes to thinking about the "big" (Existential, theological) questions. Therefore, according to TWC, something is lost if we exclude children from theology. "Kindertheologie" deserves to be regarded as another, indispensable facet of theology, just like the theology of liberation or feminist theology." Hanna Roose, Christian Butt. "God cannot always forgive." Reading Mt 18:21-35 with Children.* In: Gaynord Pollard, Gordon Mitchell, Gertrud Yde Iversen, *Hovering over the face of the deep*, Munster: Waxmann 2009, p. 37–51.

6 Elżbieta Osewska. J*akość życia wspólnotowego rodziny jako podstawa skuteczności wychowania (The Quality of Community Life of the Family as the Base for the Effectiveness of Education). In: Roczniki Nauk o Rodzinie (Annals of Family Studies)*, Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, 2013. p. 5–22.

7 Annemie Dillen, Didier Pollefeyt. C*hildren´s Voices – Children´s Perspectives In Ethics, Theology and Religious Education,* Leuven: Uitgeverij Peeters 2010.

8 H. B. Petermann, *"The story wants to make us think…" – Opportunities for Theologising and Philosophising with Children.* In: Gaynord Pollard, Gordon Mitchell, Gertrud Yde Iversen. *Hovering over the face of the deep,* Munster: Waxmann 2009, p. 129–145.

9 Hanna Roose, Christian Butt. "*God cannot always forgive." Reading Mt 18:21–35 with Children.* In: Gaynord Pollard, Gordon Mitchell, Gertrud Yde Iversen, *Hovering over the face of the deep,* Munster: Waxmann 2009, p. 37–51.

10 J. Ipgrave. *"My God and other people´s gods." Children Theology in a Context of Plurality.* In: Gaynord Pollard, Gordon Mitchell, Gertrud Yde Iversen. *Hovering over the face of the deep,* Munster: Waxmann 2009, p. 53–69.

of TWC research focused on children Christology done by Friedhelm Kraft: *Discovering Children´s Christologies: An Introduction to the Practical Experience of Children´s Theology.*[11]

The research process

We will introduce the research process in two stages.

1. The first stage of research

In the first phase, we define the New Testament implications of love for God and neighbour. A deeper New Testament framework of loving God and loving neighbour serves for concrete and complex initiation of interviews with respondents and then it will serve as a guidance and development of the methodology of TWC in families.

That is why we have chosen a more detailed approach within this section (which is part of the dissertation not the article). A wider understanding of the New Testament impact of loving God and loving neighbour will help us to better grasp the *situations* which lead to theologizing (to identify, describe and set methodology of situations in families where elements of theologizing with children naturally takes place,) and also to better understand where such theologizing should lead (to identify and describe and set methodology of *ways* of theologizing with children that are used in Christian families).

We proceeded in the following steps:

a) Identification and interpretation of the relevant New Testament terms;
b) Identification of relevant texts;
c) Exegesis of relevant texts using selected tools of historical-critical method;
d) Defining the specific New Testament implications of love towards God and love to wards neighbour.

Specific NT implications are introduced in two areas:

a) Love towards God:
- Understanding Christ's cross
- Accepting Jesus
- Obedience to God
- Proclamation of the Gospel as love towards God

b) Love towards neighbour:
- Love to the Christian fellowship
- Love towards the enemy
- Tactfulness towards weak / weakness
- Serving others
- Proclamation of the Gospel as love towards neighbour
- Willingness of giving up a property
- Following Decalogue as love towards neighbour.

11 Friedhelm Kraft. *Discovering Children´s Christologies: An Introduction to the Practical Experience of Children´s Theology.* In: Gaynord Pollard, Gordon Mitchell, Gertrud Yde Iversen, *Hovering over the face of the deep*, Munster: Waxmann 2009, p. 215–224.

This attitude has its weaknesses and strengths. As strengths we consider: a) mentioned fact, that I will have some stage of theologically complex understanding of love towards God and neighbour, which can be safely examined in families; b) by the more detailed analysis I will gather data, which will help us to analyse the further empirical research in families and formulate impulses for further development of TWC in families leading to love. c) It is an ecumenical attitude, as far as I am not processing some church tradition, what would also led to restriction in the research sample of families. Questions which will rise from NT research will be formulated in a way which is adequate for all Christian denominations. d) At the same time this attitude reflects specifications of evangelical theology – emphasis o*n sola scriptura and ad fontes* (this research will be done on a theologically evangelical environment of the Department of Theology and Catechesis on Faculty of Pedagogy, University of Matej Bel in Banska Bystrica).

As weaknesses we consider facts, that: a) NT framework has its own historical context which is far from the current. To some extent we work with timeless relational dimension, on the other side I will have to make an actualization of these impacts while asking current families about NT impacts of love towards God and neighbour. b) NT research is not the primary objective of work, so not all the resources for such work are used. This research is consciously selective, because it´s goal is not complex analysis of all texts which relate to love and human relations. Not all materials and attitudes are used (e. g. we skip the Letter to Philemon or general studies formulating NT theology of agapé like Zvěřina: *Teologie Agapé*).

The specific New Testament implications of love towards God and love towards neighbour will be empirically examined by interviews. The first stage or research establishes fundaments for exact and valid construction of question in the research interviews. It is a safe way how to ask specific questions about realization of love towards God and towards neighbour in families using segments of theologizing.

2. Second stage of research: Interviews focused on theologizing in families

The research of theologizing in families will be done by semi-structured interviews with adults, who were raised in Christian families. For the research sample it is not important which church they attend, the only condition is that they are still attending Christian church. It is also not important whether they come from complete (parent) family. The sample will consist of respondents who are accessible to the researcher, who are willing to cooperate at this research.

The goal of the interviews is to gather retrospective statements about elements of theologizing which were used during their childhood in their families. These will be further analysed in order to define situations which lead to theological discussions in families and ways in which the partial theologizing is done.

Basic framework of questions is defined by the first stage of research. Than we analysed which classical family situations are core for Christian formation in relation with defined NT framework. This helped us to specify the NT framework for current family. Using this specification we can ask questions, which will help us to recognize ways of theologizing about love in these situations. This specification – exact questions – is introduced in two samples in further chapter.

We realize, that this attitude has strengths and weaknesses. We consider this as strengths: a) the interview gives more space for interpretation of experiences with formation of one´s theology in comparison with the questionnaire;[12] b) adults can evaluate and not just describe ways of partial theologizing, which were used by their parents during their formation in childhood; c) these interviews will provide a good basics for further research of theologizing, which could be done directly with children. I will gather good survey of situations and ways of theologizing which will be evaluated as suitable and effective by adults. Later they can be researched and developed directly with children.

There are also weaknesses: a) Because of the retrospective method of interview I will have experiences of children interpreted by adults. They will be marked by their later spiritual formation, development of relationships with parents, church and God and interpreted by their own parental experiences; b) theologizing in families is mostly done by non-theologians and is not done intentionally. It will be missing few signs of theologizing, that is why we call it partial theologizing; c) the research sample will be from surroundings of researcher. It is not a representative sample of church in Slovakia and it is not meant to be considered so. We just want to confirm, that elements of theologizing are present in families and find the situations and ways of theologizing which are suitable for families.

RESEARCH SAMPLE

We demonstrate the research on one of the NT areas of love towards God: Loving God as comprehension of Christ´s cross and one of love towards neighbour: Loving neighbour in Christian fellowship – church. In each of them we present both stages of our research: a) a brief look at the exegesis of the NT texts with their implications for loving God and neighbour and b) Constructing questions for research in current families.

Sample No. 1: Loving God as comprehension of Christ´s cross

New Testament research

Within the gospel, we find that love coupled with the cross is love shown by the service, death and resurrection of Jesus Christ. In 1 John 3:16, John writes about God‘s definition of love: If hate ultimately shows in murder, love ultimately manifests itself in the sacrifice. It does not hurt someone‘s life, not by deeds and not by thoughts. On the contrary, it lays down its life so someone else can live[13] and in less emerging situations it is ready for sacrifice for goodness of others.[14] It‘s not a sentiment or emotion, not just words, but acts with potential to change the situation.[15] What brings the change in particular is fact that Jesus

12 „The semi-standardized interview is specifically useful in case when part of the educational features can be clearly and objectively indentified by interview and the other part is dependent on subjective attitude and opinion of the respondent.“ Štefan Švec et al. *Metodológia vied o výchove.* Bratislava: Iris 1998, p. 119.

13 These impacts are summarized also by B. Utley. Death to self-centeredness is 1. a reverse of the Fall; 2. the restoration of the image of God; 3. living for the corporate good (cf. 2 Cor. 5:14-15; Phil. 2:5-11; Gal. 2:20; 1 Pet. 2:21).

