

Univerzita Palackého v Olomouci

Fakulta tělesné kultury

**KŘESŤANSTVÍ A TĚLESNÁ KULTURA V ČESKÝCH ZEMÍCH V LETECH
1917 AŽ 1970**

Disertační práce

Autor: Mgr. Martina Kočerová

Školitel: prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.

Olomouc 2020

Bibliografická identifikace

Jméno a příjmení autora: Mgr. Martina Kočerová

Název disertační práce:

Křesťanství a tělesná kultura v českých zemích v letech 1917 až 1970

Pracoviště: Univerzita Palackého v Olomouci, Fakulta tělesné kultury

Školitel: prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.

Rok obhajoby disertační práce: 2020

Abstrakt:

Práce se zaměřuje na *tělesnost* jako stránku osobnosti člověka a zároveň jednu z dimenzí *tělesné kultury*. Vychází při tom z proměny vnímání *těla* a *duše* a z předpokladu, že pohled na *tělesnou kulturu* lze dedukovat z pohledu církví na *tělesnost*. Cílem práce bylo popsat a vzájemně porovnat pohled a vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu*, jenž byl v českých zemích prezentován prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v letech 1917 až 1970. Práce se tematicky pohybuje na pomezí kinantropologie a teologie, vychází z filosofických směrů poststrukturalismu, konstruktivismu a hermeneutické filosofie. Aplikovanými metodami byly diskurzivně-historický přístup kritické diskurzivní analýzy a textová hermeneutika. Z výzkumného šetření vyplývá, že *tělesnou kulturu* nenahlíží vybrané křesťanské církve jen jako bezprostředně realizovanou tělocvičnou aktivitu nebo jako systém, který je bezprostředně vázán na reálný (fyzický) svět, nýbrž jako prostředek, či spíše prostor sebeutváření člověka v jeho plnosti, jednotě, komplexnosti a harmonii *těla*, *duše* a *ducha*, jenž se realizuje skrze pohyb jak tělesný, tak duchovní.

Klíčová slova: Křesťanství, církve, duch, duše, tělo, tělesná cvičení, tělesná kultura, tělesná výchova, tělesnost, sport

Souhlasím s půjčováním disertační práce v rámci knihovních služeb.

Bibliographical identification

Author's first name and surname: Mgr. Martina Kočerová

Title of the doctoral thesis:

Christianity and physical culture in the Czech lands in the period from 1917 to 1970

Department: Palacký University Olomouc, Faculty of Physical Culture

Supervisor: prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.

The year of presentation: 2020

Abstract:

The thesis focuses on the view of corporeality as an aspect of human personality and also as one of the dimensions of physical culture. It is based on the transformation of the perception of body and soul, and on the assumption that the view of physical culture can be deduced from the view of the churches' view of corporeality. The main goal of the research has been to describe and compare the view on physical culture and its development, which was presented by selected Christian churches (Czech Brethren Evangelical Church, Roman Catholic Church, Czechoslovak Hussite Church) through church documents and commentaries in church newspapers during the period from 1917 to 1970 in the Czech lands. The work is set on the border between kinanthropology and theology, based on the philosophical theories of post-structuralism, constructivism and philosophical hermeneutics. The research methods which were applied were the discourse-historical approach of discourse analysis and hermeneutics. The research shows that physical culture is not seen by selected Christian churches only as realized physical exercises, or as a system, which is focused primarily on the material world, but as an instrument or rather a space of self-formation of man in his fullness, unity, complexity, and harmony of body, soul and spirit, which is realized through physical and spiritual movement.

Keywords: Christianity, church, corporeality, soul, spirit, body, physical training, physical culture, physical education, sport

I agree the thesis paper to be lent within the library service.

Prohlašuji, že jsem disertační práci zpracovala samostatně pod vedením školitele prof. PhDr. Iva Jiráka, Ph.D., uvedla všechny použité literární a odborné zdroje a dodržovala zásady vědecké etiky.

V Českých Budějovicích dne

.....

Děkuji prof. PhDr. Ivovi Jiráskovi, Ph.D. za odborné vedení, cenné rady a připomínky. Za trpělivost a oporu děkuji svému manželovi Michalovi. Mé poděkování patří také těm, kteří mě po celou dobu studia podporovali, modlili se za mě nebo jinak přispěli ke zdárnému dokončení této práce.

OBSAH

ÚVOD	8
1 PŘEHLED POZNATKŮ	14
2 VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH POJMŮ	15
2.1 Pojetí těla a duše	17
2.1.1 <i>Tělo a duše</i> v náhledu první církve.....	22
2.1.2 Vlivy působící na pojetí <i>těla a duše</i>	23
2.1.2.1 Antická filosofie a jiné filosofické směry	23
2.1.2.2 Rozdíl mezi teorií a disciplínou (výklad a praktikování biblického učení)	25
2.1.2.3 Společensko-kulturně-politické dění	30
2.2 Tělo a tělesnost	33
2.3 Tělesná kultura a tělesná cvičení	40
2.3.1 Hnutí navazující na antické prvky	43
2.3.2 Tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů	44
2.3.2.1 České tělovýchovné spolky	45
2.3.2.2 Německé tělovýchovné spolky na území Československé republiky	49
2.3.2.3 Organizace a hnutí zaměřená na pobyt v přírodě a pohybovou rekreaci	50
2.3.3 Naturismus.....	53
3 DŮSLEDKY DUALISMU V NÁHLEDU NA ČLOVĚKA	56
4 KATOLÍCI, LUTERÁNI A REFORMOVANÍ	59
4.1 Českobratrská církev evangelická	66
4.2 Církev římskokatolická.....	68
4.3 Církev československá husitská	71
5 METODIKA	73
5.1 Vymezení výzkumného cíle.....	73
5.2 Cíl práce	74
5.3 Metodologické paradigma	76
5.4 Cílové období	77
5.5 Výzkumné metody	78
5.6 Sběr a třídění informačních zdrojů a metody jejich zpracování	79
6 POPIS ŘEŠENÍ	82
6.1 Sběr a třídění informačních zdrojů	82
6.2 Posouzení validity zdrojů.....	87
6.3 Analýza metodou DHA	91
6.4 Analýza metodou textové hermeneutiky	93
7 VÝSLEDKY	95
7.1 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA	96
7.1.1 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA v rámci Českobratrské církve evangelické	96
7.1.2 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA v rámci Církve římskokatolické	98
7.1.3 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA v rámci Církve československé husitské	101
7.2 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky	104
7.2.1 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické	104
7.2.2 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické	105
7.2.3 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské	106

7.3 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci jednotlivých církví	107
7.3.1 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické	107
7.3.2 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické	108
7.3.3 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské	109
7.4 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky napříč vybranými církvemi	110
7.5 Porovnání pojmů, kterými jsou kategorie identifikované metodou DHA tvořeny napříč vybranými církvemi	113
7.6 Porovnání pohledu na tělesnost mezi vybranými církvemi	118
7.7 Pohled vybraných církví na tělesnou kulturu a porovnání pohledu na tělesnou kulturu mezi vybranými církvemi	126
7.8 Posun v pohledu na tělesnost a tělesnou kulturu	128
8 DISKUZE	129
ZÁVĚR	147
SOUHRN	152
SUMMARY	160
REFERENČNÍ SEZNAM	169
SEZNAM ANALYZOVANÝCH TEXTŮ	182
PŘÍLOHY	184

ÚVOD

Sport (širěji pohyb) a náboženské prvky v něm obsažené, tj. vztah sportu a náboženství, včetně křesťanství, popř. sportu a spirituality, jsou náměty celé řady prací (viz kapitola 1), které byly publikovány nejen v zahraničí, ale také v České republice. Jde o témata, která v posledních letech nabývají na aktuálnosti a jsou zpracovávána z pohledu psychologie, sociologie, teologie, kinantropologie. Předložená práce se zabývá shodnou oblastí, avšak k tématu přistupuje z jiného úhlu pohledu, když se zaměřuje na vztah křesťanských církví a *tělesné kultury*, přičemž vychází ze vztahu k *tělesnosti* jakožto stránky osobnosti člověka a zároveň jedné z dimenzí *tělesné kultury* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). Vychází při tom z proměny vnímání *těla a duše*, která je pozorovatelná v historii církve (ať již jako celku, či jednotlivých denominací) a z předpokladu, že pohled na *tělesnou kulturu* lze dedukovat z pohledu konkrétních církví na *tělesnost* (Overman, 2011; Weber, 1996).

Práce se zároveň nezabývá pouhým popisem pohledu křesťanských církví na *tělesnou kulturu* a změnou tohoto pohledu, ale díky aplikovaným metodám směřuje k porozumění příčinám tohoto posunu. Dalším přínosem této práce je porovnání vývoje pohledu na *tělesnou kulturu* mezi vybranými křesťanskými církvemi. Východiskem je předpoklad, že v návaznosti na vývoj církve a jednotlivých denominací v historii se bude lišit také náhled na *tělesnou kulturu*, potažmo vývoj pohledu nebude shodný. Půjde o porovnání mezi církvemi, které se ve střední Evropě řadí do základních dvou proudů, katolického a protestantského. V katolickém jde o západní – římskokatolickou větev, v protestantském pak o církve, které ve své teologii navazovaly na myšlenky zejména Martina Luthera, Ulricha Zwingliho a Jana Kalvína (podrobněji pojednáno v kapitole 4).

Tělesnou kulturou není v této práci myšleno vymezení, které akcentuje převážně skutečně realizovanou tělesnou výchovu, tělocvičnou rekreaci nebo sport, jak tomu je v pojetí Bohuslav Hodaně (Hodaň, 2007), nýbrž zahrnuje obsahově širší aktivity, jimiž jsou sport, pohybová rekreace, pohybová terapie, pohybová výchova a pohybové umění. Půjde tedy spíše o pojetí, které vymezil Ivo Jirásek, tedy o *pohybovou kulturu* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). Nicméně pro účely této práce bude užíván pojem *tělesná kultura*, neboť v českém prostředí je obecně rozšířenější, zároveň *pohybová kultura* zahrnuje značně širší oblast, než která je obsahem této práce (podrobněji jsou obě pojetí popsána

v podkapitole 2.3). *Tělesností* je myšleno vnímání *těla* a přemýšlení o něm (viz podkapitola 2.2).

V historii Církve římskokatolické se nachází několik událostí či období, které je možné označit za přelomové (viz kapitola 2). Jedním z nich je jistě II. vatikánský koncil (1962–1965), který znamenal významnou změnu v přístupu církve jak ke své úloze ve světě, tak také ke světu vůbec (jak je podrobněji popsáno v podkapitole 4.2), s čímž souvisel také posun v pohledu na *tělo*, a dá se tedy předpokládat, že i na *tělesnost*. Tato změna se promítla do obsahu encykliky *Humanae vitae* (Pavel VI., 1968), ale také do církevního práva, tedy do obsahu druhého vydání *Kodexu kanonického práva* (1983) (viz podkapitola 4.2). Proces změny, který nastartoval II. vatikánský koncil, byl významný především pro Církev římskokatolickou. Ovšem stejně jako římskokatolická církev na koncilu reflektovala (kromě jiného) překotný společensko-kulturně-politický vývoj odehrávající se v 19. a 20. století (podrobněji pojednán v kapitole 2), lze předpokládat, že vůči těmto změnám nezůstaly inertní ani jiné církve (v kontextu této práce především Českobratrská církev evangelická a Církev československá husitská, jak je pojednáno v kapitole 4).

Technické vynálezy 18. a 19. století umožnily prudký rozvoj průmyslové výroby, návazně zavedení nových způsobů dopravy. Došlo ke změně tradičního hospodářství a ruční výroby ve strojovou, změnám ekonomickým, politickým, sociálním a demografickým (Fajkus, 2005; Paulinyi, 2002; Semotanová, 2002). Kromě průmyslové revoluce se na zmíněných změnách podílely také revoluce politické, v Evropském kontextu lze za nejvýznamnější považovat Velkou francouzskou revoluci. V jejím důsledku pak koncipování Deklarace nezávislosti a Deklarace práv člověka a občana. Vznikla celá řada politicko-ekonomických teorií (Sitárová & Kliment, 1981).

19. století bylo provázáno zásadními změnami životního stylu v důsledku industrializace a s ní spojené urbanizace. Došlo k rozdělení života lidí na sféru veřejnou a privátní, vznikly organizace hájící práva dělníků, postupně docházelo ke zkracování pracovní doby, což vedlo k významným změnám v oblasti volného času. Práce v továrnách v kombinaci s nárůstem množství volného času přinesly nový pohled na sport jakožto prostředek k udržení zdraví (Fajkus, 2005; Lenderová, Jiránek, & Macková, 2013; Paulinyi, 2002; Semotanová, 2002).

Vznikla dělnická třída, která sehrála značnou roli v náhledu na zdraví, návazně v pohledu na *tělo*. Dlouhá pracovní doba, nezdravé prostředí v továrnách a industrializace

s sebou přinesly sedavý životní styl a zvýšený výskyt různých onemocnění (např. kardiovaskulární potíže, nebo onemocnění dýchacího ústrojí aj.). Vědění v oblasti biologie a psychologie poskytlo základ pro více holistický přístup k *tělu* a *duši* a jejich vzájemnému vztahu (Watson, 2007).

Vzhledem k tomu, že předložená práce cílí na fenomén *tělesnosti* a křesťanské církve ve střeoevropském prostoru, důležitým historickým mezníkem je konec I. světové války a následně přestrukturování Evropy. Došlo k zániku monarchistických říší a vznikly nové státy, včetně Československa.

Historie lidstva je spojená s bojem o politickou a ekonomickou moc, a v tomto boji i vědecké objevy sehrály svou roli. Zejména experimenty v oblasti jaderné fyziky byly základem pro vznik atomových zbraní. V souvislosti se zkoumáním atomu byl v roce 1938 objeven princip řetězové reakce vzniklé štěpením atomového jádra. V roce 1945 pak byla použita první atomová bomba v Hirošimě a Nagasaki. Kromě atomové bomby byla sestrojena bomba vodíková, poznatky z biologie a chemie byly zneužity v podobě biologických a chemických zbraní. A právě v kontextu hrozícího válečného konfliktu začala být *tělu* věnována větší pozornost (Watson, 2007).

20. století přineslo další převratné objevy, ale také značné paradoxy, které radikálně nabouraly newtonovské paradigma. Šlo zejména o kvantovou teorii Maxe Plancka a objevy Alberta Einsteina a jím formulovanou obecnou, speciální teorii relativity a kvantovou teorii, přičemž zejména posledně zmíněná znamenala novou éru fyziky a umožnila tzv. informační revoluci. Ovšem rozvoj komunikačních technologií je spojen s objevem telegrafu v 19. století, rozhlasu v první polovině 20. století, následně pak televize. Informační technologie navázaly na objev děrných štítků (90. léta 19. století) a v roce 1944 byl zkonstruován první počítač (osobní počítače byly vyrobeny teprve v roce 1981) (Kovarík, 2011). Spolu s masmédií se rodí také nové způsoby trávení volného času, tzv. zábavní průmysl (Hájek, Hofbauer, & Pávková, 2003).

Ve 30. letech 20. století se mění pohled na sport, který už není jen prostředkem k udržení zdraví, ale získává hodnotu sám o sobě. Sportovní aktivity se staly běžnou součástí každodenního života, sport již nebyl doménou mužů. Ženy se účastnily poprvé olympijských her v roce 1900 v Paříži, ale až v roce 1921 se konaly mezinárodní závody žen nazývané „Ženská olympiáda“ (Dovalil, Bauer, Hogenová, Choutka, Kolář, Knorre, Rychtecký, & Svoboda, 2004; Pelc, 2018). Sport se stal dokonce prostředkem k politické manipulaci nebo k vyjádření politických postojů (což se týkalo prakticky všech

olympijských her konaných od roku 1952). Byly to olympijské hry v roce 1936, které byly přehlídkou vspělosti nacistického Německa, nebo v roce 1968 hry, na nichž se sport stal vyjádřením nesouhlasu s totalitními režimy a rasovou diskriminací. Byly to zároveň letní olympijské hry, které byly důležitým mezníkem v medializaci sportu, neboť byly poprvé přenášeny v přímém přenosu a barevně. Na stejných olympijských hrách měly premiéru dopingové testy (Lenderová, Jiránek, & Macková, 2013; Tomlinson & Whannell 1984; Watson, 2007).

Je vidět, že náhledy na svět a vztahy v něm se v průběhu historie měnily, a právě tuto otázku reflektoval Kuhn (1997) ve svém díle *Struktura vědeckých revolucí*, v němž představil teorii vývoje vědy. A tak modernismus (epochu od osvícenství do 19. století) střídá postmodernismus, epocha globální světovosti, míchání kultur, relativismu a pluralismu, výroby informací a života v sítích. Ale také konec univerzalizmu a nástup krize národního vědomí (Grenz, 1997).

Pohled na *duši a tělo* se v 19. a 20. století odvíjel v duchu dualismu, ať už to bylo tvrzení, že duchovno a tělesno jsou pouze dva způsoby jednoho člověka, v němž se identifikují, nebo pohledy zakládající se v monismu. Spiritualistický monismus nahlížel *tělo* jako specifický výraz *ducha*, materialistický pak vše redukoval na hmotný základ. Pozitivistický materialismus stavěl své vysvětlení na fyzikálně-chemických procesech, dialektický materialismus považoval duchovní a psychické procesy za vyšší formu existence hmoty. Novopozitivismus redukoval *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah na jazykový problém (Capra, 2002).