14 Calvin writes about such love as the „proven“ love, what is especially important for our search for the meaning of love towards God and neighbour. Love becomes „proven“ when: „we transfer the love of ourselves to our brethern, so that every one, in a manner forgetting himself, should seek the good of others.“ John Calvin. Calvin commentary on 1 John´s, 1 John 3:16. Logos Library System Calvin´s Commentaries (1 Jn 3:16). Albany, OR: Ages Software.

15 David Jackman. T*he Message of John´s letters,* IVP 1988, p.100.

laid down his life as a redemption for the sins of men, so humanity can be free.

In other NT writings we can find reception and specific application of this understanding of Christ´s cross: 1 John 4:10 „ *This is love: not that we loved God, but that he loved us and sent his Son as an atoning sacrifice for our sins.*“

In evangelical „theology of cross“ we confess that „The righteous will live by faith. „(Rom 1:17).[16] The text from Rom 5:8 points to God‘s love in connection with the cross: „*But God demonstrates his own love for us in this: While we were still sinners, Christ died for us.*“[17] The Letter to Romans also contains implications of reception of this love, e. g. 12:20 encourages to love towards enemies by appealing on God´s mercy revealed in redemption by the cross.

In 2 Cor 5:14 are Christians presented as debtors, because we did not deserve the salvation and Christ´s love reminds us this fact. As object of God´s seeking and loving we should become promoters / agents / mediators of this love towards others.[18] The Apostle immediately connects God‘s love with the cross.

In Ephesians[19] is love connected with the peace with God as a reference for the cross.

In Colossians is emphasis on love as the strength of Christ´s triumph, resurrection and ruling.[20] Fact that Jesus fulfilled these love commandments in his crucifixion has impacts as (1) a deed of loving Son within his specific identity; (2) for disciples as an example.[21]

Finally we can recognize these encouragements also in deeds of apostles, who, following Christ, did not look for praise among people, but were gentle towards those to whom they served (1 Thess 2:6–7). This contrast can be understood in context of gentleness of the nursing mother who was highly esteemed in society but was not a celebrity with glory and fame. [22]

Within the historical context of the NT age we understand the application of this love like this: It is love, which arises by accepting Chris‘s sacrifice on the cross[23] and

16 „In an evangelical “theory of the cross” human beings humbly confess that the righteous shall live by faith (Rim 1,17)
With their salvation thus assured in the unmerited forgiveness of Christ, grateful and obedient Christians are free to redirect their reason and good works toward serving their neighbours' welfare. Against the presumption of Roman clericalism, Luther insist that all baptized Christians be permitted the beneficial exercise of their royal priesthood in loving service to their God-given neighbours.“ James F. Childress, John Macquarrie. A New Dictionary of Christian Ethics, London: SCM Press, 2013, p. 361.

17 Similar example is in 1Pt 3:9–12.

18 D. A. Carson. *Love in Hard Places,* Wheaton: Crossway 2002, p. 192.

19 Ef 2:13–16; 5:2

20 „Only in Ephesians is there somewhat more than a merely formal or passing interest in defining love´s gift and demand with reference to cross: 2:13,16; 5:2. But even in Ephesians love is understood first of all with reference to the cosmic peace of God. In Colossians love is emphasized as the power of Christ triumphant, risen and reigning, while in the Pastorals, where love plays only a small role anyway, theological and Christological sanctions for the ethic are almost entirely lacking-“ The Love command in the New Testament, p. 131.

21 „Jesus´ fulfillment of the two love commandments in his Passion has consequences: (1) in itself as an act of the Beloved Son with his unique identity; (2) for the disciples as his instruction by example.“The Love Commandment in Mark, p. 234.

22 This image of a loving mother / foster mother has a rich historical background, whether in the pagan cults of the surrounding Thessalonica, which had their foster mothers, or in the institution of the foster mother formed in higher social classes. Each time, however, they emphasize the deep emotion, which is in the context of Paul‘s argument following the example of Christ‘s Cross. Mireia Ryšková. *První list Tesalonickým*, Praha: Česká biblická společnost 2015, p. 71.

23 „...one has come to know agapé by accepting as its own the revelation of God´s love in the Christ-event and acknowledging that love as fundamental to his existence". Georg Strecker, Harold W. Attridge (1996). The Johanine letters : A commentary on 1 2 and 3 John. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible, p. 115

is manifested as a new motive for life submitted to God and other people. It gives without counting debt, counting merits, demands or conditions, just following example of sacrified Christ. [24]

We also give the assumption of timeless expression of this love, which will be reflected in our research: We did not come to a conclusion, that one who comprehend Christ‘s cross has to sacrify himself for his brother or sister like Jesus did. But if one has grasp the love of Christ manifested on the cross, than he is willing to express the same love to his neighbour. Right there where men is confronted with Christ´s cross, he can find love towards God and neighbour in the NT agape meaning.[25]

Constructing questions for research in families

Within this chapter, I will approach the second phase of research – actualization of the NT meaning of love to the form of specific questions for the current family which will be used in the interview. Because these interview are just currently running, as there is currently a collection of interview data, we present only these questions with their background.

John Trent in *Teaching Kids about God* describes how to talk to children about Jesus‘ cross. Individual adult and child dialogues are recommended in which an adult informs about the basic events associated with the cross, or is reading biblical passages linked to cross. The child should have enough space to ask questions and if the parent does not know the answer, he should acknowledge it and promise to search for answers. If the child seems to understand the events of the cross, It is advised to ask him whether he or she would like to apply their comprehension in asking God for forgiveness of his or her sins in prayer. It is important not to manipulate them, give them possibility to decide and let them to pray in their own words. If it is more comfortable for them, they can also repeat the prayer after adult. Even it is a typical evangelical attitude of spiritual formation connected to cross, it contains basic steps of theologizing: dialogue, stimulation of consideration which leads to questions and creating of one's own attitude.

In this case, there is a potential option that the child expresses his desire for God´s forgiveness. On the other hand, this question may not be important at the moment. For our further research, it will be interesting to find out whether adult believers have had such dialogues in their families during their childhood. Another very natural period for theologizing about cross in families is the Easter. Marielene Leist in *První zkušenost s Bohem* promotes her opinion that worship is often difficult to understand for a child who is younger than six or seven years and it needs to be supported by other more comprehensible family traditions. Two of these proposals contain elements of theologizing. The first is Seder and the second is Lord's Supper with children. They are strong impulses which arise questions

24 As a key in accepting Christian ethics is accepting Jesuse´s sacrifice. It is a life-changing experience, which enables man to lovingly serve others: „With their salvation thus assured in the unmerited forgiveness of Christ, grateful and obedient Christians are free to redirect their reason and good works toward serving their neighbours' welfare.“ James F. Childress, John Macquarrie. *A New Dictionary of Christian Ethics*, London: SCM Press, 2013, p. 361.

25 Heruculaneum papyrus 1044 has an interesting parallel:“*For the best-loved of his friends or relatives he would indeed be ready to risk his life*“ - in: Otto Michel. T*he Brief an die Romer, Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht*, 1978, p. 181.

and can be followed by family discussions.[26] The second example is very easy: small walk with children, during which parent asks children to summarize their knowledge about cross and open new questions they are interested in.[27]

We will ask the respondents how they were introduced to Jesus's cross in their families and how they came to the meaning of Easter (also with focus on Lord´s Supper or Seder as a theologically totally distinctive acts, but both very interesting impulses from the point of theologizing).

We have formulated the following questions:

- Do you remember discussion about cross with your parents in your childhood? What were the circumstances (was it an intentional discussion or reaction on some impulse from you or environment, in which age it was)? Have you been confronted in your family with message that Jesus's death on the cross mean that yours sins can be forgiven? What was your reaction? How was your reaction accepted by your parents (did this knowledge led to love towards Jesus? Did parents asked you for confession of your sins or they led you in dialogue to understand it through other questions and impulses? Were your parents ready for an open end of this discussion?).
- How did you come to the meaning of Easter – Jesus´s death and resurrection within the family? (Discussion with parents, family visits of church?) Do you have a family experience with Lord´s supper? In which sense did you join the Lord´s supper during your childhood? What did you gain from this experience (did it encouraged you to love God)? Was the Lord's Supper interpreted to you by your parents? (Other questions follow similarly with the Seder).

Sample No. 2: Loving neighbour in Christian fellowship – church

In this chapter, I will first introduce how NT agape is realized in Christian fellowship and then I will search for situations, which might lead to theologizing about love in families and are connected to this NT realization of agape.

New Testament research

Examples of love for the community of believers are found, for example, in John‘s Gospel 13:35 a 15:12. In Jhn 13:34–35 Jesus commands to his followers to love each other and states himself as an example of this love. This mutual love is supposed to be the basic distinguishing sign of the disciples of Jesus Christ. In John 15:12 Jesus repeats this command and supports it by the fact that he on his own is going to die for his friends as a proof of his love towards them. From a historical point of view we can see that Jesus is fulfilling Torah by fulfilling the love commandment.[28] But it was done in dramatic circumstances, when Judas

26 Marie Leistová. *První zkušenost s Bohem.* Praha: Vyšehrad 1996, p. 83. In this case, however, different approaches of different denominations need to be respected. In some cases, it is not counted, that child should really accept Lord´s Supper. But the family experience where parents take part on it creates impulses for discussions about cross

27 Marie Leistová. *První zkušenost s Bohem.* Praha: Vyšehrad 1996, p. 81.

28 „This is also Calvin's interpretation, which shows love towards the neighbour as inseparable from the love towards God: „In God brotherly love seeks its cause, from him it has its rood and to him it is directed.“ John Calvin. Calvin Commentary on the Harmony of Gospels. John 13:34. https://www.ccel.org/ccel/calvin/comment3/comm_vol35/htm/iii.vi.htm

became a representative of Jewish opposition and Jesus was proving Torah by love towards „a wicked and adulterous generation" by giving his own life. This contrast is emphasized by John, when both love challenges are placed in immediate context of Jesus's death – firstly in opposition to Judah and then during the Last Supper.

In other NT writings we can find acceptation and development of agape in Christian fellowship. John directly repeats Jesus' command recorded in John 13:34–35 also in his letter, now addressed directly to the church (1 John 3:23; 2 John 5). The Apostle Paul reflects in the Epistle to the Ephesus, that we must be true in love and so grow in Christ who is the head of the church (Eph 4:15–16).[29]

On its basis he together with Peter calls for forgiveness between brothers and sisters (Eph 4:32; 1 Pt 4:8). In the Letter to Thessalonians it is also mentioned as the essence of the Christian community and adds that God himself leads to the love (1 Thess 4:9). Also he offers it as a basic way for life, in which a discipleship can be developed (Coll 3:14; 1 John 4:11). It also involves very important willingness to give up the benefits of life for the sake of brother and sister (1 Cor 13:1–8; 1 John 3:14–16). Also Paul´s encouragement in Eph 5:25 is significant, where Christ´s death for the church is directly interpreted as a confession of love toward the church (this example should be followed by husbands in their relationship with their wives). Members of Christian fellowship also encourage each other in this love (by mutual attention Heb 10:24).

The authentic mutual love of Christians is one of its basic characteristics (Rom 12:9–10). Its direct consequence is humility, which gives space for mutual respect (1 John 2:11).[30] We find this connection expressed also in negative way (1 John 2:11). In 1 Pt 1:22 there is a clear call to love which manifests itself in the community of believers. It is interesting, that this this call is reasoned by „purifying oneself an obeying the truth." If the family is „in Lord", it also has to create loving relationships, which are realized in moderate access of spouses to wives, in subordination and obedience, in mutual respect (Col 3:18–21).

Paul, Peter and John write these basic instructions for relatively young church fellowships. Direction on love towards brother and sister is direction for conflict situations, with residuals of syncretism (in the sense „what is substantial") or coping with Jewish religion, and also as instructions for relationships of Christian families and for the quidance of spiritual growth.

Within the historical context of these writings we can find a specific realization of love agape. This love is present within the church community as a foundation for a relationship with brother and sister and very often a particular fight for relationship.[31]

29 In many cases this text is clearly interpreted in connection with testimony of the church, e. g. .: "The whole Church witnesses to the truth in the manner and power of love. The truth should not be spoken of simply in a gentle, gracious way, rather the Church should make real the word of truth it has been given in love and consequently make it recognizable in the life of the Church." Rudolf Schnackenburg. *The Epistle to the Ephesians*, Edinburgh: T and T Clark 1991, p. 188.

30 This specific reflection of love does not contain the term „agape". Calvin explains, that in this context the „storgén"is more appropriate, because it describes sympathy in family relationships and Paul writes about love of „God´s children." The most powerful manifestation of this love is considered the humility (based also on Col 3:18-21), which create space for mutual respect. John Calvin. *Commentary on Roman´s*. Col 3:18-21.

31 It was not just a theoretical base, it is hard to find something else that these fellowships were based on: „There was no law compelling people to belong to it. Its members could leave anytime." Ralph P. Martin, Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament and its Developments*, Michigan: IVP Academic, p. 697.

As an exhortation we can find it in relationship with weaknesses of Brothers and sisters, which has to be compensated by love.[32] In such position we recognize truth about Christ dying for us and in willingness to suffer and accept imperfection we grow in Christ´s image.[33]

This position also helped to forgive in the church community, helped to cope with conflicts[34] and was the basic effort of every Christian fellowship, in which their problems were overcame and their faith grew in perfection in Christ. It is also important to mention that only in acts this love became real.[35]

We also give the assumption of timeless expression of this love in few attitudes, which will be reflected in our research: The commandment to love God and love neighbour is realized in Christian family by being willingly part of imperfect Christian fellowship and is carrying weaknesses of others by honest love. In this fellowship family also finds safetyness for acknowledgement of it's own weaknesses and struggles. Family itself also has to be such a fellowship. Forgiveness is a real solution for conflicts in this fellowship. This struggle for love is not considered as a waste of time and strengths, but as a conscious fulfilment of the most important ambition – growing in Christ´s image.

Constructing questions for research in families

Family worship can significantly influence the understanding of church. In this worship time parents read the Scripture with children, sing worship songs, pray together and use other liturgical or another worship elements which are connected to current family situations.[36]

Mary Jones in „The Faith of our Children" warns, that for development of positive relationship of children to church it is important not to have religious prejudices. „There need to

32 We assume, that even NT writings call for perfection, the perfection in love means that you are ready to accept weaknesses (imperfections) of others: „Peter goes in this passage to point out that "love covers a multitude of sins" (1 Pt 4:8 ; a quotation from Prov 10:12), "love covers all wrongs"). Some exegetes hold that this refers to the sins of coverer, but it seems much more likely that it is the sins of other people that are in mind." Ralph P. Martin, Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament and its Developments,* Michigan: IVP Academic, p. 696.

33 Holding this attitude means sacrify. This sacrify does not lead to salvation, but points to Christ´s sacrify which brings the salvation.: „In sharp contrast to the Gentiles, then, the audience are to „walk" in a loving and selfless way toward one another within the realm of being „in love" by imitating the love of Christ who selflessly „handed himself over" for us in his sacrificial death (5,2b)." Burdened for the lost, he was a fiery evangelist, eager and willing to tell others about Christ (Rom 1:14–15; 1 Cor 9:16; 2 Cor 5:14)" John Paul Heil: *Ephesians Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ,* Atlanta: Society of Biblical Literature 2007, s. 210.

34 To "walk in wisdom" is, then, to let the "peace of Christ" reign in love in one´s life, and this will affect one´s relationships with outsiders as well as his relationships within the church. T*he Love Commandment in the New Testament*, p. 121.

35 As an example we provide encouragement from Jackmann based on 1 Jn 3:18: „So John exhorts himself and us not to be loving with an the empty evidence of words, but with the genuine evidence of actions. I am only too conscious of how easy it is to love in words – to express sympathy, to promise to pray, to exhort and encourage – but it is actions that confirm or deny their truth. Without these, our words can be mere hypocrisy. In that case, they do stem not so much from love as from habit or duty." David Jackman. *The Message of John´s letters,* Michigan: IVP, p.101; It is love "in deed and truth" that is expected from a child of God, not the kind of pious talk that devalues the currency of heavenly love because it is unmatched by corresponding action. Bruce s. 97 – in message of John´s letters.

36 Thanksgiving, common working duties, family problems. We can find very interesting passage mostly about the thanksgiving in family in: „ Kenneth Gangel et al. *The Christian Educatio´s Handbook on Spiritual Formation*, Michigan: Baker Books 1998, p. 55.

be, for all children in America, opportunities for friendly relations with persons whose religious faith is different from their own and opportunities to discuss these differences."[37] This discussion should involve reasoning for human corruption as a cause for division in the church and pointing out the unity in the most fundamental questions of faith (Christ´s sovereignty, God's fatherhood, the same value of human beings for God) and similarity in the religious practice. It can be done only by personal experiences with other denominations, which will lead to questions. Children will summarize their knowledge about the church by their own words and will come to plurality of their conclusions about the local church they attend and church as universal fellowship. Throughout the whole study, the importance of the family in the formation of children is emphasized.[38]

Implicitly, this study shows that the parent has a direct impact on fact, whether children will be confronted with existence of different denominations and how he or she will handle it. For our research, it will be interesting to observe how parents confronted children with reality that there are different denominations and how they helped them deal with it. In particular, it will be interesting to find out whether they explained this division as a result of men´s sinfulness, whether they admitted imperfection of their denomination and builded respect for others. I will observe this on a level of interdenominational relationships and also on a level of family relationships in confessionally mixed marriages –often present in Slovakia.