Výše uvedený vývoj a změny s ním spojené zakládají předpoklad, že ani křesťanské církve nezůstávají inertní vůči tomuto společensko-kulturně-politickému dění, neboť ony samé nestojí mimo společnost, nýbrž jsou její součástí. Vývoj tak reflektují ve svých postojích, které se následně odrážejí v praxi těchto církví, náboženských organizací či na ně navázaných subjektů. A tak lze předpokládat, že v dějinách církve můžeme rozpoznat posun v pohledu na některé fenomény, konkrétně pak na pohyb, *tělo*, potažmo na *tělesnost* a *tělesnou kulturu*. Na základě tohoto předpokladu bylo za cílové období zvoleno 20. století, přičemž byl vybrán úsek ohraničený z jedné strany rokem 1917, kdy byl vydán *Kodex kanonického práva (Codex Iuris Canonici, 1917)*, upravující církví aplikované právo postihující také pohled na *tělo*, potažmo na *tělesnost*. Za konec cílového období byl zvolen rok 1970, neboť v letech 1962 až 1965 probíhal II. vatikánský koncil (jak bylo pojednáno výše), v roce 1968 byla vydána encyklika *Humanae vitae* (Pavel VI.,

1968). Mezi roky 1968 a 1970 byl ponechán časový odstup dvou let, v nichž mohlo dojít k odezvě církví na změnu paradigmatu deklarovanou v dokumentech II. vatikánského koncilu. Podrobněji je cílové období zpracováno v kapitole 2.

Vycházejí z výše popsaných předpokladů, bylo cílem práce popsat a vzájemně porovnat pohled a vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu*, jenž byl v českých zemích prezentován prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v letech 1917 až 1970. Výzkumné otázky byly vysloveny tři: (1) Jaký byl pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnost* prezentovaný prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970? (2) Jaký byl pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnou kulturu* prezentovaný prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970? (3) Jaký byl vývoj pohledu vybraných křesťanských církví na *tělesnost* a *tělesnou kulturu* prezentovaného prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?

Volba církví je podrobněji zdůvodněna v podkapitole 5.2. Práce se tematicky pohybuje na pomezí kinantropologie a teologie. Studie vychází z filosofických směrů, jimiž jsou poststrukturalismus, konstruktivismus a hermeneutická filosofie (potažmo fenomenologie a fundamentální ontologie). Výzkumné šetření je založeno na diskurzivně-historickém přístupu kritické diskurzivní analýzy (*the discourse-historical approach*) a textové hermeneutice, přičemž jde o teoretický výzkum na pomezí kvantitativního a kvalitativního výzkumu. Jedná se o přístup holistický, z časového hlediska o výzkum historický (podrobněji popsáno v kapitole 5).

Jak vybrané křesťanské církve pohlíží na *tělesnost*, je dedukováno z jimi prezentovaného vnímání a přemýšlení o *těle*. Neboť, jak nahlíží církve na *duši* a *tělo* a jejich vzájemný vztah, tak se vztahují k *tělesnosti*, potažmo i k aktivitám zaměřeným především na rozvoj tělesné stránky člověka, tedy sportu a tělesným cvičením, ale i ke světu v jeho materialistické podobě vůbec. Pokud církve svět ztotožňují s hříchem, zaujmají k němu pozici obrannou, neboť samy chtějí být zachovány čistými. Obdobně je tomu s *tělesností*. Jestliže ale člověka vnímají jako Bohem stvořeného, leč hříchem dotčeného, stejně pak i svět, tudíž se k němu sklání jako k nemocnému, kterému je třeba pomoci. Neuzavírají se tedy před *tělesností*, ale nahlíží ji jako výzvu k plnosti lidství a vztahu s Bohem. Jak uvádí Kolář (2007):

Důležitou roli v křesťanské polemice proti *gnósi* jistě hrálo i přesvědčení, že svět je dobrým Božím stvořením, a že tedy ani jeho hmotná stránka nemůže být vylučována z konečné spásy. Hmota spolu se vším, co k ní patří (tedy i s lidským *tělem*), patří k Božímu světu, který má své stvořitelské určení, tedy svou hodnotu, smysl a cíl. Spojení *duše s tělem* není negativním stavem, který je záhodno opustit, nýbrž výrazem dobré Boží vůle. Řčeno *cum grano salis*: „vězením“ či „hrobem“ není pro *duši tělo*, nýbrž daleko spíše existence bez *těla*. (...) Pokud ani sám Bůh nepohrdl *tělem*, pak jím nemůže pohrdnout ani člověk (p. 187).

Z pohledu na *tělesnost* je dedukován pohled na *tělesnou kulturu*. Východiskem jsou reakce církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, taktéž na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů a na naturismus. Právě zmíněná hnutí navazující na antické prvky, výklad a praktikování biblického učení (rozdíl mezi teorií a disciplínou) a přehled společensko-kulturně-politického dění, je obsahem druhé kapitoly předložené práce. Jde totiž o popis vlivů, které působily na pojetí *těla* a *duše* (jak bylo uvedeno výše), přičemž jim předchází prezentace náhledu první církve na *tělo* a *duši*.

Vymezení základních pojmů pokračuje v kapitole druhé, a pojednány jsou *tělo*, *tělesnost*, *tělesná kultura* a tělesná cvičení. Kapitola dále obsahuje přehled tělovýchovných hnutí a spolků, které působily v českých zemích v cílovém období (podrobněji v podkapitole 2.3).

Zatímco první církve pohlížela na člověka v jednotě *těla* a *duše*, v průběhu historie církve se tento pohled mění. Byť nelze říci, že v rámci všech křesťanských církví byl vývoj pohledu na *tělo* a *duši* shodný, obecně převážilo pojetí dualistické. Jaké byly důsledky dualismu v náhledu na člověka, je obsahem kapitoly třetí.

Kapitola čtvrtá je zaměřena na stručný popis církví, kterých se výzkumné šetření týká, přičemž jde o Českobratrskou církev evangelickou, Církev římskokatolickou a Církev československou husitskou. V další, zároveň stěžejní části předložené práce je popsáno realizované výzkumné šetření, vymezen je výzkumný cíl, metodologické paradigma, cílové období, charakterizovány aplikované výzkumné metody, popsán sběr a třídění informačních zdrojů a metody jejich zpracování. Obsahem kapitoly sedmé je prezentace výsledků, následuje diskuze v kapitole osmé, na níž navazuje vyslovení závěrů.

1 PŘEHLED POZNATKŮ

Předložená práce se zabývá vztahem vybraných křesťanských církví a *tělesnosti* jakožto stránky osobnosti člověka a zároveň jedné z dimenzí *tělesné kultury* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). Vychází při tom z proměny vnímání *těla* a *duše*, které můžeme v historii církve pozorovat, a z předpokladu, že pohled na *tělesnou kulturu* lze dedukovat z pohledu církví na *tělesnost* (Overman, 2011; Weber, 1996).

Nejde o téma zcela nové, nicméně práce, které se obdobnými tématy zabývají, přistupují k problematice z jiného úhlu pohledu. Pojednávají zejména spiritualitu sportu, vztah mezi křesťanstvím a sportem či spiritualitou a pohybem, zatímco v předložené práci jsou sport a tělesná cvičení prostředky k identifikaci pohledu církví na *tělesnost*.

Spiritualitou sportu se zabývají autoři Parry, Robbinson, Watson a Nesti (2007), Parry, Nesti a Watson (2011), Sing (2004), Watson a Nesti (2004). Vztah mezi křesťanstvím a sportem zpracovali ve svých pracích Bednář (2014), Jirásek (2018a) nebo Pančocha (2009), ze zahraničních autorů Kerrigan (2008), Lixey, Hübenthal, Mieth a Müller (2012), Watson a Parker (2014) nebo Watson, Weir, a Friend (2005). Spiritualitu a pohyb pojednali Hurych a kol. (2019), Kantor a Jirásek (2014) nebo Jirásek (2015; 2018b), ze zahraničních autorů pak Dillon, Tait (2000).

Sport jako misijní pole je tématem publikace *The World of Sport Today. A Field of Christian Mission* (2006). Sport v souvislosti s protestantismem pojednal Overman (2011), katolickou perspektivou sportu se zabýval Freney (2005) nebo Kelly (2012). Z dalších autorů pojednávajících sport a křesťanství můžeme uvést dvojice Daniels, Weir (2008) a Deardorff, White (2008), taktéž autory Meyer, Wynveen a Gallucci (2015). Obdobně zaměřené práce je také možné vyhledat v seznamu nazvaném *Sport and Christianity booklist*, který sestavil Weir (2014).

2 VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH POJMŮ

Z přehledu prací uvedeném v předchozí kapitole vyplývá, že spojení pohybu, včetně sportovního, a náboženství, konkrétně křesťanství, není ani nové, ani ojedinělé. Naopak, v poslední době jde o téma aktuální, které je obsahem odborných diskuzí.

Avšak spojení sportovního pohybu a náboženství (*religio*) nacházíme už v době panhelénských her, jejichž počátky jsou spojovány s náboženskými obřady a uctíváním bohů. I když nejde o sport ve smyslu, jak ho známe dnes (tedy ve 21. století), už ve starověkých civilizacích byly herní aktivity součástí náboženských rituálů (Burkert, 2004; Jirásek, 2018b). Také Pierre de Coubertin (1935) se vztahuje do historie k odkazu panhelénských her, když o Olympijských hrách uvádí:

The first essential characteristic of ancient and of modern OLYMPISM alike is that of being a religion...I therefore think I was right to recreate from the outset, around the renewed OLYMPISM, a religious sentiment transformed and widened by the Internationalism and Democracy which distinguish the present age, but still the same as that which led the young Greeks, ambitious for the triumph of their muscles, to the foot of the altars of ZEUS.

Ivo Jirásek (2015, 2018b) zmiňuje, že v současnosti se spojení Olympismu a náboženství zredukovalo spíše na idolatrii. Zároveň však vyslovuje otázku, zda nám neuniká skrytý, leč podstatnější, význam lidského pohybu, který možná není přímo související s náboženstvím (*religio*), nýbrž se spiritualitou.

Na jedné straně stojí člověk se svou spiritualitou (ať již uvažujeme náboženskou spiritualitu či nenáboženskou), která může být sportem budována či realizována stejně, jako i jinými způsoby. Na druhé straně je sport a spiritualita sportu, nebo spíše *spirit* sportu, který existuje nezávisle na sportovci. Je zde ale také náboženský systém se symboly, rituály, pro něž může být sport způsobem úkonů a praktik nabývajících symbolického či rituálního významu. Ale také sport má své symboly a rituály, které nabývají podoby jakoby náboženské, nikoliv však vždy spirituální. Některé náboženské úkony jsou do sportu vnášeny jako součást života a víry sportovce, se sportem jako takovým spojeny nejsou. V posledních letech je dokonce rozvíjen obor nazvaný *teologie sportu*, vycházející z učení apoštola Pavla, který užívá obrazu života dobrého křesťana, boje a běhu (Bible, 2. Tim. 4:7). *Teologie sportu* navazuje ale také na aristotelský důraz na umírněnost a ctnostný život, který zahrnoval, kromě jiného, aktivity jako hru a sport, které jsou provázené radostí a potěšením. Na koncept umírněnosti navázali Tomáš

Akvinský (1225–1274) a Mikuláš Kusánský (1401–1464), pro něž hra úzce souvisela se spirituální dimenzí života (Akvinský, 2009). Zdůrazňovali podobnost mezi hrou a křesťanskou spiritualitou, z čehož je možné vyvodit, že herní element ve sportu by měl být širokým polem k objevování spirituality (Kelly, 2012).

Není snadné identifikovat hranici mezi jednotlivými, právě uvedenými sférami, a vyvstává i řada otázek. Např. existuje průnik, v němž se setkává *duch* člověka a *duch* sportu ve vzájemném souznění až splynutí? Je snad tímto okamžikem *flow*, či *vrcholná zkušenost (peak experience)* (Csikszentmihalyi & Csikszentmihalyi, 1992; Jirásek, 2018b; Maslow, 1994), nebo jsou tyto stavy spíše úrovně duševní, nikoliv duchovní? Ač jsou nastolené otázky jistě zajímavé, hlavní oblastí zájmu této práce je *tělo, tělesnost a tělesná kultura*.

2.1 Pojetí těla a duše

Lidskou bytost můžeme vnímat jako multidimenzionální. Je vždy *tělem*, tedy ve fyzickém světě se vyskytuje ve své materiální podobě. Další dimenzí je *duše*, někdy mluvíme také o *duchu* člověka. V Bibli najdeme popis, jak Bůh tvoří časoprostor, vesmír, svět a každou součást přírody svým slovem (Bible, Genesis 1:1–25). U člověka je tomu jinak. Člověka hněte z prachu země a k životu jej probouzí svým *dechem*. „Hospodin Bůh vytvořil člověka z prachu ze země, a do jeho chřípí vdechl *dech* života; a člověk se stal živou *duší*“ (Bible, Genesis 2:7). Na tomto místě je užito označení *duše*, ale již o čtyři kapitoly dále čteme: „A hle, já přivedu potopu, vody na zemi, abych zničil pod nebem všechno tvorstvo, v němž je *duch* života“ (Bible, Genesis 6:17). Vidíme, že místo *duše* je zde užito označení *duch*, a tak tomu je i dále v Bibli, že pojmy *duše* a *duch* jsou užívány záměnně. V návaznosti na Bibli je tomu shodně i v církevní praxi. Ať již jde o jiné označení téhož, nebo o dvojí, vzájemně velmi úzce související, jedná se o nemateriální dimenzi lidského bytí. Další dimenze je sociální, neboť Bůh tvoří člověka jako bytost společenskou. Člověk se vztahuje k sobě, ale také k lidem a k prostředí, v němž žije (Popper, 1998).

Život člověka je od nepaměti spojen s otázkami kolem života a smrti, tedy živého a mrtvého. Nelze říci, že úvahy o *těle* a *duši* a jejich vzájemném postavení jsou tázáním se po tomtéž, přesto zejména v některých religiózních směrech mají velmi úzkou spojitost. Snad není nadnesené, když je označíme za jedno ze zásadních témat v dějinách lidstva, a to napříč filosofickými směry i vědními obory (Popper, 1998).

Vzhledem k tématu práce mě bude zajímat zejména náhled *těla* a *duše* v křesťanství. Křesťanská církev ve svém učení navazovala na judaismus, nevyhnula se však ani vlivu antického filosofického učení (podrobněji pojednáno v podkapitole 2.1.2.1). V počátcích křesťanství to byly zejména dvě filosofické tradice, platonismus a stoicismus.

Sokrates i Platón věřili v nesmrtelnost *duše*. Platón hlásal existenci světa, který je stálý a nepomíjející nad světem pomíjivým. Jedna ze základních tezí stoicismu se týkala účelu filosofie, jímž bylo porozumění přirozenému zákonu a jeho následování. Ctnosti se dosahuje pěstěním čtyřech: morálního porozumění, odvahy, sebeovládání a spravedlnosti. Kdo selhává v jedné z nich, selhal ve všech. Stoikové, a shodně si téhož všímáme u Platóna, kritizovali náboženství své doby, které mnozí vnímali spíše jen jako snahu o naplnění svých vlastních tužeb než kultivaci ctnosti. Tato kritika byla pozitivně přijímána křesťanskými apologety a moralisty, stejně tak jako stoické pojetí přirozeného

práva. Jeho následování vede k moudrosti, obdobně jako křesťanský život žitý v souladu se zákonem. Celou řadu argumentů, které se objevovaly ve stoické kritice božstev, bychom našli i v argumentaci křesťanské (González, 1984).

Zatímco judaismus převážně chápe *tělo* a *duši* v jednotě, tedy jako nedělitelný celek, v antické až středověké filosofii nacházíme pojetí různá. Avšak od chvíle, kdy pythagorejci vyslovili myšlenku, že člověka od ostatních těles a živých tvorů odlišuje *duše*, stává se právě *psyché* určující podstatou člověka (srov. podkapitola 2.1.2.1). Do popředí se dostává *duše*, celistvost *těla* a *duše* je upozaděna, postupem času je *tělesnost* člověka až odmítána (Coreth, 1996; Tretera, 2002).

Biblické a filosofické učení jsou dva významné faktory, které ovlivnily křesťanský pohled na *tělo* a *duši*. Dalšími pak byly společensko-politické dění a rozvoj vědy a celé řady společensko-vědních oborů. Příkladem je jistě dílo Tomáše Akvinského, který propojil racionální zkoumání s křesťanským dogmatickým rámcem a vytvořil tak základ středověké filosofické tradice. Konkrétně šlo o propojení Aristotelova uceleného systému popisu přírody s křesťanskou teologií a etikou 13. století. Přirozené vnímání světa s cílem porozumět významu a smyslu věcí přetrvávalo až do 16. století, kam sahají také kořeny rozdílných teologických důrazů napříč základními křesťanskými proudy. Jedná se o katolicismus a protestantismus (Coreth, 1996; Johnston, 1991; Weber, 1996).

V návaznosti na odlišnosti v některých teologických doktrínách a důrazech, liší se také postoje a životní praxe příslušníků církví v rámci těchto proudů, zejména pak těch, které vznikly v návaznosti na protestantské hnutí. V kontextu náhledu na *tělo* a *duši* jde především o pojetí vztahu mezi náboženským životem a pozemským jednáním. Zatímco katolická církev byla spjata s tradicionalismem, protestantské směry se ubíraly cestou rozdílnou. Tradicionalismus hlásal zakotvenost člověka v přirozeném řádu, v němž není místo pro rozvíjení a uskutečňování osobních životních plánů člověka. Protestantismus šel směrem Božího povolání uloženého člověku Bohem, s čímž souvisel nový pohled na práci a její mravní akcent. V rozpracování této myšlenky však protestanté nebyli jednotní, a to zejména proto, že nebyli jednotní ani ve způsobu zbožnosti (Weber, 1996).