Family worships offer a wide space suitable for theologizing. Forms as godly play, instruments of philosophising, directed discussion which lead to creating one owns opinions can be used during this worship time. Puritans were a good example of home worship. They put impact on this time as a „time of comprehension, not just memorisation."[39] Family worships have potential to strongly impact understanding of church among children. The home with these practices and its natural loving relationships can become a primary resource for understanding the meaning of a church, or at least a very good example of a church. The family worship can be a substantial source of love towards the church. I will search for such home worships which positively influenced one´s understanding of a church and also search for elements of theologizing used in this time.

Some studies claim that love towards the church means at the beginning a loving relationship with specific person at the Christian fellowship. This experience is later interpreted as a love towards the church, regularly visited by the family.[40] Family can be a good place to recognize such relationships and theologically interpret them as a love towards the church. I will search for this basic loving relationship experiences in the church from the childhood and whether there was a interpretation of this relationship as a love towards the church by other family members.

37 Mary Alice Jones. T*he Faith of Our Children*, Abingdon Press 1929, p. 140.

38 Mary Alice Jones. *The Faith of Our Children*, Abingdon Press 1929. On p. 139 and 141 is the role of parents mentioned in two specific situations: a) parent engaged with the church as a source of value for the local church or b) parent searching for God´s will as a key example of accepting God´s authority.

39 Kenneth Gangel et al. *The Christian Educatio´s Handbook on Spiritual Formation,* Michigan: Baker Books 1998, p. 54.

40 Such an experience is an important basis for a long-term stable relationship with the Church: „ Since my childhood, my parents brought me to the community of believers, which understood that it would become family for us – children. Not that they would never be able to quarrel, but they were able to forgive and to fulfill the idea of the Church together. At the time of adolescence, I have lost sight of them for some time, but I finally returned to the family environment of the church and was baptized." Radomír Jonczy, *Vliv primární rodiny a širší komunity na předávání víry.* Praha: Advent-Orion, 2017, p. 35.

Love towards neighbour – agape – can be naturally developed in the church. Church is a very natural environment for it and simultaneously right there is hardly tested: „*Instead, speaking the truth in love, I will grow to become in every respect the mature body of him who is the head, that is, Christ. From him the whole body, joined and held together by every supporting ligament, grows and builds itself up in love, as each part does its work.*" (Ef 4:15–16). In the further passage I defined how I will find the situations which led to theologizing about the love towards the church in the family context and also which ways of theologizing were used:

- Did you have experience with the existence of different denominations within your family (what was the experience)? How did your parents explain this reality? Were you led to positive experiences with other denominations and respect to other denominations?
- Did you have in your church fellowship a person, from whom you felt love and acceptance? Did you like him? Did your parents help you to understand this relationship in its wider context as love from the church towards you and your love towards the church?
- Did you have a family worship time at your family? What did they consist of? Was there any space for your questions? Did you named or understood this family fellowship as a church? Did they influence your relationship to the church?

CONCLUSION

The goal of this research process is to identify and analyse situations in families, which lead to partial theologizing with children and also the ways of theologizing with children which are used in Christian families.

So far we have done these steps in order to achieve our research goals: a) Identification and interpretation of the relevant New Testament terms connected to agape and exegesis of relevant texts with reference to agape using selected tools of historical-critical method; b) Based on NT research and it´s specification for current families we identified situations, which are as a hypothesis suitable for theologizing with children. Finally we c) constructed questions for interview with respondents – adults, who grew up in Christian families – in order to find out their experiences with elements of theologizing in their families during their childhood.

In this study, we introduced two examples of this research. For the area of loving God we presented „Loving God as comprehension of Christ´s cross" and for loving neighbour we presented „Loving neighbour in Christian fellowship. The interviews are now in a process so the analysis of these answers in order to support methodology of TWC in families will be the next stage of the research, not yet present in this paper.

I expect that findings which I will gather will confirm that theologizing is partially done in families by different ways in specific situations. In conclusion I will be able to define situations, which lead to use of elements of theologizing and support methodology of TWC about loving God and loving neighbour in families.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Biblia, *slovenský ekumenický preklad.* Banská Bystrica, Slovenská biblická spoločnosť, 2007. ISBN 978-80-85486-45-2.

Johannes P. Louw, Eugene A. Nida. *Greek-English lexicon of the New Testament.* Broadway :United Bible Societies, 1989. ISBN 0 8267 0345 3.

D. A. Carson. *Love in Hard Places*. Wheaton : Crossway, 2002. ISBN: 1581344252.

Annemie Dillen, Didier Pollefeyt. *Children´s voices. Children´s Perspectives In Ethics, Theology and Religious Education.* Leuven : Uitgeverij Peeters, 2010. ISBN: 9789042922471

Kenneth Gangel et al.. *The Christian Educatio´s Handbook on Spiritual Formation.* Michigan : Baker Books, 1998. ISBN: 1441215336.

John Paul Heil. E*phesians Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ.* Atlanta : Society of Biblical Literature, 2007. ISBN: 978-1589832671.

Helene Helmingová. *Pedagogika M. Montessoriovej.* Bratislava : SPN, 1996. ISBN: 80-08-00281-6.

Jan Hus. *Dcerka (O poznání cesty pravé k spasení)*, Praha : Kalich, 1995, ISBN: 80-7017-864-7.

David Jackman. *The Message of John´s letters.* IVP, 1988. ISBN: 978-0-8308-1226-4.

Radomír Jonczy. *Vliv primární rodiny a širší komunity na předávání víry.* Praha : Advent -Orion, 2017. ISBN 978-80-7172-695-1.

Maria Alice Jones. *The Faith of our children*. New York : Abingdon Press, 1929. without ISBN.

F. Kraft, H. Roose, G. Büttner. *Symmetrical communication? Philosophy and Theology in Classrooms across Europe.* Loccum : Religionspädagogisches Institut Loccum, 2011. ISBN 978-3-936420-38-8.

Marie Leistová. *První zkušenost s Bohem.* Praha : Vyšehrad, 1996. ISBN: 8070211776.

Otto Michel. *The Brief an die Romer.* Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 1978. ISBN: 3-525-51635-5.

Gaynord Pollard, Gordon Mitchell, Gertrud Yde Iversen. *Hovering over the face of the deep. Munster* : Waxmann, 2009. ISBN 978-3-8309-2157-8.

Mireia Ryšková. *První list Tesalonickým*. Praha : Česká biblická společnost, 2015. ISBN 978-80-85810-46-2.

Rudolf Schnackenburg. *The Epistle to the Ephesians*. Edinburgh : T and T Clark, 1991. ISBN: 9780567295569.

Štefan Švec et al.: *Metodológia vied o výchove.* Bratislava : Iris, 1998. ISBN 80-88778-73-5.

SECUNDARY SOURCES

Ralph P. Martin, Peter H. Davids, D*ictionary of the Later New Testament and its Developments.* IVP, 1997. ISBN: 978-0-8308-1779-5.

James F. Childress, John Macquarrie. *A New Dictionary of Christian Ethics*. London: SCM Press, 2013. ISBN: 978-0334049753.

A*RTICLES*

Elżbieta Osewska. *Jakość życia wspólnotowego rodziny jako podstawa skuteczności wychowania (The Quality of Community Life of the Family as the Base for the Effectiveness of Education).* In: *Roczniki Nauk o Rodzinie (Annals of Family Studies),* Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,Lublin, 2013. pp. 5–22. ISSN: 2081-2078.

WEB SOURCES

Didaché – http://www.thedidache.com/ (Didache, Head I, Verses 1 - 3)

Augustinus. On Christian Doctrine. Head 35, verse 39.
http://www.ccel.org/ccel/augustine/doctrine.xxxv.html?highlight=love#highlight

O AUTORCE

Mgr. Daniela Masariková is a Ph.D. student at the Department of Theology and Catechetics at the Matej Bel University in Banská Bystrica with a focus on teologizing with children in families. She also acts as director of the Institute of Theology, Mission and Social Work, n.o.