Základní rozdíl se týkal koncepce omilostnění, kdy člověk, který byl milostí obdařen, může tento stav prožívat jako nádoba nebo nástroj Boží moci. Je-li člověk nádobou Boží moci, pak směřuje spíše ke kultivaci citu, k čemuž se přikláněl Martin Luther. Naopak kalvinismus upřednostňoval člověka jako nástroj, což vedlo k asketismu projevujícím se přesvědčením, že každý křesťan nejen, že může, ale dokonce má žít v neustále trvajícím sebekázni (Weber, 1996). Křesťan je povinný pečovat o svou *duši*,

a zároveň budovat „nový Jeruzalém“. Z tohoto dvojího zaměření vyplývá nejen závazek skutečné individuální víry a budování osobního vztahu s Bohem, ale také důraz na formování prostředí, v němž člověk žije. Tato spoluzodpovědnost člověka vedla k aktivní angažovanosti v oblasti hospodářské, společenské, kulturní i politické. Reformace tak ovlivnila nejen další vývoj křesťanské církve a jednotlivých denominací, ale zasáhla i společnost. Ovlivnila uskupení sociálních institucí a redefinovala jedince. V návaznosti na tyto změny přinesla nový pohled na základní dvě oblasti lidské aktivity, práci a hru, potažmo volný čas (Overman, 2011).

Směry následující Lutherovo učení navazovaly na myšlenku, že k získání Boží milosti stačí skutečná opravdová víra, na níž Bůh odpovídá tím, že se svou milostí sklání k hříšníkovi. Kalvinisté vycházeli z učení o predestinaci, vrozené hříšnosti člověka i světa a spásy přicházející skrze práci, ke které je člověk povolán (viz kapitola 4). Přičemž právě predestinace byla spojená s důrazem na hřích a tzv. hříšnost *těla*. Učení o předurčení k milosti či zatracení s sebou neslo neustálou nejistotu a strach z možného věčného zatracení. Postupně došlo k úpravě této teze tak, že Boží vyvolení lze rozpoznat dle některých znamení, a těmi jsou Boží požehnání doprovázející práci, kterou křesťan koná. Přeneseně, základní tezí kalvinismu bylo: „znej svou práci a dělej ji“, z čehož potažmo vyplývalo, že skutečnou vírou je jen ta, která je doprovázena prací. Přičemž nezáleží na druhu činnosti, důležité je, aby křesťan konal to, k čemu je Bohem povolán (Overman, 2011).

Tento postoj k práci s sebou přinesl jasné vymezení vůči lenošení jakožto jednomu z nejhorších hříchů poškozujících *duši* člověka i společnost. Pokušení lenošivého způsobu života přichází spolu s bohatstvím, proto se očekávalo, že pokud Bůh člověku žehná, ten se o toto požehnání rozdělí s ostatními a nevyužije je k okázalému životu nebo neužitečným aktivitám. Mezi ně patřily všechny, které nepřinášejí přímý užitek pro dosažení spasení, tedy např. také sport, rekreace apod. Buď jde o promarněný čas, nebo o aktivity spojené s požitkem, který je pokušením ke hříchu. Kalvinisté upřednostňovali čistotu (*purity*) života, která je ohrožena čímkoliv, co není biblické. To, oč v křesťanském životě jde, je *duše*, *tělo* je pak bránou pokušení a hříchu, a tak zejména *tělo* je třeba vésti k sebekázi (Overman, 2011).

Ač se v teologii církvi setkáváme s dualistickým pohledem na *tělo* a *duši*, v evangeliu podle Matouše je formulován zásadní požadavek na tento vztah, který křesťanský dualismus konfrontuje: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým *srdcem*, celou svou *duší* a celou svou *myslí*“ (Bible, Matouš 22:37). Sice v textu není zmíněno

tělo, ale není jiné možnosti, než že se v *těle* a skrze *tělo* tento vztah uskutečňuje. V prvním listu do Korintu čteme: „Nevíte, že vaše *těla* jsou údy Kristovými? (...) Či snad nevíte, že vaše *tělo* je chrámem Ducha svatého, který ve vás přebývá a jež máte od Boha? Bylo za vás zapláceno výkupné, proto svým *tělem* oslavujte Boha“ (Bible, 1. Korintským 5:15, 19-20). Pisatel tady upozorňuje, že pokud Bůh má jednat v tomto fyzickém světě, pak je to prostřednictvím těch, kteří mu věří, a nemůže to být jinak než zase *tělem*. *Tělo* nemá být jen jakýmsi zprostředkovatelem vztahu s Bohem, lidmi a se sebou samým, ale je dílem, vztahem a chválou samo o sobě. Místo *tělesnosti* je v církvi zcela zásadní, neboť duchovnost si žádá výrazu a vyjádření, a to se neobejde bez *tělesnosti*. Pokud má člověk prožívat svůj vztah s Bohem plně, musí být účasten cele, nikoliv jen částečně, tedy jak *duší*, tak *tělem*. To ale neplatí pouze pro křesťana, ale pro každého člověka. Má-li plně prožívat své lidství, je třeba jej přijmout a prožívat v komplexnosti (Hogenová, 1998).

S harmonií *těla* a *duše/ducha* se setkáváme, jak již bylo zmíněno, v antice (ideál *kalokagathia*), taktéž v judaismu a počátcích křesťanství. Postupně však dochází k narušení této jednoty a *tělo* a *duše* jsou nahlíženy odděleně. Antická jednota je znovu vyzdvíhena v renesanci, avšak 17. století dělá jasnou hranici mezi *duší* a *tělem*, jako by si každá tato část člověka měla žít vlastním životem. *Tělo* i *duše* získávají jasné poznatelné hranice své pozemské existence, již nejsou tajemstvím, ale předmětem zkoumání. Člověk ke svému *tělu*, a tedy sobě samému, získává odstup, stává se sám sobě objektem (Capra, 2002; Coreth, 1996).

Pojetí *těla* a *tělesnosti* jakožto pozitivních veličin je v obecné představě ztotožňováno s antikou, zatímco nepřátelství k *tělu* se přičítá křesťanství. Růžena Grebeníčková (1997) však upozorňuje na omyl, kterého bychom se tak mohli dopustit, neboť v křesťanství je *tělo* hodnotou výsostnou. Kdyby tomu tak nebylo, proč by jinak křesťanství trvalo např. na zmrtvýchvstání, proč by připisovalo tak významnou roli eucharistii? Grebeníčková (1997) k tomu uvádí:

V klasické filosofii bylo *tělo* a *tělesnost* nahlíženo nikoliv z vnějšku, pro pohled, nýbrž pocíťováno jako element rušivý pro vlastní *vita contemplativa* – vždyť je to tolik citovaný Platón, kdo zdůrazňuje o *těle*, že si vynucuje stálé pečování, a i za nejpriznivějších podmínek, zdraví a volného času na jedné straně a dobře fungující společnosti na straně druhé doléhá neustále svými navracejícími se nároky na činnost myslícího já. V antice není tedy největším problémem spojeným s *tělem* uvrhování člověka na scestí neovládaných vášní, ale nemožnost ovlivnit povahu tělesných potřeb. K *tělu* je v antice přistupováno z pozice vlastního

já, které není reflektováno jako vržené do *těla*, ale naprosto svázané s existující *tělesností* (p. 23). Středověk pak nepotlačuje věci *tělesnosti*, nýbrž přistupuje k *tělu* ze zcela jiného východiska, neboť nepovažuje otázku člověka za záležitost kosmu (p. 30). V tomto novém systemizování *těla* a *tělesnosti* je *tělo* v principu neseno akosmickou situovaností člověka, tj. že rozhodující pro vnímání *těla* není objektivní, veřejný prostor, svět pořádaný a zvládaný *logem*, nýbrž vezdejší existence vztahovaná k tomu, co svět transcenduje (p. 32). Na středověkém *těle* se tak vynořují veškeré nízké a temné složky, které *logos* v antice úspěšně zmáhá a odsunuje z dosahu vlastního myšlení a obecné reprezentace (p. 68).

V evropské industriální společnosti 19. století má *tělo* hodnotu odvozenou od schopnosti práce. Na začátku 19. století přichází Sigmund Freud (1856–1939) s důrazem na *tělesnost*. Tvrdí, že *tělesnost* je nedílnou součástí člověka, kterou lze potlačit, nikoliv zcela zrušit. A nejen to, ale že je silnější než rozum, i potlačená na minimum, promlouvající do *duše*. *Tělesnost* se najednou vynořuje do světa, který na ni v této podobě nebyl připraven. V průběhu času se totiž z multidimenzionální lidské bytosti stala jednorozměrná rovnice, která celkový obraz zkreslila. Koncept stroje, který bylo možné rozložit na jednotlivé součástky a zase poskládat, vadné vyměnit za nové, nechtěně nahradit lepšími, se ukázal být nefunkční. Zároveň s *tělesností* se znovu vynořila i otázka smrtelnosti (Capra, 2002; Půtková, 2011).

Moderní evropská společnost 20. století se stává konzumní, soustředí se na rozum, ale neví, co s *tělem*, které pojímá jako pouhý nástroj, prostředek, zboží. *Tělesnost* přináší mnohé podněty, které člověku nejsou příjemné, které nedokáže mít vždy a zcela pod kontrolou. Antropocentrismus a osvícenecká touha po svobodě předhodili člověka sama sobě a není nikoho jiného, kdo by mohl přinést řešení – vysvobození. Není důležité, jak člověk prožívá sám sebe, tedy kým je, ale jak je viděn očima ostatních. Je potřeba své *tělo* zformovat do tvaru, který je spotřebním průmyslem prezentován jako žádaný a tudíž žádoucí. Na přelomu 20. a 21. století se *tělo* stává virtuální realitou, která přestává mít jasné hranice, rozměry, vztahy. Už není důležité, jaké *tělo* člověk má, protože jej může přetvořit kdykoliv v cokoliv jiného. Jedinečnost se vytrácí, vítězí unisex a odtělesnění člověka (Půtková, 2011).

2.1.1 *Tělo a duše v náhledu první církve*

V evangeliu podle Lukáše čteme o narození Ježíše zvaného Kristus (Bible, Lukáš 2:7), v Markově evangeliu vidíme Ježíše ve chvíli, kdy vstupuje do své veřejné služby (Bible, Marek 1:9–nn), a dále můžeme sledovat, jak toto jeho působení probíhalo. K Ježíšovi se přidávali další lidé, pro vznik církve jsou klíčovými Ježíšovi učedníci (Bible, Matouš 10:1–6), kteří byli pověřeni šířením Ježíšova učení (Bible, Skutky 1:8). V 1. století po Kristu vzniká tedy první církev a zpočátku je tvořena výhradně Židy, postupně se šíří i mezi další národy.

Ježíš sám říká, že nepřišel zrušit Zákon nebo Proroky, nýbrž naplnit (Bible, Matouš 5:17–18). Teologie první církve navázala na učení, které je obsaženo ve Starém zákoně. Biblické pojetí *těla* a *duše* je monistické, nejde o dvě složky člověka, jde o člověka v jeho celistvosti. Člověk nemá *duši*, ale je *duší*, zároveň je *tělem*, nikoliv má *tělo*. V tomto pojetí není *tělo* oživováno *duší*, a tudíž *duše* není nadřazena *tělu*. Člověk jakožto *duše* a *tělo* byl obživen Božím *dechem*, pokud člověk umírá, pak *duše* neopouští *tělo*, ale zůstávají v jednotě pospolu a takto budou pospolu i při vzkříšení, které se vztahuje jak na *duši*, tak na *tělo* (Chlup, 2007).

2.1.2 Vlivy působící na pojetí těla a duše

Jak se křesťanství šířilo do dalších oblastí uvnitř i vně Římské říše, muselo také křesťanské učení čelit různým vlivům, ať již to byl helénismus, nebo pohanská náboženství. Přestože základy křesťanského učení byly dány v Novém zákoně, praktikování křesťanské víry a názory na některé otázky se mohly v závislosti na lokaci značně různit (Hazlett, 2009), což platí i pro náhled na *tělo* a *duši*. Vlivy působící na pojetí *těla* a *duše* můžeme rozdělit do tří základních kategorií: (1) jiné filosofické směry (zejména pak antická filosofie); (2) rozdíly ve výkladu a praktikování biblického učení; (3) společensko-kulturně-politické dění. Toto členění se může jevit jako nepřesné, ale pro účely této práce je lze považovat za dostačující, je ovšem nutné brát v potaz, že uvedené vlivy nepůsobily odděleně, často se prolínaly, byly v recipročním či kauzálním vztahu.

2.1.2.1 Antická filosofie a jiné filosofické směry

Pokud uvažujeme o vlivu filosofických směrů, významnou se jeví zejména antická filosofie. Již v rané řecké filosofii (tzv. milétské školy (Fajkus, 2005)) nacházíme téma *duše*. *Duše* je hybnou silou či životním pohybem člověka (srov. podkapitola 2.1). Člověk je součástí univerza, podstata univerza a člověka je jednotná. Přestože se milétské filosofové neshodují v otázce podstaty pralátky, z níž *duše* vzniká, shodují se v její existenci a považují ji za *duši* světa i princip *duše*. Můžeme je považovat za monisty co se týká prazákladu světa, který je dle nich jeden, a to hmotný (např. Thalés za pralátku považoval vodu, Anaximandros neurčitou neomezenou látku, Anaximenes vzduch) (Rádl, 1998; Tretera, 2002).

O *duši* jako takové se zmiňují pythagorejští filosofové, kteří za podstatu *duše* považují samo sebe pohybující číslo. *Duše* člověka je nesmrtelná, protože je v neustálém pohybu (Rádl, 1998; Tretera, 2002). Zatímco *duše* v pojetí pythagorejců putuje po smrti do nového *těla*, podle orfické filosofie putuje do zvířat, *tělo* tedy zaniká, ale *duše* je stálá (Hošek, Cetl, Horák, & Kudrna, 1985; Tretera, 2002). U některých z těchto filosofů se setkáváme s přesvědčením, že *duši* mají kromě člověka nejen zvířata, ale také rostliny, nebo dokonce všechny věci. Oproti tomu Hérakleitos přichází s myšlenkou, že je to právě *duše*, co odlišuje člověka od ostatního světa (Störig, 2000; Tretera, 2002).

Tuto myšlenku mnohem více rozpracoval Sókrates, pro nějž je *duše* jakousi vnitřní silou, která člověka uschopňuje rozhodovat o sobě samém. Člověk je tak schopen rozlišit, co je dobré a co zlé, a to jej činí odlišným od ostatního (Patočka, 1991; Tretera, 2002). *Duše* je spojena s poznáním, na což navázal Platón, a zatímco Sókrates nechává otázku

nesmrtelnosti *duše* otevřenou, Platón (2000) v dialogu *Faidros* předkládá svou teorii nesmrtelnosti *duše*:

Jest tedy nejprve třeba poznati pravdu o přirozenosti božské a lidské *duše* pozorováním jejích stavů i výkonů; počátek důkazu je tento. Veškerá *duše* je nesmrtelná. Neboť co se stále pohybuje, je nesmrtelné; co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu a tím i ustání života. Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu. Počátek však je bez vzniku. Neboť všechno, co vzniká, musí vznikat z počátku, ale on sám nevzniká z ničeho; neboť kdyby počátek z něčeho vznikal, již by to nevznikal počátek. Když pak je bez vzniku, musí být i bez zániku. Vždyť kdyby zhynul počátek, nikdy ani sám z něčeho nevznikne ani nic jiného z něho, jestliže mají všechny věci vznikat z počátku. Takto tedy je počátkem pohybu to, co pohybuje sama sebe. Toto pak nemůže ani zanikati, ani vznikat, sice by musilo veškeré nebe i veškerá země spadnouti v jedno a zastavit se a již by neměly odkud znova dostati pohyb a vznik. Když pak se ukázalo nesmrtelným, co se pohybuje samo od sebe, nebudeme se ostýchati říci, že právě to je podstata a smysl *duše*. Neboť každé *tělo*, kterému se dostává pohybu zvenku, je bezduché, kterému však zevnitř, samému ze sebe, oduševněné, protože toto je přirozenost *duše*; je-li však tomu tak, že není nic jiného, co by pohybovalo samo sebe než *duše*, pak je nutně *duše* jsoucno nevzniklé a nesmrtelné (p. 34–35).

Nesmrtelná *duše* je božskou součástí člověka, uvězněnou ve smrtelném *těle* (Platón, 1993). Že *duše* předchází *tělo*, je pohled Platónův, s nímž polemiku vede Aristoteles (Aristoteles, 1995), když tvrdí, že *duše* je formou *těla*. Člověk je tedy tvořen dvojitým – hmotným, stvořeným smrtelným *tělem* a nehmotnou, stvořenou nesmrtelnou *duší*. *Tělo* a *duši* nelze oddělit – *tělo* je vnějšek (*foris*), *duše* vnitřek (*intus*) téhož. Zatímco u Platóna jsou *duše* a *tělo* na sobě nezávislémi, pro Aristotela jsou ve velmi úzkém spojení, kdy *duše* je principem oživujícím a usměřujícím *tělo*. *Tělo* je na *duši* závislé a *duši* podřízené, nicméně se ovlivňují navzájem. Přesto Aristoteles za podstatu člověka považuje *duši* (Aristoteles, 1995; Coreth, 1996; Tretera, 2002).