K JÁDRU VÝZNAMU A PLNOSTI SKUTEČNOSTI PODLE C. S. LEWISE[1]

Barbora Šmejdová

ABSTRAKT

The British writer and apologist C. S. Lewis was fully aware of the fact that the reflection on language does not only belong to academic sphere, but it opens the questions which have to be answered by any speaker. The theory of language cannot be separated from the practical aspect of human existence. Because of this reason , Lewis responds to the challenge to grasp the theme of language theoretically while applying its results in practice. The aim of the article is to sketch Lewis' theory of language and to show its practical consequences, which can be inspiring for contemporary (not only) Christian authors. The article is thus devoted to the following questions: How can we get towards the kernel of meaning instead of blurring it? In which way can we touch reality and which obstacles does language create?

KLÍČOVÁ SLOVA

C. S. Lewis; jazyk; metafora; mýtus; význam; apologetika

KEYWORDS

C. S. Lewis; Language; Metaphor; Myth; Meaning; Apologetics

Zkušenost první i druhé světové války znamenala otřes v mnoha oblastech a byla příležitostí znovu promýšlet některé otázky. Jednou z těchto palčivých otázek bylo téma jazyka. Jazyk, který byl dříve vnímán jako efektivní nástroj komunikace, během válečného režimu naplno odhalil svou druhou tvář. Ukázalo se, že může být prostředkem lživé propagandy, že se může stát velice efektivním nástrojem manipulace celých národů a že místo odhalovaní pravdy umípravdu stejně tak dobře mlžit a zahalovat. Toto pozorování například brilantně shrnuje George Orwell veseji „Politika a anglický jazyk", kde kritizuje nakládání s jazykem v populárních i vědeckých textech. Ukazuje, žeza abstraktní fráze se může skrýt téměř cokoliv, a naopak to, co by mělo zaznít v plné síle, ztrácí v neurčitosti svou naléhavost.[2] TakéC. S. Lewis (1898–1963) byl přímým účastníkem událostíobou světových válek, a proto si plně uvědomoval, že reflexe jazyka nepatří pouze na stránky odbornýchknih, ale představuje otázky, ke kterým musí zaujmout stanovisko každý, kdo používá jazyk. Teorii jazyka nejde oddělit od praktické stránky lidské existence. Z toho důvodu ve svém díle odpovídá na výzvu toto téma teoreticky uchopit a závěry následně promítá do praxe. Cílem tohoto článku proto bude Lewisovu teorii jazyka představit a poté načrtnout několik praktických rad, které jak věřím, mohou být inspirací (nejen) pro křesťanské autory v dnešní době. Jak se místo zastírání významu můžeme dostat k jeho jádru? Jakým způsobem se můžeme dotknout skutečnosti a jaké překážky nám v tom povaha jazyka klade? Těmto i některým dalším otázkám se budeme věnovat v následujících řádcích.

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052 a grantovou agenturou UK, projekt č. 150316.

2 Srov. George Orwell. *Uvnitř velryby a jiné eseje.* Brno: Atlantis 1997.

1 LEWISOVA TEORIE JAZYKA

1.1 Metafora

Pojetí jazyka v hlavním proudu tehdejšího myšlení bylo určováno I. A. Richardsem a dalšími následovníky nové kritiky. Ve spolupráci s C. K. Ogdenem shrnuje Richards své klíčové teze o jazyce v knize *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (1923), která byla ve své době používaná jako studijní materiál při výuce lingvistiky, jazyka i filosofie na předních univerzitách anglicky mluvícího světa. Autoři zde představují rozlišení mezi emotivním a intelektuálním jazykem. Význam přisuzujípouze jazyku intelektuálnímu, protože ten jediný je okleštěný od emočních příkras a je tak schopen v čisté podobě odkazovat k věci samé.[3] Slova, jako je dobro a krása, mají pouze emocionální hodnotu a popisují pocity a postoje mluvčího.[4] Lze snadno uhádnout, že se tento postoj netýká pouze jednotlivých slov, ale také referenčních možností uměleckých děl či jazyka metafyziky. Vůči Richardsově teorii jazyka Lewis nekompromisně vystupuje a má tak příležitost vytvořit vlastní myšlenkový koncept, jenž pak bude stát na pozadí celého jeho díla.[5]

C. S. Lewis ve svém pohledu na jazyk vychází ze studie svého přítele Owena Barfielda, jež nese název *Básnická řeč* (Poetic Diction,1928). Nechává se inspirovat jeho hlavními myšlenkami a následně je zasazuje do křesťanského kontextu. Podle Milana M. Horáka „klíčovým bodem Barfieldových úvah byla prvotnost duchovní skutečnosti; neptal se po samotných zákonitostech vývoje jazyka, nýbrž po zákonitostech lidského ducha, z něho pak teprve odvozoval proměny jazykových jevů".[6] Barfield tedy volil postup zcela opačný než Richards, který přistupuje k jazyku jako izolovanému fenoménu a již neuvažuje nad tím, co jeho závěry vypovídají o lidském myšlení a nakonec celkově o lidském bytí ve světě. Richardsova teorie tak může být v rámci pojednání o jednotlivých aspektech jazyka konzistentní, na rovině metafyziky však vyplouvají na povrch její slabiny. I když Lewis nepřijímá Barfieldův antroposofický obraz světa bez výhrad, zcela souhlasí s tím, že teorie jazyka nemůže být vytržena z kontextu, ale je nutné ji formulovat holisticky, v rámci širšího myšlenkového celku.[7]

Barfield v *Básnické řeči* formuluje pohled, který později slouží jako základ Lewisova pojetí metafory:

> Sledujeme-li významy velké většiny slov – nebo prvků, z nichž jsou složena – tam, kam až nás může etymologie dovést, hned si uvědomíme, že obrovská část z nich, pokud ne všechny, odkazují ve svých ranějších fázích k jedné ze dvou věcí – buď k pevnému, smyslovému předmětu, nebo k nějaké lidské či obecněji živočišné činnosti.[8]

3 Srov. C. K. Ogden, I. A. Richards. T*he Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism.* New York: A Harvest Book 1923, s. 10

4 Srov. Analýza slova krása v Ogden, Richards. *Meaning of Meaning,* s. 140–149.

5 Detailněji popsáno v Doris T. Myers. C. *S. Lewis in Context*. Kent: The Kent State University Press 1998, s.1–11.

6 Owen Barfield. *Básnická řeč: studie o významu*. Praha: Malvern 2015, s. 8.

7 Viz například závěrečná věta Lewisova eseje o metafoře z eseje "Bluspels and Flalansferes": „And so, admittedly, the view I have taken has metaphysical implications. But so has every view." C. S. Lewis. *Selected literary essays*. London: Cambridge University Press 1969, s. 265.

8 Barfield. *Básnická řeč*, s. 62.

Barfield si všímá, že čím hlouběji se ponoříme do historie, tím poetičtější jazyk nacházíme. Skutečnost, že se při etymologických rozborech dostáváme k materiálním předmětům a základním lidským činnostem, nás nemůže vést k názoru, že původní pojmy odkazovaly pouze k těmto fyzickým entitám, aniž by znamenaly více. Opak je pravdou.Je neopodstatněné tvrdit, že starověcí či pravěcí lidé měli chudší pojmový systém a v důsledku i duchovní život, než máme my dnes. Jak bychom mohli poté vysvětlit hloubku a krásu starověké poezie a mýtů? Naopak se zdá, že v ranějších stadiích vývoje jazyka můžeme nalézat pojmy, které samy v sobě integrovaly dnes již rozštěpenou významovou bohatost.

Na rozdíl od Barfielda Lewis svým čtenářům nezanechal žádnou monografii věnovanou jazyku a otázce metafory věnuje výhradně pouze jeden kratší esej „Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare", který je však pro jeho teorii zcela zásadní. Základním východiskem pro Lewisovy úvahy je problém mrtvých metafor. Lewis se podobně jako Barfield ptá, o čem vypovídá skutečnost, že snad všechna abstraktní slova podle etymologického rozboru původně odkazují k hmatatelnému předmětu nebo běžné lidské aktivitě. Můžeme tento fakt ignorovat a nadále tvrdit, že naše výroky jsou od těchto původních metafor zcela oproštěny? Náš autor tak dochází k závěru, že metafora není pouze základním prvkem jazyka umění a náboženství, ale je hlavním stavebním kamenem jazyka vůbec. Doslovný jazyk neexistuje a lidský způsob chápání skutečnosti je bytostně metaforický. Z toho důvodu se člověk může pouze přibližovat skutečnosti, bourat staré metafory a hledat nové.