Nebyly to pouze myšlenky antických filosofů, ale celá řada dalších pohanských filosofů a nově vznikajících náboženských skupin a směrů, co ovlivnilo náhled na *tělo* a *duši* v křesťanství. Příkladem mohou být filosofické školy mající své kořeny

v helénistickém synkretismu, např. gnosticismus a hermetismus; pro účely této práce pak nejvýznamnější novoplatonismus. Spojením popisu stvoření v knize Genesis a Platónovy kosmologie popsané v dialogu *Timaios* (2008) koncipuje Plótinos základní teze novoplatonismu (uspořádané v souboru spisů nazvaném *Enneades* (Plotin, 1924–1938)). Tento se stává východiskem středověkého mysticismu a renesančního humanismu, ale také platformou pro celou řadu křesťanských teologů (*Internet Encyclopedia of Philosophy*).

Jednota *duše* a *těla*, která je zastávána první církví, je narušena, postupně dochází k diferenciaci člověka jako psycho-fyzické jednoty a v důsledku platonismu, a později novoplatonismu, dochází k vyvýšení *duše* nad *tělem* (Coreth, 1996; Kolář, 2007). Zatímco pro první křesťany *duše* i *tělo* byly stvořeny Bohem jako dobré (Bible, Genesis 1:31), např. Augustin považuje *tělo* za hříšné, směřující člověka od Boha (srov. *tělo* v kalvinismu v podkapitole 2.1). Když Bůh tvoří člověka k obrazu svému, pak se to týká pouze *duše*, nikoliv *těla*, čímž se *duše* jasně stává nadřazenou *tělu* (Kolář, 2007; Tretera, 2002). I když je tento Augustinův náhled (silně ovlivněný platonismem) některými interprety zpochybňován (Armstrong, 2002), v období scholastiky je dualismus zřejmý (Coreth, 1996; Franzen, 1992; Kolář, 2007).

V souvislosti s učením o *duši* nelze vynechat Tomáše Akvinského, který je na rozdíl od Augustina ovlivněn aristotelismem. Přichází s konceptem *anima separata* a tvrdí, že *duše* může existovat odděleně od *těla*, ale jedná se o stav přechodný jen do doby vzkříšení, a tedy obnovení psycho-fyzické jednoty. S dualismem a náhledem na *tělo* jakožto hříšného a bezcenného nesouhlasí (Akvinský, 2009; Coreth, 1996; Johnston, 1991; Tretera, 2002).

2.1.2.2 Rozdíl mezi teorií a disciplínou (výklad a praktikování biblického učení)

V počátcích církve se objevily některé problémy a s nimi otázky, jak biblické učení praktikovat ve zcela konkrétních situacích spojených s každodenním životem církve. Apoštolové na tuto potřebu reagovali zejména prostřednictvím dopisů, které adresovali konkrétním církvím, což můžeme vidět např. v Pavlových epištolách (Bible). Nebyly to ale jenom dopisy, které máme zaznamenané v Novém zákoně, ale celá řada dalších textů, napsaných tzv. církevními otci. V prvním století to byl např. Ignatius z Antiochie, Clement z Říma nebo Hermas, bratr biskupa v Římě.

Již na konci druhého století se ale setkáváme s tím, že není nutné pouze řešit aplikování biblického učení v konkrétních situacích, ale vyvstává potřeba jasně formulovat doktríny. To zejména díky vlivům, které byly popsány v podkapitole 2.1.2. Mezi prvními, kdo se pokusili jasně a jednoznačně formulovat základní křesťanské pravdy, byli: Ireneus z Lyonu, Clement z Alexandrie, Tertullian z Kartága a Origen z Alexandrie (Partee, 2005). V té době bylo také formulováno základní teologické krédo, které je nazýváno Apoštolským vyznáním (Gonzáles, 1984; Jech, 2010).

Křesťanská církev nebyla izolována od společnosti a s jejím vývojem přicházely také nové podněty a vlivy do života konkrétních křesťanů, ale i církve jako celku. Zatímco na počátku historie církve bylo nutné řešit otázky vztahu mezi Židy a konvertity z pohanů, ve druhém století to byly otázky spojené s gnosticizmem. Ve třetím století se diskutovala možnost návratu odpadlých od církve. Zdá se ale, že zásadní otázkou byla Boží trojjedinost: Bůh Otec, Syn a Duch svatý, a zejména jejich vzájemný vztah. Už ve druhém století se vedly vážné polemiky na toto téma, které pokračovaly i ve století třetím. Vzniklo několik teorií, mezi nejznámějšími učení Aria (běžně označované jako arianismus), které sepsal ve svém díle *Thalia*, a v němž koncipoval křesťanskou teologii bez učení o Trojici. Ježíše označil za nejvyšší stvořenou bytost, nikoliv jednu z osob Boha (Gonzáles, 1984; Jech, 2010).

Ariova teologie vyvolala mezi církevními představiteli takový konflikt, že se do urovnání tohoto sporu vložil i císař Konstantin a v roce 325 svolal koncil, který se konal ve městě Nicaea (později známý pod označením I. ekumenický koncil). Arianismus nebyl jediným bodem jednání, ale jistě nejpálčivějším. Na koncilu byl arianismus odmítnut a bylo formulováno krédo, které je známé pod názvem Nicejské vyznání víry (Gonzáles, 1984; Jech, 2010).

Tímto však nebyl konec sporům týkajícím se učení církve. Už v roce 381 byl svolán další sněm nazývaný II. ekumenický koncil, který se konal v Konstantinopoli. Biskupové se na sněmu museli opět vrátit k problematice arianismu a formulovali Nicejsko-cařihradské vyznání víry (Gonzáles, 1984; Jech, 2010). Následovaly další sněmy, na kterých byly projednávány různé věroučné otázky a hereze, ale pro tuto práci není nutné všechny podrobně zmiňovat. Dále se zaměřím zejména na ty události, které jsou důležité v souvislosti s tématem této práce.

V návaznosti na společensko-kulturní vývoj a na šíření křesťanství v dalších částech světa docházelo v rámci církve k rozdílnému porozumění základním teologickým

východiskům. Myšlenkové modely a církevní praxe přestávaly být natolik všeobecně srozumitelné, že se církev začala dělit na východní a západní. Pro církve na východě byla více typická hloubavost a rozjímání, církve západní kladly větší důraz na řád a kázeň. Tyto důrazy se přenášely jak do učení, způsobů bohoslužby, tak také zřízení církví. Východní církve se zaměřovaly více na Kristovo božství, západní církve volaly po povinnosti, kterou má člověk vůči Bohu. Na východě podléhala církev světské moci, na západě usilovala o svobodu od světské moci. Rozdíly vedly k opakujícím se sporům, které vyústily v rozdělení církve na dvě samostatné: východní – pravoslavnou a západní – římskokatolickou. Nejprve šlo o rozdělení myšlenkové, v roce 1054 následované rozdělením faktickým (Gonzáles, 1984; Jech, 2010; Šoltéz, 1990). Vzhledem k církvím, na které se v této práci zaměřuji (podrobněji v kapitole 4), budu dále sledovat pouze západní větev církve.

K nejednotnosti v pohledech na některé aspekty učení církve se přidávaly problémy plynoucí z velmi úzce provázaného vztahu církve a politické moci, tedy papeže a krále. V této souvislosti jsou zřejmě nejvýznamnějšími události označované jako Velké západní schizma 14. a počátku 15. století (konkrétně roky 1378 až 1419), a následné období konciliarismu (Payan, 2009). Toto období je počátkem změn a reforem nejen v církvi, ale v celé společnosti, a bývá proto nazýváno obdobím reformace.

S počátky reformace a některými změnami se pojí dvě jména, Jan Viklef (1330–1384) a Jan Hus (1369–1415). Jan Viklef byl silně ovlivněn novoplatonismem, své myšlenky sepsal ve dvou stěžejních dílech, *Summa de ente* (v češtině *Souhrnný spis o bytí*) a *Summa theologiae* (*Spis teologický*). Ač bylo jeho učení církví odmítnuto, pro Jana Husa bylo velmi inspirativním. Viklef např. uznával, že Písmo je vlastnictvím církve a jen ona může Bibli interpretovat správně. Avšak tou církví jsou všichni, kteří jsou předurčení, a tudíž do jejich rukou Bible náleží, a to v jejich jazyce. Vidíme tady paralelu k Husovým veřejným kázáním v českém jazyce (Gonzáles, 1984).

Ač se může zdát, že jsem se od tématu *duše a těla* vzdálila, není tomu tak. Posuny ve věrouce a praxi církve ve zmiňovaném i následujícím období tvoří platformu také pro vývoj pohledu na *duši* a *tělo* a jejich vzájemný vztah. A tak v roce 1513 na pátém Lateránském koncilu byla *duše*, v pojetí *anima-forma corporis* (v návaznosti se závěry koncilu konaného ve Vienne v roce 1312), prohlášena za nesmrtelnou (Coreth, 1996; Kolář, 2007).

Na toto prohlášení navázal Martin Luther (1483–1546), který *duši* pojímal spíše jako teologickou než ontologickou kategorii. *Duše* získává svou nesmrtelnost skrze vztah s Bohem, tedy Božím oslovením, které člověk přijímá. Jde tedy o vztah dialogický. Stav, kdy je *duše* po smrti oddělena od *těla*, chápal Luther jako stav nikoliv blažený, ale nepřirozený, a jen jako přechodný do chvíle vzkříšení (Kunz, 1980), čímž navazuje na učení Augustina a Tomáše Akvinského (viz podkapitola 2.1.2.1).

Jinak tuto otázku viděl Ulrich Zwingli (1484–1531), švýcarský reformátor se silnou vazbou k humanismu a myšlenkám Erasmovým. Koncept *duše* a *těla* vystavěl na verši z Janova evangelia: „*Duch* je ten, který obživuje, *tělo* nic neznamena“ (Bible, Jan 6:63). Stejně tak, jako vnímal Kristovu božskost jasně oddělenou od jeho lidství, rozlišoval *duši* a *tělo* člověka. Zdůrazňoval, že *duše* člověka může být zachráněna pouze skrze Kristovo božství. Zwingli se ve své teologii zaměřoval více na otázky eucharistie (*transsubstanciac*e), církve jako *těla* Kristova, a predestinaci, což ovšem souvisí také s otázkou *duše* a *těla*, v níž šel cestou dualismu, kdy *duši* a *tělo* nevnímal v jednotě, tedy v souladu s pojetím prvních křesťanů. Přestože si Luther a Zwingli byli v mnohém názorově blízcí, právě odlišný pohled na otázku přítomnosti Krista v eucharistii je rozdělával. Vliv Lutherova učení byl patrný zejména v severním Německu, Zwingliho pak ve Švýcarsku a v jižním Německu (González, 1987).

Další reformátor, taktéž švýcarského původu, byl Jan Kalvín (1509–1564), který šel v pohledu na *duši* a *tělo* cestou dualismu. Kalvín věřil, že vzkříšena nebude jen *duše* člověka, ale také *tělo* (Partee, 2005; Viazovski, 2015). Nicméně z pohledu lidství si nejsou rovny, přičemž *duši* nadřazoval nad *tělo*; z perspektivy Boha jako Spasitele je stavěl do naprostého protikladu, kdy *duše* bude povýšena, *tělo* zatraceno. Hříchem je člověk infiltrován tehdy, když *tělo* převládne nad *duši* (Engel, 1988). Učení Luthera, Zwingliho a Kalvína se stalo základem protestantské teologie a nového směru nazývaného protestantismus.

Dualismus v pohledu na *duši* a *tělo* převládal v církvi až do 20. století. Pod vlivem filosofie a rozvíjejících se přírodních věd (viz podkapitoly 2.1.2.1 a 2.1.2.3) se postupně měnil náhled na člověka. Pojetí *duše* jako oddělitelné od *těla* bylo zpochybňováno již v osvícenství, ale teprve ve 20. století proniká i do křesťanské antropologie pojetí *duše* jako určité dimenze lidské osoby. *Duše* a *tělo* přestávají být nahlíženy jako dvě substance, nemateriální a materiální, ale převládá celostní pohled, kdy *duše* je ztotožňována s psychickými procesy a jevy. Člověk je pojímán jako psychosomatická jednota a *duševní*

stránka člověka je neoddělitelně spojena s tělesnou. Přestože ne všichni křesťanští teologové zastávali tento pohled, stal se převažujícím (Coreth, 1996; Pannenberg, 1968).

V dualistickém pojetí bylo *tělo* často nahlíženo jako zdroj pokušení a hříchu, který má být umrtvován, kdežto péče o *duši* je tím, čím by se měl vyznačovat život křesťana. *Tělo* se tak stalo nepřítelem, proti kterému je třeba bojovat, smrt je pak nahlížena jako vysvobození z pomyslného vězení *těla* a přechod do stavu, kdy *duše* konečně nebude omezována a svírána *tělem*, potažmo materiálním světem. Od některých teologů byla vznesena kritika nesmrtnosti *duše* (zřejmě vliv Platónovy filosofie), ale antiteze, která by znamenala smrtelnost *těla* i *duše* nebyla natolik silná, aby původní nahradila. Také s pojetím *duše* jako pouhé duševní stránky člověka si křesťanská teologie nevystačila (Kolář, 2007). K této otázce se musela znovu vrátit a *duši* blíže určila tak, že „*duše* je lidským já, s nímž Bůh vstoupil do ničím nepřerušitelného rozhovoru; je opisem skutečnosti, že každý člověk ve své nezaměnitelnosti a nenahraditelnosti je – ať už Bohu přítakává či ne – povolán ke konečnému dovršení svého životního příběhu ve společenství s Bohem“ (Kolář, 2007, p. 202).

Pojetí *duše* nedává ale odpověď na otázku vztahu mezi *duší* a *tělem*. Zdá se, že přístup nadřazenosti *duše* nad *tělem* není tak jednoznačný, ale jasné a obecně přijímané vymezení tohoto vztahu zatím chybí. Můžeme se tedy setkat s celým názorovým spektrem od primátu *duše* nad *tělem* až po naprosté odmítání hierarchické struktury a stavění *duše* a *těla* na roveň vedle sebe. I v tomto pojetí rovnocenného partnerství není ale zřejmé, co je pojmy *duše* a *tělo* míněno. Zda jde pouze o nahlížení člověka z různých, nebo dokonce protichůdných perspektiv, nebo zda jde o vnitřní veličiny, které jsou oddělitelné a vymežitelné. Mohlo by jít také o dvě veličiny, které nelze vzájemně oddělit a vymežit (tedy pohled na *tělo* v aplikaci *anima – forma corporis* v pojetí Tomáše Akvinského), ale pak vyvstává otázka možnosti existence *duše* bez *těla*, a tedy opět otázka nesmrtnosti *duše* (Coreth, 1996; Kolář, 2007).

V této souvislosti zmíním koncept Karla Rahnera, který je založen na vztahu *duše* ke světu, a právě tento vztah se po smrti člověka mění. Pokud je totiž smrt definována jako oddělení *duše* od pozemského *těla*, pak by po smrti *těla* ztrácela *duše* jakýkoliv vztah se světem. To se ale neděje, nýbrž se stává „všekosmickou“, a tedy spoluurčující celek světa, a v tomto vztahu se světem zůstává i po svém vzkříšení a spojení s oslaveným *tělem*, které je výrazem jejího všekosmického vztahu (Rahner, 1958).

Zdá se tedy, že jediné, co lze říci s jistotou, je, že fyzické pozemské *tělo* je smrtelné. Co se týká *duše*, v současné teologii je kategorií více teologickou než ontologickou a převažuje koncept dialogický: v něm může mít člověk vztah s Bohem právě skrze *duši*; *duše* je nositelem identity a kontinuity člověka; identita a kontinuita v pozemském životě, ale i po smrti se zakládá na vztahu s Bohem (Kolář, 2007).

2.1.2.3 *Společensko-kulturně-politické dění*

Církev vznikala v oblasti, která patřila pod správu Římské říše, a v kontextu helénské kultury. Římská říše byla rozdělena na správně nezávislé, přesto politicky jednotné provincie, což umožňovalo svobodný a bezpečný pohyb. Křesťanské učení se tedy zpočátku nešířilo díky misijní práci, ale prostřednictvím obchodníků, otroků a dalších občanů impéria. Na jednu stranu tedy politické okolnosti vytvářely příhodné podmínky pro šíření křesťanství, na druhou stranu vyvstaly snahy o upevnění politické moci v podobě požadavku náboženské jednoty. Šlo zejména o náboženský synkretismus a uctívání císaře (vliv náboženského synkretismu byl zmíněn již v podkapitole 2.1.2.1). Odmítnutí uctívání císaře vedlo k pronásledování křesťanů, což přinášelo jistě potíže, zároveň ale v důsledku napomohlo rozšíření církve i mimo Jeruzalém (Gonzáles, 1984).

Období pronásledování křesťanů pokračovalo, (byť s drobnými přestávkami) až do vlády Konstantina I. Velikého, který postavil křesťanství na roveň ostatním náboženstvím. Přiblížil stát a církev, a i když církvi nepřidělil žádná oficiální privilegia, získaná svoboda se stala okolností, která přispěla k rozmachu církve a křesťanské kultury (Gonzáles, 1984).

Nelze říci, že v následujícím dlouhém období se nic politicky, sociálně a kulturně významného neudálo, ale zůstanu-li v kontextu událostí, které zásadně formovaly pojetí *duše* a *těla*, pak se lze přenést až do doby středověku. Je to právě 13. století, které je nazýváno *věkem scholastiky*, a ve kterém se konstitovala křesťanská teologie, na níž staví „západní“ církev. V tomto období byly zakládány univerzity orientované na filosofii a teologii, taktéž vznikaly první mnišské řády – františkáni a dominikáni, z nichž povstává celá řada univerzitních učitelů. Nejenže bylo prostředí infiltrováno aristotelismem, ale taktéž množstvím vědních poznatků přicházejících zejména z arabského světa, což vyvolávalo značný zájem o studium vědy. V souvislosti s rozvojem vědy vyvstávala ústřední scholastická otázka vztahu rozumu a víry, tudíž hranic oblastí, které je možné podrobovat rozumové kritice, a které nikoliv. Následně dochází k rozlišení mezi filosofií, která se opírá o rozum a zkušenost, a teologií opírající

se o zjevení, inspiraci Duchem svatým a víru. Nerůznily se jen jejich zdroje a metody, ale také účel, přičemž filosofie měla vést k vědění, teologie ke zbožnosti a spáse člověka. Byl-li předmět jejich zájmu tentýž, tedy Bůh, pak hlediska a způsoby přístupu byly různé (Tretera, 2002).

Dalšími oblastmi, které se začaly rozvíjet na univerzitní půdě, byly matematika a studium přírody, které namísto scholastického spoléhání na rozum postavily experiment a empirii (Tretera, 2002). S nástupem renesance končí období středověké hierarchické struktury a utváří se pojetí autonomního rozumu nezávislého na jakékoliv duchovní nebo institucionální autoritě. Lidský rozum se stává jedinou a nejvyšší instancí, a to ve všech sférách. Theocentrismus je nahrazen antropocentrismem, který ústí v novověký humanismus, v němž na rozdíl od scholastiky, která se soustředila na to, co je věčné a božské, převažuje lidské. Filosofie se zcela odděluje od teologie a orientuje se výhradně jen na svět vezdejší, přičemž dochází k rozchodu mezi bytím a vědomím, objektem a subjektem, přírodou a člověkem, ale také mezi *tělem* a *duší*. Nástup novověku je provázen matematizací přírodovědeckého obrazu světa a jeho mechanickým modelem (Tretera, 2002).

Vědecké zkoumání člověka, Descartovo ztotožnění *duše* s *myslí* a prohlášení, že *duše* je zcela nezávislá na *těle* (Descartes, 1637/1992) nebo cartesiánské pojetí *ducha* a *hmoty* a jejich vzájemné rozdělení na *res cogitans* (sféru mysli) a *res extensa* (oblast hmoty) (Capra, 2002, Coreth, 1996) nebyly marginální, co se týká vlivu na pohled církve na *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah. Tím zásadnějším byly změny především v oblasti hospodářské, ekonomické, ale také sociální a politické, které nastaly v důsledku rozvoje vědy a aplikace vědecky získaných poznatků v praxi. Návazně na tyto změny reagovala církev (nebo alespoň část církve) změnou v pohledu na svět a na sféru, která přináší do správy církve (podrobněji v podkapitole 4.2), což se projevilo také v pohledu na *tělo* a *tělesnost*.

Představa světa jako stroje převládla v 16. a 17. století, a to zejména na základě objevů ve fyzice a astronomii. Technické vynálezy 18. a 19. století umožnily prudký rozvoj průmyslové výroby, ruční výroba byla nahrazena strojovou (Fajkus, 2005; Paulinyi, 2002; Semotanová, 2002). Zároveň šlo o období politických revolucí, koncipování nových teorií a deklamací lidských práv a svobod (jak bylo již zmíněno v Úvodu), která se již nezakládají v Bohu, nýbrž v člověku samém. Bůh je vynechán při zachování inherentních práv. Má-li ale člověk inherentní práva nevázaná k jinému cíli

než ke svému sebeuplatnění, stává se sám sobě cílem, což vedlo v sociální oblasti k hospodářskému kořistnictví (Komárková, 1990; Sitárová & Kliment, 1981).

Ke změnám došlo postupně nejen v oblasti veřejné, ale také privátní. Došlo k restrukturalizaci času díky postupnému zkracování pracovní doby a vytvoření nové sféry života, *volného času* (v angličtině se mluví o *Leisure Revolution*). Změnil se životní styl s důsledky v oblasti zdraví a tělesné kondice (Pelc, 2018; Watson, 2007), návazně na tento vývoj se změnil pohled na sport a tělesná cvičení (Lenderová, Jiránek, & Macková, 2013; Pelc, 2018). *Tělo* získalo větší pozornost nejen jakožto pracovní nástroj, nýbrž také v souvislosti s hrozícím válečným konfliktem (Watson, 2007).

Na uvedený vývoj reagovala také církev. Konkrétním příkladem je Papež Jan XXIII., který se v encyklice *Pacem in terris* (1996) vyslovuje jak k rozvoji vědy a techniky, situaci a postavení dělníků, tak k válečným konfliktům. O *těle* pak uvádí: „Ale na tomto místě, domníváme se, musíme svým synům připomenout, že obecné blaho se týká celého člověka: tj. potřeb jak *těla*, tak i *ducha*“ (oddíl 57). Nebo v encyklice *Mater et Magistra* (1996): „Křesťanství jakoby spojuje zemi s nebem, protože chápe člověka v jeho celistvosti, jako *tělo* a *duši*, *rozum* a *vůli*“ (oddíl 2).

2.2 *Tělo a tělesnost*

Tělo a tělesnost, dva pojmy či fenomény, které spolu úzce souvisí. V některých jazycích najdeme různé pojmy pro *tělo* jakožto maso (tedy *tělo* neživé) a pro *tělo* živé. V českém jazyce se pro obojí užívá tentýž pojem, přičemž je rozlišována anatomická stavba *těla* a fyziologické procesy (fyzikální a chemické procesy) v něm probíhající. *Tělo* jako objekt zkoumá věda a činí z něj tak předmět svého zájmu, subjektivitou se zabývá psychologie a filosofie (Capra, 2002).

Otázka *tělesnosti* se však nevztahuje k *tělu* jako tělesu, ale naopak k člověku v jeho komplexnosti, neboť *tělo* není pouhým nástrojem, ale uskutečňuje se v něm samo lidské bytí. Člověk své *tělo* vnímá a prožívá, ale také skrze ně vnímá a prožívá svět, který jej obklopuje a v němž žije (včetně sociálního světa – sociální dimenze člověka byla zmíněna v podkapitole 2.1). V *těle* a skrze *tělo* se tedy uskutečňuje reciproční vztah s okolním světem, člověk se v *těle* a skrze *tělo* podílí na (spolu)utváření světa, ten pak dává podněty člověku k jeho sebeformování (Coreth, 196; Fialová, 2001).

Tělo je hlavním prostředkem k sebevnímání, sebezpochopení a k interakci se světem, a významně ovlivňuje sebedefinování (Coreth, 1996; Fialová, 2001). Běla Hátlová (2005) k tomu uvádí:

Vnímání informací prostřednictvím svého *těla* dává reálnou možnost porozumět sobě samému, neztratit se ve virtuální realitě. Tělesná cvičení zesilují vnímání sebe sama skrze vlastní *tělo*. Navozují situace k vyjadřování svých pocitů a k prožívání prostřednictvím svého *těla*. Učí zůstávat v kontaktu se svým *tělem* při řešení myšlenkových operací. Pocit a prožitek – vnímání informací prostřednictvím svého *těla*, se tak stává reálným objektem jehož prostřednictvím může člověk svou činnost konfrontovat. (...) Změny navozené vědomým pohybem mají bezprostřední vliv na psychické funkce. Vnímání *těla* a jeho potřeb napomáhá strukturální proměně mysli a stavu vědomí. Na základě změny prožívání jsou vyvíjeny nové způsoby jednání (...). Prožívání, je vztahem člověka k sobě, vztahem mysli a *těla* (p. 1–2).

Kultivaci *těla* tedy nelze zúžit na pouhou péči o vzhled či funkčnost ve smyslu správně fungujících fyziologických a chemických procesů, tedy na péči o těleso. Kultivaci *těla* je nutné vnímat v celé komplexnosti péče o člověka, tedy o *tělo* i *duši* v jejich jednotě jakožto nedělitelného celku. *Tělesnost* pak lze charakterizovat jako způsob vnímání *těla* a přemýšlení o něm (Fialová, 2001), což ovšem není konstantní

v celé historii lidstva a v rámci různých filosofických směrů. Např. esencialismus a konstruktivismus nahlíží na *tělo* odlišně. Zatímco esencialismus přikládá prioritní akcent biologické podstatě člověka, tedy genetické, fyzické a smyslové výbavě, konstruktivismus pohled na *tělo* zakládá v kultuře (socializaci a enkulturaci), potažmo jazykové determinaci (Lenderová, Hanulík, & Tinková, 2013).

Pohled na *tělesnost* se odvíjí a v historii odvíjel od pohledu na *tělo*, potažmo *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah. Opomíjení *duše* a soustředění se pouze na *tělo* se zejména ve starověku neobjevuje, neboť jak bylo uvedeno v podkapitole 2.1.1, člověk nesestává z *těla* a *duše*, nýbrž je *tělem* a *duší*, a to v jednotě celku. Ve starověku bylo tedy *tělo* přítomné u veškerého prožívání člověka, ovšem tento náhled nebyl jediným a jednotným, jak je možné nahlédnout v podkapitole 2.1.2.1.

Antika bývá spojována s ideálem krásného člověka – řecké *kalokagathia*, ale také se závody a veřejným soutěžením – řecký *agón*. Je to právě mládí, ve spojení s formou, tedy s krásným *tělem*, které se odráží např. na sochách zobrazujících řecký ideál muže a ženy – *kúros* a *koré*. A byly to právě olympijské hry, které se konaly od roku 776 před Kristem (alespoň dle doložených zdrojů), na kterých se spojení mladosti, krásy a síly *těla* jakožto řeckého ideálu veřejně prezentovalo (Agathias, 2000). Podle Platóna (1990) se tohoto ideálu dosahuje výchovou gymnastickou a múzickou, jejímž cílem je zušlechtování a pěstění *duše*, ovšem v harmonii *těla* a *duše*. Varuje při tom před jednostrannou výchovou (kterou můžeme pozorovat ve výchově spartanské) a akcentuje člověka v jednotě *těla* a *duše* (v souladu s výchovou aténskou), přičemž tělesná cvičení nelze oddělit od uvědomování a myšlení, tedy od *duše* (Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018).

Ve středověku se *tělo* stalo spíše zdrojem zla, smrtelnosti a omezenosti nesmrtelné *duše* (jak bylo pojednáno v podkapitole 2.1.2.2). Nicméně i ve středověku se můžeme setkat s polemikou v náhledu na *tělo*. Zřejmě menšina zastoupená např. svatým Bonaventurou (1221–1274) se snažila přijít *tělu* na pomoc a alespoň částečně jej rehabilitovat. Z dnešního pohledu se tyto snahy mohou jevit jako chabé, neboť velmi často nedoceňují *tělo* samo o sobě, nýbrž jen jako pomocníka *duše*. *Duše* je ta, na které záleží, na *tělu* pak jen ve vztahu k *duši*, což vyvstává např. z ocenění vzpřímeného postoje *těla*, neboť jeden z prvních pohybů *těla* je pohyb nahoru, tedy pohyb *duše* k Bohu (Coreth, 1996; Le Goff & Truong, 2006; Schmitt, 1999). Obdobně Tomáš Akvinský upozorňoval na nepominutelné lidské dobro, které spatřuje v tělesné rozkoši, ovšem

pouze tehdy, když je řízena rozumem ku prospěchu vyšších radostí *ducha*. Je to tedy opět význam *těla* plynoucí z kooperace s *duchem* a z užitku, který nesměřuje k *tělu*, nýbrž k *duchu* (Weber, 1997).

Ve středověku se setkáváme s nevyvážeností, až s protikladnými pohledy na *tělo*. Na jednu stranu je to již zmíněná dehonestace *těla*, na druhou až jeho glorifikace. Tu představuje např. Kristovo lidství, kdy se Ježíš narodil v *těle*, aby spasil svět, nebo *tělo* jakožto chrám Ducha svatého. Nebo očekávání nového *těla*, které bude po smrti člověku dáno – jedněm pro život v ráji, druhým po odsouzení v pekle. Na jedné straně je tedy *tělo* pokořováno, umrtvováno, na druhé uctíváno. Tento kontrast je patrný zejména v křesťanství, kdy je *tělo* nahlíženo jako hříšné a nehodné, ale zároveň se mu poskytuje zvláštní péče např. v posledním pomazání, v pálení kadidla při pohřbech a výsostným postavením v eucharistii, která je Kristovým *tělem* a krví (Jirásek, 2010; Le Goff & Truong, 2006; Schmitt, 1999).

Pojetí *těla* ve středověku považují za klíčové Jacques Le Goff a Nicolas Truong, kteří v díle *Tělo ve středověké kultuře* uvádí (2006):

At' byl obrat v postoji k *tělu* a sexualitě, který se projevil už v římské říši ještě před obdobím pozdní antiky, jakkoli nový, pojetí *těla* a tělesných praktik, jež přináší středověk po vítězství křesťanství ve 4. a 5. století, je něco jako revoluce. A také proto, že středověk se víc než kterákoli jiná doba – i když ho ukončíme patnáctým stoletím – jeví jako matrice naší přítomnosti. Ze středověku pocházejí mnohé prvky naší mentality a našeho chování. A rovněž tak některé naše přístupy k *tělu*, i když ke dvěma hlavním obrátům došlo v 19. (vzkříšení sportu) a 20. (v oblasti sexuality) století. Ve středověku však zaujímá pevnou pozici základní prvek naší společné identity, jímž je křesťanství; křesťanství s jeho mučivou otázkou *těla*, střídavě glorifikovaného a potlačovaného, uctívaného a odvrhovaného. Právě ve středověku se utváří stát a „moderní“ město, útvary, pro něž bude *tělo – corpus –* tou nejpřesnější metaforou a jejichž instituce budou *tělo* formovat (p. 26).

Ač byl ve středověku vztah *těla* a *duše* dialektický či antagonistický, *tělo* zaujímalo ústřední postavení. *Tělo* bylo důležité pro kněží, kteří se jej snažili zachovat čisté, pro vojáky zaměřující se na tělesnou zdatnost, i pro pracující, pro které bylo *tělo* hlavním pracovním nástrojem. Středověké *tělo* bylo pramenem hříchu, ale také spásy (Bible, Jan 1:14; Schmitt, 1999).

Od pohledu na *tělo* ve středověku se odvíjí také pohled na prostředky péče o *tělo*. „Řecký ideál krásy a nástroje k jejímu dosahování, jako jsou lázně, sport, líčidla, mizí a do popředí se dostává ideál asketismu“ (Le Goff & Truong, 2006, p. 34). Nelze tvrdit, že středověk neznal tělesná cvičení (např. rytířské hry byly oblíbenou zábavou vyšších společenských vrstev, naopak nižší vrstvy společnosti provozovaly hry považované za předchůdce tenisu či fotbalu), nicméně tyto aktivity nenavazovaly na antickou (zejména pak řeckou) ideu sportu. Zrušeny byly stadiony, cirky i tělocvičny (Elias & Dunning, 1986; Jůva & Jůva, 2007; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018; Le Goff & Truong, 2006; Olivová, 1989; Severa, 1924).

Jak uvádí Jacques Le Goff a Nicolas Truong (2006):

Středověké tělesné hry lze těžko nazvat sportem. Sport totiž není jen nenásilný fyzický souboj, ale také činnost, která postuluje společenskou rovnost účastníků, vyžaduje určité speciální a napodobitelné místo (stadion, tělocvičnu atd.), oběma stranami přijímaná pravidla a svůj vlastní kalendář soutěží. Středověký sport nemá rysy, jimiž by se vztahoval k institucionalizované společnosti, ani takové ekonomické podmínky, jaké měl sport v antice [...] (p. 111–112).

Ve středověku byla na jednu stranu nahota zapovídána, na druhou byl člověk vystavován nahý před zraky ostatních a souzen. Nicméně *tělo* a tělesné se z života člověka nemůže vytrátit, neb potíráním *těla* dochází k potírání samotného lidství. Proto i středověké tažení proti nepřátelskému *tělu* se výsledně odehrávalo jen jako na jevišti, kdežto ve skrytu *tělo* dál žilo, a možná o to více hledalo cesty ke svému sebevyjádření (Jirásek, 2010).

Středověk ztotožnil sexuální chtíč s prvotním hříchem. Bůh stvořil Adama a Evu, sám Bůh je tvůrcem *těla* a sám jej shledává dobrým. Také sám Bůh vyzývá Adama a Evu, aby se množili (Bible, Genesis 1). Adam s Evou jsou posléze vyhnáni z ráje kvůli hříchu, který spáchali. Tímto prvotním hříchem je pýcha a zvědavost, nikoliv sex. Je jím chtíč, nikoliv však sexuální, jak tvrdili církevní otcové ve 4. a 5. století a jak převzal i středověk. Nebylo to *tělo*, které toužilo po poznání, ale lidská *duše* (Le Goff & Truong, 2006).

V novověku se utváří pojetí autonomního rozumu, který je zcela nezávislý na duchovní či institucionální autoritě. Lidský rozum se stává nejvyšší a objektivní instancí. Na místo teocentrismu nastupuje antropocentrismus, avšak nelze říci, že antropocentrismus se nevyskytoval i ve středověku, nicméně byl založen v člověku, který

je ústřední postavou Božího stvoření. Novověký antropocentrismus s Bohem již nepočítá, jedinou a poslední instancí se stává člověk. Člověk jakožto subjekt, který se vztahuje ke smyslovému světu, nikoliv k božskému.