1.2 Mýtus

Zatímco téma metafory nám náš autor dovoluje uchopit na základě jednoho eseje, otázka jeho pojetí mýtu je složitější. Zaprvé je třeba k němu přistupovat ve světle předchozího pojednání o metafoře. Metafora se podle Lewise nevyskytuje v izolaci jednoho konkrétního slovního spojení, ale bývá většinou stavebním prvkem celých konceptů. Když Lewis například mluví o Platónovi jako o mistru metafory, odkazuje na celek jeho díla, ve kterém filosof nabízí čtenáři nové významy.[9] V závěru eseje autor mluví o základních, a snad i univerzálních metaforách, jako je světlo pro dobro, tma pro zlo nebo dech pro duši. Některý čtenář se nad tím může pozastavit a zkusit autora poopravit s tím, že uvedené příklady již nepopisují metaforu, ale spíše symbol: světlo je symbolem dobra a tma symbolem zla. Takové dvojí čtení stejného jevu vysvětluje Paul Ricoer ve své knize *Interpretation Theory*, kde ukazuje, že mezi metaforou a symbolem neexistuje jasný předěl, ale že označení určitého momentu za jedno či druhé se odehrává na postupné škále. Tento postřeh nám nyní poslouží jako spojující prvek, díky kterému budeme schopni plynule přejít k tématu mýtu a zasadit ho do kontextu uvažování nad otázkami symbolu a metafory.

Ricouer ukazuje, že jeden z hlavních rozdílů mezi metaforou a symbolem je, že metafora může ztratit svou původní sílu a stát se zlidovělou, triviální, jinými slovy mrtvou metaforou. Metafora existenčně závisí na metaforách ostatních, je součástí metaforické sítě a svůj význam uchovává ve vztahu k ní. Se svou sítí stojí a padá. Například starozákonní metafory Hospodin je pastýř, pán, soudce nebo skála vytvářejí sítě, které jednotlivé metafory z různých oblastí lidské zkušenosti množí a tak umožňují nekonečné množství interpretací

9 Srov. Lewis. *Selected literary essays*, s. 265.

daného jevu. Některé metafory jsou však pevnější než jiné. Ty dominantnější mají podle Ricoeura schopnost spojovat stabilnější, symbolickou rovinu s proměnlivou rovinou metaforickou. Některé metafory nabývají až takového důrazu, že o nich můžeme mluvit jako o archetypech nebo symbolech (cesta, oheň, voda).[10]

Na rozdíl od metafory, která se může stát triviální a mrtvou, význam symbolu nemůže být nikdy oslaben. Důvodem je jeho extralingvistické ukotvení: „Metafora se vyskytuje už v čistém světě *logu*, zatímco symbol se pohybuje na hranici, kterou tvoří *bios* a *logos*. Dosvědčuje původní zakořenění jazyka v životě. Zrodil se při splynutí síly a formy."[11] Čím silnější, stabilnější a dominantnější metafora je, tím více se blíží symbolu a je to podle Ricoeura právě symbolické universum, které poskytuje metaforám „reservoár významu, jehož metaforický potenciál ještě nebyl vyřčen". [12] Například židovsko-křesťanské symbolické vyprávění o stvoření světa nabízí zdroj pro nekonečné množství metafor, které z něj vycházejí, které v řeči používáme a které často i nevědomě ovlivňují perspektivu, s nížmnozí příslušníci euro-americké kultury nahlíželi a nahlíží svět. J. F. Lyotard jmenuje mnohé další příběhy, pomocí kterých lidé tvoří a tvořili svůj světonázor:

> křesťanský příběh o vykoupení Adamovy viny láskou, osvícenský příběh osvobození z nevědomosti a otroctví pomocí vědění a rovnosti, spekulativní příběh realizace univerzální Ideje dialektikou konkrétního, marxistický příběh osvobození od vykořisťování a zcizení skrze zespolečenštění práce, kapitalistický příběh osvobození od chudoby dík technickému a průmyslovému vývoji. [13]

Co však mají tyto úvahy společné s C. S. Lewisem a jeho pojetím mýtu? Stejně jako metafora se netýká pouze jednoho konkrétního spojení, i symbol může pod sebou skrývat rozsáhlé narativní struktury. Taková symbolická vyprávění stojící na hranici mezi jazykem a životem nazýváme mýtem, což odpovídá způsobu, jakým náš autor slovo „mýtus" chápe.

Mýtus podle Lewise není ze symbolů vystavěn, ale jeho příběh jako celek je symbolem; alegorie je oproti tomu utkaná z metaforické sítě, z mozaiky složené z jednotlivých metafor.[14] Slovo „mýtus" u našeho autoratáké nabývá širšího významu než u kulturních antropologů, avšak zároveň se pod něj nemůže skrýt příběh jakýkoliv. Vedle starověkých mýtů o Orfeovi, Balderovi nebo o Demeter a Persefoně mohou mít v Lewisově pojetí mytickou kvalitu také vyprávění novější, jako je Kafkův *Zámek* nebo Tolkienův *Pán prstenů*.[15] Nezáleží tedy na umístěníkonkrétního díla na časové přímce literárních dějin, ale na určité kvalitě, díky které je možné takové dílo jako mýtus klasifikovat. Pro Lewise je to obecně právě žánr fantasy, který má schopnost se pohybovat mezi metaforickou alegorií a symbolickým mýtem.[16]

10 Srov. Paul Ricoeur.*Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press 1976, s. 64–65.
11 Ricoeur.*Interpretation Theory*, s. 59. Překlad vlastní.
12 Ricoeur.*Interpretation Theory*, s. 65. Překlad vlastní
13 J. F. Lyotard.*O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 34. Je podstatné brát na vědomí, že sám Lyotard tyto příběhy, které nazývá metanarativy, neřadí do stejné kategorie jako mýty. Jak uvidíme níže, u Lewise však tyto dva pojmy mohou splývat. Vzhledem k Lewisovu myšlení je pak vhodné rozlišovat mezi mýty v užším a širším smyslu.
14 Srov. C. S. Lewis. *Collected Letters of C. S. Lewis II: Books, Broadcasts, and the War, 1931–1949*. New York: Harper Collins Publishers 2004, s. 437–438.
15 Srov. C. S. Lewis. *An Experiment in Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961, s. 42–43.
16 Srov. C. S. Lewis. *George MacDonald*. New York: Harper Collins, 2001, s. xxix.

Do této kategorie by vedle Tolkiena spadal George MacDonald se svými *Snílky* a v neposlední řadě sám Lewis s *Letopisy Narnie* nebo *Kosmickou trilogií*.

Slovo mýtus však v Lewisově tvorbě sleduje ještě jednu významovou linii, kterou nenajdeme, pokud budeme v indexu sledovat heslo mytologie. Tento další význam vyplouvá na povrch v jeho apologetických spisech a nabízí nám možnost uchopit mýtus v širším smyslu, což jak ukážeme později, je pro apologetiku podstatným krokem. Spíše než k odkazu na díla velkých mistrů se toto pojetí blíží více významu, který lze nalézt v titulcích bulvárních novinových článků. Jako konkrétní příklad slouží věty namátkou objevené internetovým vyhledávačem, jako „IT je jen pro kluky aneb mýty, které je třeba bořit" nebo „Boříme mýty: léčba tabletami není méně účinná než injekce". Slovo mýtus v takových případech znamená domněnky, něco, co stojí v opozici proti „faktům." Takové použití slova mýtus se blíží chápání Rolanda Barthese, který na stránkách knihy *Mytologie* podrobně rozebírá jevy současné masové kultury, jako je wrestling, vaření, prací prášky a detergenty nebo tvář Grety Garbo. V závěru knihy Barthes své pojetí mýtu shrnuje takto:

> Jak vidno, bylo by zcela iluzorní pomýšlet na nějaké substanciální rozlišování mezi mytickými předměty: mýtus je promluva, a proto mýtem může být vše. Mýtus podléhá pravomoci diskursu. Nedefinuje se předmětem svého sdělení, ale tím, jakým způsobem toto sdělení vyslovuje: existují formální meze mýtu, nikoli však meze substanciální. Mýtem tedy může být vše? Ano, jsem o tom přesvědčen, neboť univerzum skýtá neomezený počet možností.[17]

Boření společenských mýtů je také důležitou součástí Lewisovy apologetiky. Náboženství může existovat bez dogmatu. Náboženství a věda stojí v opozici. Staré knihy jsou pro odborníky, zatímco laici mají číst pouze novinky. Náboženství zažívá úpadek. Máme právo na své štěstí. Toto jsou některé většinově přijímané domněnky, na které autor ve svých statích reaguje a které se snaží rozbourat a nabídnout alternativní a smysluplnější uchopení fenoménů. Na velký mýtus o evoluci a pokroku společnosti se dokonce rozhodne pronést slavnostní pohřební řeč.[18] Nicméně demytologizace není správně zvolené slovo – sám autor zdůrazňuje, že demytologizace znamená remytologizaci a zboření jedné metafory znamená představení jiné.[19]