V důsledku platónského dualismu byly *tělo* a *duše* nahlíženy odděleně. Následně pak byl tento vztah obecněji řešen na úrovni tělesného (fyzického) a duševního (psychického, mentálního), tedy jako problém *těla* a mysli. Ale také na rovině *těla* objektivizovaného a subjektivního prožívání (Descartovo *res extensa* a *res cogitans*). René Descartes (1596–1650) deklaroval nesmrtelnost *duše* a naprostou nezávislost na *těle* (Coreth, 1996; Tretera, 2002).

Právě uvedená obecná charakteristika novověkého myšlení se vztahuje také na období renesance, v němž jako charakteristický prvek vyvstává snaha o obnovení antického vztahu k člověku a ke světu. Přestože renesance přichází s rehabilitací sportu, se snahou navázat na antická tělesná cvičení a ideu *kalokagathia*, tedy rovnováhy mezi (nejen) tělesnou krásou a ctností, byla renesance zároveň obdobím, kdy nahota na veřejnost nepatří. Dalším prvkem, který renesance přinesla, je individualismus a kult individuality, který je charakteristický snahou vyvázat člověka z dosavadních tradičních forem a vazeb. Renesanci pak provází vyvázání z teologického myšlení a příklon ke světskému.

Renesance byla obdobím, v němž se pozornost obrací k lidskému zdraví, které má být dosaženo a udrženo pohybem, což odkazuje k preventivnímu a léčebnému účinku pohybu (Le Goff & Truong, 2006). Ovšem zmínky o tělesných cvičeních ze zdravotních důvodů nacházíme mnohem dříve, např. „v textu pro císaře Karla IV. se vyskytuje pojem rehabilitační cvičení (*exercitium apoterapeuticum vel reductum*), přičemž tato cvičení měla *tělo* navrátit k co možná nejpůvodnějšímu stavu“ (Říhová, 2013, p. 43).

Přestože v novověku převažoval dualismus v pohledu na *tělo* a *duši*, *tělo* nebylo zavrhováno. Snaha oživit antický ideál *kalokagathia* se projevovala v umění, kde je *tělo* zobrazovaným objektem, docenění dochází také tělesná vyspělost a zdraví. Nebyl to pouze Jan Ámos Komenský (1592–1670), kdo zdůrazňoval celistvý a harmonický rozvoj celého člověka, tedy také *těla*, když do svého pedagogického konceptu zahrnul pohybovou výchovu. Dalším byl John Locke (1632–1704), který ve svých požadavcích na výchovu gentlemana neopomenul, že zdravý *duch* je ve zdravém *těle*, přičemž zdravé *tělo* je třeba pěstovat pohybem, konkrétně plaváním, jízdou na koni, šermem, zápasem. Opomenout nelze Jean-Jacquesa Rousseaua (1712–1778), který kladl ve výchově důraz

na otužování a rozvoj pohybových schopností. Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) docenil tělesný rozvoj, a stal se zakladatelem školní tělesné výchovy.

S nástupem osvícenství se *tělo* stává veřejnou záležitostí a artiklem moci. Doba osvícenství byla provázena proměnou společnosti z typicky zemědělské na průmyslovou, z vesnické na městskou. Urbanizace přinesla nové požadavky na *tělo* a *tělesnost*, na fyzickou a zdravotní kondici, na tělesnou hygienu a disciplinaci *těla* (Faust, 1795). *Tělo* přestává být v osobním vlastnictví jedince, stává se komoditou v oblasti sociální, medicínské, psychologické, kulturní i náboženské (Lenderová, Hanulík, & Tinková, 2013) (jak bylo již pojednáno v podkapitole 2.1.2.3). Možná právě toto mají na mysli Max Horkheimer a Theodor W. Adorno (1944), když říkají, že „v tomto opovržení, jež člověk chová k vlastnímu *tělu*, se příroda mstí za to, že ji člověk zredukoval na předmět ovládnutí, na surovou hmotu. Tato potřeba být krutý a ničit vyplývá z organického potlačení jakéhokoli důvěrného vztahu mezi *tělem* a *myslí*“ (Horkheimer & Adorno in Le Goff & Truong, 2006, p. 23). Zatímco ve středověku bylo *tělo* místem výkonu trestu, dostává se postupně do zajetí mocenských vztahů (Foucault (1975) mluví o politické technologii *těla*) nebo je objektem výcviku (Le Goff & Truong, 2006; Lenderová, Hanulík, & Tinková, 2013).

Na konci 18. a ve století 19. směřuje výchova *těla* buď k bojeschopnosti, nebo k výcviku pro pracovní proces (viz taktéž v podkapitole 2.1.2.3). Zdůrazňována je estetizace *těla*, která podle Růženy Grebeníčkové (1997, p. 14) zahrnuje momenty: „postavení vně praktického zřetele; hru; reprezentaci; přihlížení, diváctví“. Návazně pak „dochází k estetizování tělesné výchovy a k militarizaci sportu. Dochází k rozvoji tělocviku obnovením řeckých zásad co do vychovávání člověka, ale také co do renesance téhož *ducha*“ (Scheiner, 1894, p. 73).

Je to právě 19. století, kdy přichází skutečná renesance sportu v důsledku sociálních a kulturních změn (Le Goff & Truong, 2006), které byly pojednány v podkapitole 2.1.2.3. Na rozdíl od období renesance, v němž *tělo* na veřejnost nepatřilo, je v 19. století *tělo* postupně vystavováno na veřejnosti za účelem získání společenského a mocenského kreditu, výchova *těla* má ráz výrazně utilitaristický. A jak uvádí Růžena Grebeníčková (1997):

Můžeme tedy vyslovit domněnku, zda navzdory „ryzím“ tělesným vlastnostem tradovaným k renesanci a od renesance k novodobému názoru nevznáší se nad celým pojetím, jehož estetické posvěcení lze sotva pominout (a jež lze jako takové

přijmout i v Kantem definovaném významu, jako vymanění se praktickým zájmům a zřetelům), přece jen stín mechanistického názoru, příkládaného „na *tělo*“, a poněkud jinak, než minula slavná práce *Člověk-stroj*, měřítko příliš naznačující dispozice člověka k strojovému uplatnění (p. 20).

V tomto duchu zůstávají „*tělo* a tělesný pohyb kompaktním fenoménem, v němž jednou ožívá *duch*, podruhé je jimi *duch* produkován“ (Grebeníčková, 1997, p. 20).

Zatímco v historii nacházíme ojedinělé zmínky o tělesných cvičeních ze zdravotních důvodů, v 19. století byla tělesná cvičení rozvíjena systematicky. Po uvolnění tzv. Bachova absolutismu v polovině 19. století nastává doba rozmachu spolkové činnosti. Byly zakládány spolky vlastenecké, kulturní, ale také sportovní (jak je podrobněji rozpracováno v podkapitole 2.3.1).

2.3 Tělesná kultura a tělesná cvičení

Tělesnou kulturu lze nahlížet jako jednu ze součástí kultury (Matvejev, 1985), nebo jako celou objektivní realitu *tělesné kultury* zahrnující tělesná cvičení bez ohledu na druh a formu, hry, soutěžení, ale také její místo v každodenním životě a ve způsobu života (Šprynar, Stráňai, & Formánková, 1985). Těmito dvěma definicemi však úplný výčet není vyčerpán, přičemž si ve vymezení *tělesné kultury* nelze nepovšimnout značné terminologické rozkolísanosti. V zahraniční literatuře se setkáváme s označením *physical culture*, které bylo užíváno od přelomu 19. a 20. století, nicméně v současnosti jej nahradily pojmy jako *sport* či *physical education* (Jirásek, 2005).

V českém prostředí je rozšířený pojem *tělesná kultura*, přičemž vymezením jeho obsahu se v současnosti zabývají zejména dva autoři, Bohuslav Hodaň a Ivo Jirásek. Bohuslav Hodaň (2007) definuje *tělesnou kulturu* v nejobecnější rovině jako: „množinu organizací, institucí, legislativních norem, způsobů personálního a materiálního zabezpečení, uspořádanou do funkční struktury, vycházející ze vzájemných vazeb uvedených prvků a vazeb na vnější okolí, s cílem co nejefektivnějšího zabezpečení a uspokojení zvláštních pohybových potřeb člověka“ (p. 15). Přičemž tento systém sestává ze subsystémů, kterými jsou: „tělocvičná aktivita, materiální zabezpečení a zařízení, organizace a instituce, legislativní opatření, vzdělávání, vědy o *tělesné kultuře*, ekonomická opatření a popularizace“ (p. 32). Tělocvičnou aktivitou je míněna „suma skutečně realizovaných tělesných cvičení“ (p. 32), jejichž konečným cílem je společenský dopad. „Tělesná cvičení jsou prostředkem uspokojování biologických a sociálních potřeb člověka v oblasti fyzického, a z něj vyplývajícího psychického a sociálního rozvoje, s cílem socializace a kultivace“ (Hodaň, 1997, p. 34–35). Oblastmi, v nichž se pohyb uskutečňuje (a z nichž tedy sestává tělocvičná aktivita), jsou: „tělesná výchova, tělocvičná rekreace a sport“ (Hodaň, 2007, p. 33). Takto pojímaná *tělesná kultura* je zúžena pouze na skutečně realizovanou tělocvičnou aktivitu a člověk je vnímán jako její objekt, potažmo prostředek k dosažení cíle konečného, jímž je budování společnosti (Hodaň, 2007). Člověk je redukován na potřeby tělesné a sociální, *duše* v tomto konceptu chybí.

Ivo Jirásek (2000, p. 49–57), oproti Bohuslavu Hodaňovi (2007), pojmem *tělesná kultura* neuvažuje „úzce vnímanou tělocvičnou disciplínu, ale součást kultury docenující *tělesnost* pro lidský způsob bytí. Člověk je vnímán v celkovosti *těla* a mysli“. Ivo Jirásek (2000) při tom poukazuje na to, že „*tělesná kultura* se nemůže jevit jako úsilí o rozvoj

lidské postavy, ale jako péče o člověka, prostřednictvím jeho komplexnosti“ (p. 49–57). Zároveň navrhuje užívat označení *pohybová kultura*, kterou je možné vnímat jako „prostor pro realizaci možností autentické existence prostřednictvím pohybu a jeho kultivace, jako pole pro odhalování smyslu lidského způsobu bytí pohybem“ (p. 49–57). Takto pojatá *pohybová kultura* pak v sobě zahrnuje užší oblast, kterou je již zmíněná *tělesná kultura* v pojetí Bohuslava Hodaně (2007), avšak nejen. Dle cíle, účelu a smyslu pohybu lze v *pohybové kultuře* rozlišit následující subsystemy: „sport, který je určen maximalizací výkonu, snahou o vítězství a podmínkami organizované soutěže; pohybovou rekreaci, která se zakládá v rekreační, regenerační a odpočinkové dimenzi pohybu prováděného ve volném čase; pohybovou výchovu, která akcentuje výchovný a vzdělávací potenciál lidského pohybu; pohybovou terapii, která směřuje ke zdraví osobnosti; a pohybové umění zdůrazňující estetickou dimenzi pohybu s hodnotou krásy“ (Jirásek, 2005, p. 112).

Jiráskův koncept se k člověku staví jako k subjektu, jako k tomu, kdo je tvůrcem svého bytí. Konečným cílem je člověk ve své komplexnosti, prostředkem pak pohyb. Pohyb ale není tím, co přetváří člověka, ale vytváří prostor, či spíše dimenzi, v níž člověk může objevovat své bytí, zároveň je také utvářet. Aktérem je tu člověk, který skrze pohyb (nikoliv jen tělesný, ale také psychický, duchovní či sociální (Jirásek, 2005)) své bytí, tedy sebe sama ve své komplexnosti, realizuje, zároveň jej konstituuje, ovšem nikoliv jako něco konečného a neměnného, ale jako bytí, které je stále aktualizováno, a tudíž v pohybu. S obdobným konceptem se setkáváme u Jean-Paula Sartra v jeho antropologicko-ontologické filosofii. Podle Sartra (in Kyprý, 2005):

Bytí lidsky jsoucího jako existence je subjektivita (niternost) v transcendování z daných podmínek (situace, zvláště pak z mezní situace, a vždy „na cestách svobody“) od sebe samé k transcendenci sebe samé – k projektu vlastního lidského bytí a tím i k jiným lidským jsoucům i k mimolidským jsoucům (p. 44).

V Jiráskově pojetí *tělesné* (nebo spíše *pohybové*) *kultury* není člověk redukován na některou ze složek osobnosti, na potřeby, na objekt. Je vnímán v komplexnosti *těla* a mysli. Je mu přiznána svoboda, která se realizuje participací na odhalování bytí. Na druhou stranu takto pojatá *tělesná kultura* je systémem, který není bezprostředně vázán na reálný (fyzický) systém, a tudíž se může jevit jako hůře uchopitelný a nepřehledný. Neobsahuje totiž prvoplánové návody, které je možné pasivně následovat, nebo snad

pohyb omezovat jen na rozměr tělesný, ale vyžaduje člověka otevřeného, hledajícího, reflektujícího, tázajícího se.

Autentický prožitek je charakteristický do hloubky jdoucím vědomím vlastní konečnosti prožívajícího, kdy osobnost svojí možností být sám sebou prohlubuje identitu myšlení, řeči a konání prožívajícího a tím napomáhá posunu od neosobní povrchnosti (na obstarávání věcí zaměřeného způsobu bytí) k bytostné odpovědnosti za vlastní rozvrhování budoucnosti (Jirásek, 2005, p. 164).

Vzhledem k tomu, že předložená práce cílí na *tělesnou (pohybovou) kulturu*, přičemž pohled křesťanských církví na *tělesnou kulturu* byl dedukován z reakcí církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, z reakcí na tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i z reakcí na naturismus, budou v následujících kapitolách pojednány organizace a hnutí, která se obsahem své činnosti s realizovaným výzkumným šetřením (které je podrobně popsáno v kapitole 5) shodují. Dá se totiž předpokládat, že pokud křesťanské církve reflektovaly *tělesnou kulturu* ať již jako celek, či některou její část, pak se jejich komentáře mohou týkat právě uvedených tělovýchovných hnutí a organizací. Výčet nebude jistě vyčerpávající, nýbrž půjde o zástupce, jejichž činnost byla realizována v cílovém období. Šlo o organizace a hnutí s nejrozšířenější působností (co do oblasti, tak do počtu členů), dále pak o alespoň jednoho zástupce z každé oblasti obsahového zaměření (viz kapitola 5). Přestože se tato práce zaměřuje na oblast *tělesné kultury* na českém území, nelze pominout historickou spojitost s rakouskými či německými spolky, jednak proto, že jde o dobu, kdy české země byly součástí Rakousko–uherské monarchie, dále pak proto, že i po vzniku samostatné Československé republiky bylo značné procento obyvatel jiné než české národnosti (při sčítání obyvatel v roce 1921 bylo 23% německé národnosti) (Grebeníčková, 1997). Z uvedených důvodů bude přehled doplněn o organizace a hnutí sdružující občany jiné než české národnosti.

2.3.1 Hnutí navazující na antické prvky

Pod vlivem ekonomických, sociálních a politických faktorů se v 19. století rozvíjí idea, jež navázala na praxi a myšlení řecko-římské antiky a která posléze vyústila v založení novodobých olympijských her (Le Goff & Truong, 2006). U jejich zrodu stál Pierre de Coubertin (1863–1937), francouzský pedagog a historik, avšak také Češi měli svého zástupce, který byl v roce 1894 jedním z dvanácti zakládajících členů Mezinárodního olympijského výboru. První novodobé olympijské hry se konaly v roce 1896 v Athénách (Kolář, Waic, & Kössl, 1999).

Myšlenka novodobých olympijských her navázala na antické Řecko, především pak na filosofii panhelénských a olympijských her. Inspirován jejich základní myšlenkou přiblížení se božské dokonalosti, vytvořil Coubertin novodobé olympijské hry, jejichž základním ideálem měla být lidská důstojnost, vzájemný respekt, úcta a ohleduplnost, tedy základní projevy humanismu. Nemělo jít pouze o pravidelně se opakující sportovní událost, nýbrž o životní způsob, v němž ústřední roli hraje sport, který naplňuje život člověka spiritualitou a dává mu smysl (Coubertin, 1935; Hodaň, 2003a, 2003b).

Olympijské myšlenky v českém prostředí a kultuře aplikoval Miroslav Tyrš (1832–1884), a postavil tak základ pro sokolské hnutí. Tyršem akcentovaná výchova, která měla vést k souladnému pěstění *těla* i rozumu, navazovala na antickou filosofii, zejména pak na Platónovu všestrannou výchovu (Tyrš, 1869; Hodaň, 2003a, 2003b) (viz podkapitola 2.2), jak bude podrobněji pojednáno v podkapitole 2.3.2.1.

2.3.2 Tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů

Počátky organizované tělovýchovy v českých zemích bývají spojovány se vznikem Sokola. Leč, je nutné hledat v době ještě dřívější, neboť myšlenka sokolské organizované tělovýchovy navazovala na hnutí historicky starší. Již na přelomu 18. a 19. století se objevily snahy o koncepční uchopení tělesné výchovy, zejména pak v prostředí školní edukace. Jednalo se především o filantropy, kteří navazovali na myšlenky J. A. Komenského, J. Locke, J. J. Rousseaua či J. H. Pestalozziho (kteří byli zmíněni již v podkapitole 2.2). Mezi nejvýznamnější patřil Johann Bernard Basedow (1724–1790), který působil ve výchovném ústavu nazvaném *Philantrophinum* v Dessavě. Ústav byl založen knížetem Františkem Leopoldem v roce 1774 a cílem výchovy bylo, vychovat vzdělaného světoobčana. Tělesná výchova byla zavedena jako předmět, kterému byla věnována významná část dne, dvě až tři hodiny dopoledne i odpoledne. Základem byla rytířská umění, doplněná dětskými hrami, praktickou manuální činností a cvičeními vojenského charakteru (Jůva, 2018; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018; Severa, 1924).