2 K JÁDRU VÝZNAMU

2.1 Nedůvěra k slovníkovým definicím

V předchozích odstavcích jsme se podrobněji věnovali Lewisově teorii metafory a mýtu, abychom mohli postupně přejít k hlavnímu tématu tohoto článku, jehož cílem je odpovědět na otázku: Jakým způsobem by měl člověk používat jazyk, aby se co nejblíže přiblížil tomu, na co odkazuje? Pokud je, jak jsme ukázali výše, jazyk bytostně metaforický, pak se mluvčí

17 Roland Barthes. *Mytologie.* Praha: Dokořán 2004, s. 107.
18 Jedná se o esej „*The Funeral of Great Myth*" ze sbírky C. S. Lewis.Christian Reflections. London: Harper Collins 1998, s. 104–119.
19 Srov. C. S. Lewis. *Collected Letters of C. S. Lewis III: Narni*a, Cambridge, and Joy 1950–1963. New York:

skutečnosti dokáže pouze přibližovat, zatímco další její aspekty mu unikají. Abychom se byli schopni alespoň vektoricky k jádru významu přiblížit, je nutné vědomě odbourávat vše, co smysluplnému vyjádření brání.

Pavel Hošek v souvislosti s Lewisovým pojetím jazyka mluví o jeho nedůvěře k abstrakci.[20] Množení abstraktních termínů a mlžení významu je něco, čemu se Lewis snaží vyhnout, a vždy se proto snaží volit co nejkonkrétnější a smyslem nabité pojmy. „Vol vždy jednoduché a kratší slovo spíše než slovo dlouhé a vágní,"[21] radí Lewis jednomu začínajícímu autorovi.

Jeho nedůvěru je však možné vnímat ještě šířeji. Bez nadsázky můžeme říci, že Lewis je skeptický k jakémukoliv jazykovému pojmu, včetně těch, které jsou obecně považovány za velmi konkrétní a běžně srozumitelné.[22] V *Radách zkušeného ďábla* se pak pokušitel pyšní svou schopností mást člověka u tak základních pojmů, jako je přivlastňovací zájmeno „náš", když učí své oběti nevnímat „rozdíly, které směřují od ‚mých bot' přes ‚mého psa', ‚mého sluhu', ‚mou ženu', ‚mého otce', ‚mého učitele', a ‚mou vlast' až k ‚mému Bohu'."[23] Nejenže se nemůžeme spolehnout na abstraktní slova vědeckého diskurzu, ale zdá se, že i vzhledem k běžně užívaným podstatným jménům, slovesům i zájmenům se nacházíme v nezáviděníhodné situaci. Význam slova nikdy neodpovídá slovníkové definici; je totiž utvářen konkrétním kontextem, který jak jsme ukázali výše, poukazuje na metaforickou povahu těchto pojmů.

Pro Lewise je samozřejmé, že význam jednotlivých slov se napříč historií nebo i společenskými vrstvami liší. Někdy bývá rozdíl tak výrazný, jakoby se jednalo o dvě různá slova. Jakožto specialista na středověkou a raně novověkou literaturu si je Lewis plně vědom toho, jak může být význam relativní a jak jeho jemné posuny nakonec ovlivňují čtení literárních děl, do kterých pak čtenář neznalý historického vývoje jazyka vnáší významy, jež autor ve své době nemohl zamýšlet.[24]

Z pohledu studia historických pramenů je taková poctivost při práci s významem snadno pochopitelná. Těžší a pro jazyk apologetiky i závažnější je uvědomit si, že stejný postoj musí být aplikován v synchronní rovině. Běžně se totiž stává, že mluvčí stejného jazyka nevnímají význam určitého slova stejně, dokonce i že tato pochopení stojí v konfliktu. Svou praktickou zkušenost popisuje Lewis v eseji „Bůh na lavici obžalovaných", kde formuluje své pozorování, že „člověk, který chce mluvit k nevzdělaným anglicky, se musí naučit jejich jazyk. Nestačí, vyvaruje-li se užívání slov, která považuje za „těžká". Musí empiricky zjistit, jaká slova existují v jazyce jeho posluchačů a co v jejich jazyce znamenají."[25] V eseji „Christian Apologetics" pak dokonce nabízí krátký praktický slovník zažitých pojmů v křesťanském prostředí a ilustruje jejich významový posun v prostředí sekulárním. Přeložme pro ilustraci některá hesla:

> TVOR znamená „zvíře", „neracionální živočich." Věta jako „jsme pouze tvorové" se téměř jistě setká s neporozuměním.

20 Srov. Pavel Hošek. *Cesta do středu skutečnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2014, s. 24.
21 Lewis, *Collected Letters III*, s. 766. Překlad vlastní.
22 Srov. C. S. Lewis. *Svědectví o zármutku*. Praha: Návrat domů 2012, s. 12.
23 C. S. Lewis. *Rady zkušeného ďábla*. Praha: Zvon 1982, s. 60.
25 Srov. C. S. Lewis. *Studies in Words*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
C. S. Lewis. *Bůh na lavici obžalovaných*. Praha: Návrat domů 2012, s. 81–82.

DOGMA. Používá se pouze ve špatném smyslu jako „nepodložené tvrzení předkládané arogantním způsobem."
MORÁLKA znamená cudnost.
OBĚŤ. Nemá žádnou spojitost s chrámem nebo oltářem. Znají toto slovo pouze v novinářském významu („Národ musí být připraven na velké oběti.").[26]

Z toho důvodu musí být dobrý apologeta skvělým překladatelem. Musí skvěle znát jazyk těch, ke kterým mluví, a vyvarovat se výrazů, jež posluchačům znějí odlišně či cize. Význam jeho slov musí být konkrétní a srozumitelný.

V předmluvě ke knize Joy Davidmanové *Smoke on the Mountain* chválí Lewis autorčin styl za to, že se dokázala vyhnout chybám mnohých autorů „náboženských" knih. Tito autoři mají v oblibě nejasná a mnohoslabičná slova, do nichž své poselství zaobalují, aby neznělo příliš ostře.[27] Nejen apologeta, ale každý autor náboženských textů by měl pěstovat svůj styl, aby byl schopen svému čtenáři nebo posluchači předat své poselství pokud možno v nezředěné formě. Vzorem je pak přímočará řeč samotného Krista v evangeliích, která zní jako hromobití v klidných vodách farizejského legalismu odtrženého od reality.

2.2 Žízeň po kvalitě

Doposud jsme však pojednávali pouze o podstatných jménech a zájmenech. Vedle nich bychom jistě mohli zařadit i slovesa, která v důsledku odhalují metaforickou povahu podstatných jmen. Podle Lewise však žádný z těchto slovních druhů není schopen přiblížit se skutečnosti tolik jako jména přídavná. Svou tezi vysvětluje v *Dopisech Malcolmovi*:

> Myslím si totiž, že podstatná jména (a to, co si pod nimi představujeme) ctíme přespříliš. Všechny moje nejhlubší a jistě také všechny moje nejranější prožitky se zdají být čistě kvalitativní. Strašné a příjemné je starší a bytelnější než strašné a příjemné věci. Pokud by vůbec bylo možné převést hudební frázi do slov, stala by se přídavným jménem. [28]

Chceme-li se tedy co nejblíže přiblížit skutečnosti, pak nesmíme zapomínat na její kvalitativní aspekt, který je schopný pro obyvatele materiálního světa zachytit něco, co lze najít pouze v náznacích, co člověk pouze tuší a nemůže plně uchopit a k čemu je chtě nechtě nucen zaujmout své stanovisko.[29] Toto je moment, který nelze v teologické práci opomenout.

26 Vybráno a přeloženo z C. S. Lewis. *Undeceptions: Essays on Theology and Ethics*. London: Geoffrey Bles 1971, s. 71–72

27 "Many writers on „religion" (how odious a word, by the way, how seldom used in Scripture, how hard to imagine on the lips of Our Lord!) have a positive love for the smudgy and the polysyllabic. They write as though they believed (in the words of the late George Gordon) „that thought should be clothed in pure wool." Smoke on the mountain." Lewisova předmluva k Joy Davidman. *Smoke on the Mountain: An Interpretation of the Ten Commandments*. Philadelphia: The Westminster Press 1985, s. 9.