Po vzoru Basedowova ústavu vznikly další, nejvýznamnější pak zemský výchovný ústav ve Schnepfenthalu v roce 1784. Výukou tělesné výchovy v něm byl pověřen Johann Christian Guts Muths (1759–1839), který se opíral především o antickou gymnastiku, voltizování, soudobou vojenskou praxi a spontánní dětské a lidové hry. Základem jím vytvořeného systému tělesné výchovy se staly hlavní formy řeckého pětiboje, zařadil také např. plavání, bruslení a chůzi. Svou koncepci popsal v díle *Gymnastik für die Jugend* (1804), položil tak základ pro tělesná cvičení ve škole a pro moderní evropskou gymnastiku. Guts Muths se ale nesoustředil jen na výchovu školní, nýbrž v díle *Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und des Geistes* (1796) zpracoval hry pohybové pro odpočinek a volný čas, včetně jejich významu a historie (Jůva, 2018; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018; Severa, 1924).

Souhrnný pohled na tělesná cvičení vypracoval Gerhard Ulrich Anton Vieth (1763–1836) ve dvousvazkovém díle *Versuch einer Encyklopädie der Leibesübungen* (1795). První díl obsahoval historii tělesné výchovy, ve druhém předložil systematický výklad pojmu tělesná cvičení. Položil tak základ historii *tělesné kultury* (Jůva, 2018; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018; Severa, 1924).

Na díla uvedených autorů, zvláště pak na Guts Muthsovu tělesnou výchovu, navázali Friedrich L. Jahn (1778–1852) a Ernst W. B. Eiselen (1793–1846) při vytvoření turnerského systému. Oba působili v Plamanově ústavu v Berlíně, kde aplikovali

tělovýchovný systém, který měl podporovat nacionalismus, fyzickou a brannou zdatnost. Tělesné cvičení mělo být holistické, zahrnovalo gymnastická a atletická cvičení, spolu s dalšími prvky jiných disciplín. Důležitá byla také disciplína, řád a společenská integrace. Cvičenci byli rozděleni do skupin, na cvičišti měli přidělené své místo, cvičení bylo časově přesně ohraničené, vyžadována byla pravidelná docházka, dochvilnost a dodržování pravidel. Cvičilo se v jednotných úborech a cvičenci si vzájemně tykali, což mělo podporovat myšlenku sjednoceného Německa (Bertsch, 2011; Eisenberg, 1996; Hofmann & Pfister, 2004; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018; Lutz, 1976; Phister, 2003; Štollová, 2018). Svůj tělovýchovný systém a cíle popsali F. L. Jahn v dílech *Deutsches Volkstum* (1810) a *Deutsche Trunkunst* (1816).

2.3.2.1 České tělovýchovné spolky

V 19. století se v českém prostředí rodí Tyršův sokolský národní program (Tyrš, 1897). Růžena Grebeníčková (1997) k tomu uvádí:

Představa o derivování základního chápání *těla* v době, kdy dochází nejen ke vzniku organizovaného tělovýchovného hnutí národního, ale i k formulování jeho programu, z novorenesančních a novohumanistických tradic, a tím přiznání renesančního, zprostředkovaně antického základu, akcentuje spíše plán ideje: ideál krásného harmonického člověka si nese s sebou rovnováhu *těla* a *ducha*, rozvoje tělesných schopností a zdatnosti jako projektu, do něhož intervenuje *duch*, vůle a síla jedince. Takto se však vybavuje komplex, do něhož vchází estetický přístup k projevům *těla* a tělesného pohybu a současně výrazná hodnota dosazovaná do individua a všeho individuálního. Tato hodnota je ovšem vázána k řecké *polis*, což opět osvětluje, kterak Tyršovo hledání vzoru v řeckých prvcích se má stát odrazem pro jeho důraz na demokratické tendence, věc, v níž se liší a vzdaluje od turnerství německého, Jahnova. Snaha uvést *tělo* a tělesný pohyb v našem tělovýchovném hnutí do souvislosti s vyšší ideou odhaluje tedy, že nemůže být cele pokryta národním programem, nebo lépe, že individualistický moment a estetický přístup, který se zde vybavuje v poměru k tělesným cvikům a hrám, má přesáhnout ony čistě branné úkoly, organizování národní připravenosti k boji, pěstování fyzických schopností, zdraví a kázně jako prostředku k osvobozeneckým cílům (p. 9–13).

Tyršovým záměrem bylo založit spolek, který by popularizoval tělesnou výchovu u široké veřejnosti a v němž by byla rozvíjena nejen fyzická stránka, ale také duševní

a mravní – zcela v pojetí *kalokagathia*. Navázal ale také na aristotelské a platónské myšlenky o lidské vzájemnosti, spolupráci a občanské zodpovědnosti (Hodaň, 2003a, 2003b), což se odrazilo v sokolských zásadách: síla a mužnost, činnost a vytrvalost, láska k volnosti a vlasti, dobrovolná práce a kázeň, vzájemný bratrský vztah členů. Při Sokolu vznikl v roce 1869 i Tělocvičný spolek paní a dívek pražských, určený ženám.

Miroslav Tyrš stavěl na olympijských myšlenkách, což je patrné nejen ze spisu *Hod olympický* (1868). Se Sokolem byly nerozlučitelně spojeny jak rozvoj tělesné zdatnosti a mravní a společenská ukázněnost, tak také branná způsobilost (jak sám Miroslav Tyrš uvádí v článku *Pokud tělocvik a jednoty tělocvičné k brannosti národní přispívají* (Tyrš, 1871)). Sokolská tělovýchova měla vést k všestrannému zdokonalení jednotlivců, ale také národa jako celku. Nešlo jen o tělocvičný spolek, ale také o vlastenecké sdružení (Anderle, 2006). Miroslav Tyrš položil základ systematickému rozvoji tělesných cvičení, realizována byla široká škála sportovních disciplín. K činnosti Sokola neodmyslitelně patřily také všesokolské slety (první se konal v roce 1882). Všesokolské slety byly koncipovány nejen jako tělovýchovné, ale stejnou měrou jako osvětově kulturní (Anderle, 2006; Dolanský, 1973; Hodaň, 2001, 2003a, 2003b; Jandásek & Pelikán, 1946; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2004; Nolte, 20002; Štumbauer, 1990; Waic, 1997; Waic, 2013; Waldauf, 2007, 2010).

Když na začátku 20. století došlo v Československé obci sokolské k rozkolům kvůli politickým a náboženským aktivitám některých členů, bylo logickým řešením založení katolického tělovýchovného spolku. Byl jím Orel, který byl ve svých počátcích zastřešen Svatojosefskými jednotami jakožto jejich tělocvičný odbor (Baranová & Waic, 1998; David, 1923; Filip, 1923; Hanuš, 1992; *K dějinám Československé strany lidové*, 2009; *Příručka osvětové práce orelské*, 1921; Tlustý, 2018; *Vznik a stručné dějiny Orla*, 1922).

Pro založení tělovýchovného spolku Orel byla jistě zásadní encyklika *Rerum novarum* (Lev XIII., 1996), kterou v roce 1891 vydal papež Lev XIII., a v níž se katolická církev vyslovovala k sociálním otázkám. Papež (Lev XIII., 1996) v encyklice vybízel dělníky k aktivnímu postoji v sociálních otázkách a vytváření institucí a sdružení, které by „jednotlivým členům společnosti dopomáhaly, pokud je to možné, k tělesnému a duchovnímu povznesení a k rodinnému prospěchu“ (čl. 42). Dále konstatoval potěšení nad tím, „že se tvoří taková sdružení, složená ať již jen ze samých dělníků, nebo ze zaměstnavatelů a dělníků zároveň“ (čl. 36). A vyslovuje přání, „aby rostla počtem i aktivitou“ (čl. 36).

Zda měl Lev XIII. (1996) na mysli spíše sdružení a zařízení „k zabezpečení dělníků a jejich vdov a sirotek v případě úrazu, nemoci nebo smrti“, či „ústavy pro péči o děti a pro dorůstající mládež“ (čl. 36), nebo myslel také na tělovýchovné organizace, které by přispívaly k fyzické zdatnosti svých členů, nevíme (a z textu to patrné není). Nicméně je jisté, že tato encyklika byla podnětem ke spolkové činnosti různého zaměření. Vznikly tak např. jednoty katolických tovaryšů, spolky katolického dělnictva, křesťansko-sociální dělnické tělocvičné jednoty či Svatojosefské jednoty. Právě Svatojosefské jednoty, které vznikly v Českých zemích v roce 1892, zastřešovaly různé katolické spolky s náboženským, profesním a tělovýchovným zaměřením (včetně Orla, jak bylo zmíněno výše) (*Příručka osvětové práce orelské*, 1921; Tlustý, 2018; *Vznik a stručné dějiny Orla*, 1922; Waic, 2013).

První křesťansko-sociální tělocvičný odbor byl ustaven v roce 1896 v Praze, a v roce 1904 byla na čtvrtém sjezdu Křesťansko-sociální strany přijata rezoluce o zakládání tělocvičných odborů:

Křesťansko-sociální sjezd moravsko-slezský uvažuje, jak dělné vrstvy lidu, zvláště průmyslové dělnictvo, trvale tělesně upadá, a jak čím dál více jeví se nezbytným čelit tomuto zjevu mimořádným způsobem, vida dále potřebu, aby křesťansko-sociální spolky bedlivěji staraly se i o zdravou zábavu pro své členstvo, a nepodceňuje nikterak nepopíratelného agitačního významu, jež má organizovaný sport, doporučuje co nejdůtklivěji místním organizacím křesťanskosociálním, aby postaraly se včas o zřízení zvláštních tělocvičných odborů v našich spolicích, zemskému výkonnému výboru se ukládá vypracovat potřebné k tomu instrukce a rozeslat je veškerým organizacím (*K dějinám Československé strany lidové*, 2009).

Ve zmíněné rezoluci byl jasně deklarován důvod pro zakládání tělovýchovných odborů:

Členové Křesťansko-sociální strany jsou přesvědčováni k aktivnímu postoji pro tělesnou a duchovní výchovu člověka nikoliv z důvodu, že jim to není v Sokole dovoleno, ale protože tělesná výchova pěstovaná v křesťanskosociálních odborech posiluje jejich zdraví i náboženské sebevědomí, poskytuje dobrou zábavu a jejich veřejná cvičení jsou dobrou propagací pro stranu křesťanskosociální (*K dějinám Československé strany lidové*, 2009).

Nedílnou součástí činnosti byla také křesťanská výchova, zcela v duchu doporučení obsaženém v encyklice *Rerum novarum* (Lev XIII, 1996, čl. 38):

Je evidentně nutné přihlížet k zdokonalení náboženského i mravního života jako k nejvýznačnějšímu cíli; sociální život se má vůbec řídit především tímto zřetelem. Jinak by se katolické organizace změnily v obyčejné spolky a ničím by nevynikaly nad ty spolky, v kterých se k náboženství vůbec nepřihlíží. Ostatně co by dělníkovi pomohlo, kdyby se přispěním organizace domohl slušného hmotného postavení, když by byla ohrožena spása jeho *duše*, protože se jí nedostává duchovního chleba?

Také Orel byl otevřen ženám a tělesná cvičení měla napomáhat fyzické zdatnosti potřebné pro naplnění nejdůležitějšího poslání ženy – být matkou. Tělesná cvičení jakožto sport byla považována nikoliv za cíl či pouhou zábavu, nýbrž vždy jen prostředek k budování osobnosti v plnosti, kterou Bůh již na počátku stvoření zamýšlel (jak bylo pojednáno v kapitole 2). Činnost Orla se neobešla bez angažovanosti kněží, kteří vykonávali duchovní službu zahrnující vysluhování bohoslužeb a náboženskou výchovu. Jejich úlohou byla prevence jednostranného důrazu na *tělesnost*, absence studu a oslavování tělesné síly jako hlavního cíle tělovýchovy (David, 1923; Filip, 1923; Klimeš, 1923; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2004; *Orelský almanach*, 1922; *Orelský katechismus*, 1938; *Příručka osvětové práce orelské*, 1921; Tlustý, 2018; *Vznik a stručné dějiny Orla*, 1922).

Orlem realizovaná výchova nebyla pouze tělesnou výchovou, ale také brannou a kulturní, stejně jako tomu bylo i v Československé obci sokolské. V květnu 1938 vydala Československá obec sokolská, Tělocvičný svaz Orel a Dělnická tělocvičná jednota společné prohlášení o připravenosti svých členů bránit vlast. Tato připravenost se následně projevila zcela prakticky v čase německé okupace, kdy bylo mnoho členů Orla aktivními v protinacistické odbojové činnosti (Baranová & Waic, 1998; David, 1923; Filip, 1923; Klimeš, 1923; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2004; *Orelský almanach*, 1922; *Orelský katechismus*, 1938; Štumbauer, 1990; Tlustý, 2018; Waic, 2013; Závodník, 1967).

Kořeny výše zmíněné Dělnické tělocvičné jednoty sahají do období Rakouska-Uherska, první byla založena v roce 1897 v Praze (Grexa & Strachová, 2016; Kárník, 2003; Mucha, 1953, 1975; Silaba, 1926). Základem tělocvičné činnosti se staly tělocvičné sestavy vytvořené Miroslavem Tyršem pro Sokol, doplněné vzdělávací a osvětovou činností akcentující socialistické ideje. Také Dělnická tělocvičná jednota do své výchovy

zahrnula složku brannou, což se projevilo aktivní účastí jejích členů v bojích s maďarskou armádou na Slovensku (Baranová & Waic, 1998; Kárník, 2003; Kössl, Krátký, & Marek, 1986; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2004; Krátký, 1974; Mucha, 1953, 1975; Perútka, 1974; Štumbauer, 1990; Waic, 1996).

2.3.2.2 Německé tělovýchovné spolky na území Československé republiky

V období, na které cílí prezentované výzkumné šetření, realizoval svou činnost v českých zemích turnerský spolek (Šinkovský, 2008) (k historii jeho vzniku bylo více uvedeno v podkapitole 2.3). V rámci turnerských spolků působilo hned několik takových, které se profilovaly jako antisemitské, nacionální, antiliberální, antiklerikální a protičeskoslovenské (konkrétně šlo o *Turnkreis Deutschösterreich*, nebo *Deutscher Turnverband in der Tschechoslowakei*) (Šinkovský, 2008; Štollová, 2018). V rámci turnerských spolků působil ale také svaz *Christlich-deutsche Turnerschaft im Sudetenland* založený v roce 1921, který sdružoval křesťanské turnerské spolky. Orientace svazu byla neárijská a s nacionálně orientovanými turnery svaz nespolupracoval (Luh, 1988).

Dalším německým tělovýchovným spolkem působícím na území Československé republiky byl *Verband Volkssport, Nationalsozialistischer verband für Wandern, Radfahren, Spiel und Sport aller Art* (zkráceně *Volkssport*) založený v roce 1929 jako nepolitický spolek pro mládež. Nicméně členství v něm bylo vázáno na členství v *Deutsche nationalsozialistische Arbeiterpartei (NSDAP)*, takže deklarovaná nepolitičnost byla pouhou nálepkou. Činnost spolku se zaměřovala na pořádání turistických pochodů a pobytů v přírodě v kombinaci s polovojenským výcvikem a propagandistickou osvětou. Pobytů se konaly často v pohraničních oblastech, a tak *Volkssport* zprostředkoval *NSDAP* informace o vojenské infrastruktuře v pohraničí Československé republiky a o politickém vývoji v Sudetech. Pro svou protistátní činnost byl spolek již v roce 1933 rozpuštěn (Štollová, 2018).

V roce 1901 byl založen *Deutschböhmischer Wandervogel*, jehož hlavní náplní bylo organizování výletů do přírody a putování krajinou. Jeho členové usilovali o zdravý životní styl a o prostotu života v souladu s přírodou. Neopomíjeli ani tělesná cvičení, hry v přírodě a lidové tance a zpěvy (Jelínek, 2008). Spolek byl zaměřen na reformu života a protest proti otcovské generaci. Výrazným rysem bylo protislovanské zaměření, prosazování myšlenek velkoněmectví a rasové čistoty. V období po první světové válce prošla činnost spolku reformou a v roce 1922 vzniklo v rámci spolku polovojenské hnutí *Sudetendeutsche Jugendschaft* (Burian, 2012; Kasper, 2005). Při následných proměnách

spolku byl přijat árijský paragraf a princip vůdcovství, a spolek se přejmenoval na *Sudetendetscher Wandervogel*. Po roce 1938 se spolek stal součástí *Hitlerjugend* (Jelínek, 2008; Kasper, 2005). Svou činností byl obdobně zaměřen *Jungvölkischer Bund Adler und Falken*, svaz, který vznikl v roce 1920 (Burian, 2012).

Na rozdíl od právě zmíněných spolků, tělovýchovný spolek *Pfadfinder* působil zejména v pohraničí a navazoval na anglický a americký skauting. Založen byl v roce 1909 a jeho činnost neměla militantní povahu. V roce 1921 vystupoval pod názvem *Verband sudetendeutscher Pfadfinder* (Jelínek, 2008; Kasper & Kasperová, 2016).