28 C. S. Lewis. *Dopisy Malcolmovi*. Praha: Návrat domů 2015, s. 96.

29 Narážíme zde na téma touhy, která je vlastní každému člověku. Tento obecně zakoušený fenomén ukazuje, že člověk intuitivně tíhne k něčemu, na co materiální skutečnost odkazuje, ale co s ní nelze identifikovat. Předmět touhy tak člověka přesahuje a zároveň mu uniká. Jak však člověk s touto zkušeností naloží, je nakonec otázkou jeho svobodné vůle. Srov. Štěpán Smolen. Sehnsucht: Úvod k romantické touze. Praha: Oikoymenh, 2017. Viz také Barbora Šmejdová. Argument nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise.*Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 2 (2016), s. 187–200.

Hlavním zájmem teologického bádání je Bůh, který všem lidským pojmům uniká více než všechny předměty lidské zkušenosti. Úkolem teologů tak není prezentovat neosobní řadu sylogismů, ale dotknout se kvality, která se skrývá za křesťanským obrazem světa.

Není však železná logika také jedním z aspektů díla samotného Lewise? Nesnažil se v dílech, jako jsou *Zázraky* nebo *K jádru křesťanství*, primárně podložit pravdivost křesťanské víry pádnými argumenty? Bylo by chybou domnívat se, že se teologie bez logických návazností obejde. C. S. Lewis je však příkladem toho, jak s logikou pracovat, aniž by se stala nemilosrdnou zbraní farizeů, ale aby místo toho byla nástrojem osobního svědectví.

Lewis je fascinován lidskou schopností tvořit logicky provázané myšlenkové koncepty a je pro něj osobně velmi důležité, že právě díky křesťanskéhmu pohledu na svět je možné skutečnost uchopit ve smysluplné harmonii. „Věřím v křesťanství tak, jako věřím, že vyšlo slunce. Ne protože je vidím, ale protože v jeho světle vidím všechno ostatní,"[30] říká Lewis na závěr eseje s názvem „Je teologie poezií?". Tato harmonie smyslu, již můžeme nalézt, uznáme-li křesťanství jako pravdivé, je právě tou kvalitou, kterou se Lewis ve svých apologetických spisech snaží sdělit svým čtenářům. Jako by jeho dílo mezi řádky sdělovalo: „Podívejte se, jak ve světle křesťanství všechno, co znáte, do sebe zapadá. Křesťanství vám dovolí věřit ve vědu i v zázraky, odpovídá na vaši touhu, a přitom neumenšuje potěšení ze stvoření. V jeho světle všechno, co zakoušíte, dává smysl." Jazyk logických argumentů má právě z tohoto důvodu v teologii a zejména v apologetice nezastupitelný význam.

Zvláštním prostředkem ke sdělování kvality, jež se skrývá za křesťanskou zvěstí, je však symbolické vyprávění. V něm vidí autor *Letopisů Narnie* nástroj k tomu, aby vyjádřil svou myšlenku co možná nejkonkrétnějším a nejživějším způsobem:

> Jako myslitelé jsme odděleni od předmětu svého myšlení; jako ti, kdo ochutnávají, dotýkají se, chtějí, milují, nenávidí, mu nemůžeme jasně rozumět…
>
> Mýtus je částečným řešením tohoto tragického dilematu. V radosti nad velkým mýtem se nejvíce blížím konkrétní zkušenosti něčeho, co jinak může být pochopeno jen jako abstrakce. […] Jen pokud přijímáte mýtus jako příběh, zakoušíte princip v jeho konkrétnosti.[31]

Díla, jako je *Kosmická trilogie, Velký rozvod nebe a pekla, Letopisy Narnie* nebo převyprávěný mýtus *Dokud nemáme tvář*,tak nemají pouze za úkol sdělovat kvalitu autorova obrazu světa, ale chtějí dovolit svým čtenářům ji přímo zakoušet a tak se povznést z pouhých slov na rovinu zkušenosti.

30 Upravený text autorčina překladu článku z C. S. Lewis. *Přípitek zkušeného ďábla a jiné eseje*. Praha: Návrat domů 2010, s. 58.

31 C. S. Lewis. *Bůh na lavici obžalovaných.* Praha: Návrat domů 2012, s. 42–43.

ZÁVĚR

V tomto článku jsme se pokusili představit Lewisovu teorii jazyka a její praktická východiska. Ukázali jsme, že v jádru autorovy reflexe tohoto tématu je otázka metafory. Metafora pro něj není pouhý básnický ornament, ale považuje ji přímo za princip, kterým je utvářen celý lidský jazyk. Mýtus je pak prostředkem, jak metaforické sítě zakotvit v extralingvistické realitě, a zároveň tvoří i prostor, v rámci kterého nové metafory vznikají. Velký příběh, v němž se pohybuje C. S. Lewis, je příběh křesťanství. Ten určuje hlavní linii jeho myšlení a v jeho světle interpretuje příběhy ostatní. Výše zmíněné otázky se tak specifickým způsobem vztahují k jazyku křesťanské teologie, přičemž slovo teologie chápeme v tom nejširším slova smyslu jako mluvení o Bohu. Lewisovy postřehy však mohou být inspirací pro každého, u koho hrozí, že se jeho mluva rozplyne v bezvýznamných frázích. Snaha obcházet realitu může být vědomá například ze strany politiků, kteří se snaží zmanipulovat své voliče. Může se skrývat za reklamními slogany, jimž v naší kultuře nemůžeme uniknout. Obcházet význam co nejdelší cestou však může být i nešvarem akademických textů. Záměrem tohoto článku bylo obrátit pozornost na někoho, jehož texty těmito neduhy ani vzdáleně netrpí a zůstávají čtivé a významuplné i po půl století.Právě i z toho důvodu pro nás může být C. S. Lewis inspirací i dnes.

LITERATURA

PRIMÁRNÍ

Lewis, C. S. *Bůh na lavici obžalovaných*. Praha: Návrat domů 2012.

Lewis, C. S. *Přípitek zkušeného ďábla a jiné eseje*. Praha: Návrat domů 2010.

Lewis, C. S. S*vědectví o zármutku.* Praha: Návrat domů 2012.

Lewis,C. S. *An Experiment in Criticism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Lewis,C. S. *Christian Reflections*. London: Harper Collins 1998.

Lewis,C. S. *Collected Letters of C. S. Lewis II:* Books, Broadcasts, and the War, 1931–1949.
New York: *Harper Collins Publishers* 2004.

Lewis,C. S. *Collected Letters of C. S. Lewis III: Narnia,* Cambridge, and Joy 1950–1963.
New York: *Harper Collins* Publishers 2007.

Lewis,C. S. *Dopisy Malcolmovi*. Praha: Návrat domů 2015.

Lewis,C. S. *George MacDonald*. New York: Harper Collins, 2001.

Lewis,C. S. *Rady zkušeného ďábla*. Praha: Zvon 1982.

Lewis,C. S. *Selected literary essays.* London: Cambridge University Press 1969.

Lewis, C. S. *Studies in Words*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Lewis,C. S. *Undeceptions: Essays on Theology and Ethics*. London: Geoffrey Bles 1971.

SEKUNDÁRNÍ

Barfield, Owen. *Básnická řeč: studie o významu*. Praha: Malvern 2015.
Barthes, Roland. Mytologie. Praha: Dokořán 2004.

Davidman, Joy. *Smoke on the Mountain: An Interpretation of the Ten Commandments*. Philadelphia: The Westminster Press 1985.

Hošek, Pavel. *Cesta do středu skutečnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2014.

Lyotard, J. F.. *O postmodernismu.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.

Myers, Doris T.. *C. S. Lewis in Context*. Kent: The Kent State University Press 1998.

Ogden, C. K., I. A. Richards. *The Meaning of Meaning*: A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism. New York: A Harvest Book 1923.

Orwell, George. *Uvnitř velryby a jiné eseje.* Brno: Atlantis 1997.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press 1976.

Smolen, Štěpán. *Sehnsucht: Úvod k romantické touze.* Praha: Oikoymenh 2017.

ČLÁNKY

Šmejdová,Barbora. Argument nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise. *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 2 (2016), 187–200.

O AUTORCE

Barbora Šmejdová je doktorandkou na Katolické teologické fakultě Karlovy univerzity. V rámci svého výzkumu se zaměřuje na fundamentální teologii, zvláště na otázku jak mluvit o křesťanství v dnešním světě. Zajímá se především o teologickou reflexi imaginace, jazyka, metafory, symbolu a mýtu. Téma její disertační práce je Jazyk moderní apologetiky u C. S. Lewise.