Arbeiter-Turn-und Sportverband vznikl v roce 1919 se zaměřením na gymnastická cvičení, fotbal i jiné míčové hry, lehkou a těžkou atletiku, plavání a lyžování. Spolek nejenže nebyl zaměřen na rozvoj brannosti, ale neslučoval se ani s myšlenkou profesionalizace sportu (Krüger, 2013).

2.3.2.3 Organizace a hnutí zaměřená na pobyt v přírodě a pohybovou rekreaci

Zpočátku různé turistické výlety pořádaly tělocvičné spolky, zejména pak Československá obec sokolská, nicméně v roce 1884 vznikla první organizace, jejíž hlavní činností byla právě turistika. Jednalo se o Pohorskou jednotu Radhošť, při níž postupně vznikaly další regionální odbory. Celorepubliková organizace vznikla v roce 1888 a jednalo se o Klub českých turistů. Činnost Klubu českých turistů přetrvala i po vzniku Československé republiky, kdy se klub stal největší turistickou organizací. Kromě Klubu českých turistů působily v českých zemích i další spolky, které však byly co do početnosti členské základny i působení menší – Svaz československých dělnických turistů, Česká obec turistická; němečtí turisté se sdružovali v *Hauptverband deutscher Gebirge und Wandervereine* nebo v *Naturfreunde Touristenverein*. Tyto byly ale, na rozdíl od Klubu českých turistů, úzce napojeny na různé politické strany.

Klub českých turistů vybudoval po celé republice síť turistických chat a ubytoven a zasloužil se o vyznačení sítě turistických cest, které byly následně přeneseny do turistických map. V roce 1920 se k českým turistům připojili také slovenští, a vznikl tak Klub československých turistů. Z počátku klub organizoval pěší turistiku, později turistickou činnost obohatil o zimní přesuny na lyžích, následoval sjezd na lyžích, vodní turistika, jeskyňářství, horolezectví. Klub vyvíjel iniciativy v oblasti ochrany přírody, podílel se rovněž na zakládání národních parků a rezervací.

Klub československých turistů organizoval, často ve spolupráci se skauty, letní tábory pro mládež, kurzy první pomoci, čtení map, orientaci v přírodě a táboření. V době před druhou světovou válkou se klub zapojil také do výchovy k obraně republiky. Když činnost skautské organizace byla již zakázána, celá řada skautských oddílů pokračovala ve své činnosti právě pod hlavičkou Klubu československých turistů (*Klub českých turistů*; Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018).

Hnutím, které se také zaměřovalo na pobyt a výchovu v přírodě, byl skauting. Zpočátku vznikaly skautské oddíly pod různými organizacemi (např. Československou obcí sokolskou, či Orlem), přičemž nejednotné byly jak obsahově, tak politicky, nábožensky či národnostně. Za rok vzniku českého skautingu je považován rok 1911, kdy byl Antonínem Benjaminem Svojsíkem (1876–1938) založen první český skautský oddíl a v roce 1912 se konal první skautský tábor. Ve formování českého skautingu navazoval Svojsík na tradici skautingu v pojetí Baden-Powella (1857–1941), ale také na Setonovo woodcrafterství (na těchto základech vznikla v českých zemích také Liga lesní moudrosti) (Řehák, 1946; Svojsík, 1912).

Základní myšlenkou skautingu byl návrat k přírodě, sebevýchova, výchova prací a k práci, služba bližnímu, národu a vlasti, nechyběl ani důraz na brannou výchovu. Jinak řečeno, šlo o všestrannou výchovu uprostřed přírody, v níž byl kladen důraz na výchovu mravní (Řehák, 1946; Svojsík, 1912).

V roce 1914 byl založen Junák-Český skaut, na jehož činnost navázal v roce 1919 Svaz junáků–skautů RČS jakožto jednotící organizace sdružující skautské oddíly v Československé republice. Nicméně i přesto, celá řada oddílů do Svazu nevstoupila a rozvíjela svou činnost dál mimo Svaz. V roce 1922 byl tento Svaz jedním ze zakládajících členů světového chlapeckého skautského ústředí (Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018; *Skaut*).

V nově vzniklé Československé republice se rozvíjelo hnutí nazývané trampským. Typickým znakem trampingu bylo zakládání osad, kde trampové trávili svůj volný čas. První osada nazvaná Ztracená naděje byla založena v roce 1922, ale předcházelo jí založení Tábora řvavých v roce 1918. Kromě činnosti, kterou by bylo možné označit jako rekreační, pěstovali trampové v osadách různé sporty jako např. volejbal, box, atletiku, nohejbal, kromě toho bylo typickou činností vandrování (Gintel 2019; Krško, Mareš, Pohunek, Randák, & Špringl, 2019; Waic & Kössl, 1992).

Zpočátku se tramské hnutí inspirovalo především skautským hnutím R. Badena – Powella a zásadami woodcraftu E. S. Setona (1860–1946). Postupně se romantika a dobrodružství napodobující život westernových hrdinů přetvořil v alternativní životní styl s anarchizujícím nádechem. Po druhé světové válce bylo tramské hnutí shledáno totalitním režimem jako příliš volnomyšlenkářské a napodobující západní vzory, a tudíž nežádoucí. Přes snahu tramské hnutí eliminovat, přetrvalo až do současnosti, i když po roce 1989 zaznamenal tramping oslabení zejména v důsledku otevření nových možností trávení volného času (Gintel 2019; Krško, Mareš, Pohunek, Randák, & Špringl, 2019; Waic & Kössl, 1992).

2.3.3 Naturismus

Nudismus, naturismus, Freikörperkultur – pojmy, které se někdy používají záměnně, jindy se významově jen částečně překrývají. Všechny ale mají společný ideový základ – svoboda bytí spojená se svobodou pohybu, která je symbolizovaná nahotou. Odtud také označení *nudismus*, který vychází z latinského *nudus* – obnažený, nahý. Označení *naturismus* má základ v latinském slově *natura* – příroda, a jde o spojení nahoty a pohybu v přírodě. Německé *Freikörperkultur* (zkráceně *FKK*), někdy překládáno také jako *kultura volného těla*, je významově obecnějšího rázu než *nudismus* a *naturismus*, neboť jde o praktikování nahoty bez ohledu na to, zda je spojená s pohybem v přírodě, či pohybem obecně.

Z uvedeného vyplývá, že by pro účely této práce bylo vhodné užívat pojem *Freikörperkultur*, neboť jde o název zastřešující, a tak se vyvarovat nepřesností při rozlišování mezi *nudismem* a *naturismem*. Ale jak bylo již uvedeno, i přes původ slov se tato často používají jako synonyma, nebo jejich používání vyplývá spíše ze společenského úzu dané jazykové oblasti než z jejich původního významu. A zdá se, že ani sami současní naturisté nejsou v tomto zajedno, jak vyplývá z diskuze na webových stránkách organizace *Naturista.cz*. Zatímco někteří zastávají názor, že „jde o styl návratu k přírodě a nutně nemusí být podmíněn nahotou, proto by bylo vhodnější užívat název *nudismus*“, jiní se vyjadřují takto: „Důrazně protestuji proti tomu, abychom my naturisté byli spojováni s termínem návrat k přírodě. Protože to zní nebezpečně naivně, romanticky, a rozumných lidí se to tím pádem netýká“ (*Naturista.cz*). V této práci budu tedy používat označení *naturismus* zahrnující praktikování nahoty bez ohledu, zda je spojené s pohybem v přírodě, či nikoliv.

Na již zmíněných webových stránkách, jejichž majitelem je národní organizace naturistů v České republice – *Naturista.cz*, je ale *naturismus* pojímán mnohem širěji. *Naturismus* je považován za životní styl vyznačující se návratem k přirozeným lidským vlastnostem, které jsou potlačovány civilizací. Tento životní styl se vyznačuje (1) tolerantností k jiným nahým lidem bez hodnocení dokonalosti jejich tělesného vzhledu, (2) ochranou přírody a životem v souladu s přírodou jakožto zdrojem síly v boji s civilizací. Naturisté jsou přesvědčeni, že (3) *naturismus* pomáhá stmelovat rodiny, protože neskrývání *těla* jde ruku v ruce s větší otevřeností vztahů a komunikace. (4) *Naturismus* je spojen s otužováním, plaváním, pobytem na čerstvém vzduchu, tudíž s duševní relaxací utužuje zdraví. (5) *Naturismus* se záměrně neprojevuje erotickým

chování, (6) *naturismus* je veřejnou záležitostí, ale sex je naturisty považován za ryze soukromou oblast, která nepatří na veřejnost. Co se týká vztahu k umění, tak (7) *naturismus* odmítá civilizační výdobytky a vrací se k lidským kořenům. Upřednostňuje umělecké projevy samotných naturistů před pouhým konzumem umění. V hudbě akcentuje hru na přírodní nástroje, ve výtvarném umění malbu na *tělo* (*Naturista.cz*).

Moderní *naturismus* vznikl v Německu. Šlo o hnutí, jehož základní myšlenkou bylo praktikování nahoty bez přímého vztahu k sexualitě. První klub *FKK* vznikl v roce 1898 v Essenu. V České republice působí národní organizace s názvem *Naturista.cz*, která je členem Světové federace naturistů (*International naturist federation*).

První naturistická pláž byla otevřena v roce 1920 v Německu, v Československé socialistické republice byla zřízena v roce 1985 na jezeře Lhota u Staré Boleslavi. V roce 1939 se ve Švýcarsku konaly první naturistické Olympijské hry. V roce 1949 byla založena *Deutcher Verband für Freikörperkultur*, která je členem Mezinárodní naturistické federace, ale také německé Olympijské sportovní federace. První naturistický rekreační resort byl otevřen ve Francii v roce 1950, po něm následovaly další nejen ve Francii, ale také v Jugoslávii nebo na pobřeží Baltického moře. *Naturismus* se ale neomezuje jen na pobyt u moře či koupání, ale zahrnuje různé fyzické aktivity, jako např. pěší túry, jízdu na kole, jogging a další.

Pro *naturismus* není nahota cílem, ale prostředkem k uskutečňování autentického lidství. Je to způsob, jak být svobodným, jak být sám sebou, tedy člověkem. Nahota je něčím, co není pro naturisty hanbou, ale přirozeným stavem bytí. Naturisté vychází z přesvědčení, že stud je kulturním a sociálním konstruktem, který si člověk osvojuje v průběhu svého života ve společnosti (Jirásek, 2009). Zároveň jsou přesvědčeni, že oděv nejen člověka svazuje a omezuje, ale také je zdrojem chůtice, neboť člověku dává prostor k nejrůznějším představám. Co je skryté, to je opředeno tajemstvím, a to vábí k odhalení (Jirásek, 2010; *Naturismus.cz*). Tento náhled se zdá být v protikladu s tím, co si od oděvu sliboval středověk, který na nahotu naopak nahlížel jako na nebezpečí, ne-li přímo zlo. Ve středověku nahota ohrožovala mravnost člověka a vedla k necudnosti a erotice (viz podkapitola 2.2), čemuž měl zabránit právě oděv, který byl nejen ozdobou, ale také ochranou (Le Goff & Truong, 2006).

Jacques Le Goff a Nicolas Truong (2006) k tomu uvádí:

Nahota na jednu stranu vyjadřuje nevinost, jež předcházela prvotnímu hříchu, krásu, kterou Bůh obdařil muže a ženy, a na druhou chlípnost. Ženská краса osciluje mezi svůdnicí Evou a vykupitelkou Marií. Podobně je to s oděvem: je výzbrojí i okrasou. Ve středověku *tělo* vstupuje na scénu v různých rolích. Nahota, na rozdíl od vžité představy, se středověkým lidem neprotivila, i když ji církve odsuzovala. *Tělo* však stále zůstává ústředním bodem napětí mezi opovržením a úctou. Křesťanství radikálně opouští některé antické praktiky, jmenovitě gymnastická cvičení – řecké *gymnos* znamená nahý, při nichž byli atleti svlečení do naha. Ztělesněním této dvojznačnosti, již se ve středověku vyznačuje nahé lidské *tělo*, jsou Adam a Eva. Na jednu stranu jsou zobrazováni, jak se snaží – v trestu za prvotní hřích – skrýt svou nahotu. Na druhou stranu mají však jejich *těla* – vyjadřující jak prvotní nevinost, tak hřích – zosobňovat krásu, kterou Bůh daroval muži a ženě (p. 26–27).

Naturismus čerpá z antického pojetí ideálu krásy *těla* v pohybu a vzpírá se pojetí *těla* jakožto pouhého tělesa, jež je využíváno k sexuálním, ekonomickým, politickým či jiným účelům. V antickém Řecku bylo ale nahé *tělo* vystavováno na veřejnosti především z religiózních důvodů, ať již při olympijských či jiných soutěžích, což si žádalo bezvadnost až dokonalost (Jirásek, 2009, 2010; Olivová, 1979). Oproti tomu *naturismus* dokonalost *těla* neakcentuje. V antice краса *těla* souvisela s ctností, kultivací *těla* se budoval ctnostný člověk. V *naturismu* je naopak na *tělo* pohlíženo jako na krásné, neboť *tělo* participuje na lidství, a to jej činí krásným bez ohledu na to, nakolik je (ne)dokonalé.

3 DŮSLEDKY DUALISMU V NÁHLEDU NA ČLOVĚKA

Jak bylo již zmíněno v předchozích kapitolách, náhled na *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah nebyl jednotný, a to jak napříč historií, tak mezi jednotlivými křesťanskými proudy. Nicméně, důsledky převažujícího dualistického pojetí člověka lze v teologii jednotlivých církví a denominací jasně pozorovat, a nejen v teologii, nýbrž taktéž v životě jednotlivců, potažmo části či celé společnosti. Zejména pak u křesťanských proudů navazujících na učení Ulricha Zwingliho a Jana Kalvína (což bylo pojednáno v podkapitole 2.1), jejichž myšlenky byly v novověku klíčové pro formování pohledu na *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah. V této kapitole se proto zaměřím na období 16. a 17. století, neboť právě tam vedou kořeny k porozumění náhledu na *tělo* a *duši* i v dalších obdobích.

Již v raném období katolické církve se objevují asketické tendence v podobě mnišství, které se rozvíjelo silně ve třetím a čtvrtém století (zmíněno v podkapitole 2.1.2.3). Nároky vyplývající z Ježíšova učení si raná církev interpretovala jako výzvu k podřízení všech osobních zájmů Ježíšovým nárokům. V životech Ježíšových následovníků mělo sebezapření a sebeovládání významné místo. Nešlo však o samoúčelné potírání *těla*, ale o cestu následování Krista, jejíž úspěšnost či naplněnost závisela na vyváženosti vztahu *těla* a *ducha*. Sebezapření a zdrženlivost nebyly cílem samy o sobě, nýbrž prostředkem dosažení jediného smyslu života křesťana, čímž bylo následování Krista. Nešlo tedy o potlačování *těla*, ale o svobodu od *těla*. Nejednalo se o dualistické pojetí *těla* a *ducha*, nýbrž o nalezení Boží vyváženosti. Právě na příkladu mnišství lze identifikovat přenesení důrazu na etický profil křesťana. Původní chápání zdrženlivosti jakožto daru Ducha svatého se postupně vytrácelo a bylo nahrazeno přijímáním Boží milosti jakožto dané skutečnosti, ke které se křesťan dále připojuje svou vlastní snahou a činěním. Namísto vědomí, že jen Bůh může způsobit, aby člověk chtěl a konal, co se Bohu líbí, člověk začal spoléhat na svůj morální život. Morálka a dobré skutky se staly tím, na čem v životě záleželo. Vše, co jim stálo v cestě, mělo být umenšeno či zcela odstraněno, *tělo* nevyjímaje (Jech, 2010).

Zatímco tedy katolíci vnímali svět jako nebezpečí na cestě svatosti a obraceli se ke kontemplaci a asketismu života, protestanté šli cestou usilovného a stálého naplňování Božího povolání ve světě, k tzv. asketismu služby. Katolíci se snažili před vlivem světa ochránit za zdmi klášterů a kostelů, protestanté vyrazili do světa jako Boží ambasadoři,

kteří mají být Božím kvasem, který prokvasí celé těsto, a tím přinesou Boží království na zemi (Bible, Lukáš 13:20-21; Overman, 2011).

Pro protestanty se privátní i veřejný život stal místem hledání a uplatňování osobní disciplíny spojené se sebekontrolou (jak bylo pojednáno v podkapitole 2.1). To vedlo ke značnému důrazu na vůli jednotlivce, což s sebou neslo nedůvěru v cokoliv instinktivního, emocionálního a nemajícího jiný účel než potěšení jedince. Protestantský asketismus vedl k ovládnutí světa, ale i *těla*, v němž jakékoliv tělesné potěšení nemělo místo. Vášeň a touha byly podřízeny diktátu rozumu a vůle. Takovéto vnímání pak nemohlo vést k ničemu jinému než k odmítnutí čehokoliv, z čeho mohlo potěšení plynout, ať už se jednalo o tanec, kulturní vyžití, divadlo, hry, ale také například sex či vnější krášlení včetně nošení šperků, péče o *tělo* a naplňování tělesných potřeb (Overman, 2011).

V počátcích se protestanté snažili vyvarovat všeho, co mohlo ohrozit jejich zbožný život ve snaze dosáhnout konečného cíle, a to následování Boží vůle. Postupně se jim potlačení rozkoše stalo smyslem života, aniž by si uvědomovali, že asketismus není cílem, ale jen nástrojem zbožnosti. Na jedné straně se tito lidé snažili o aktivní zapojení do života společnosti, na druhé svět a společnost vnímali jako zdroj svého ohrožení. Obdobně tomu bylo s vnímáním *těla* jakožto hříšného (Overman, 2011).

Protestantská etika přenesla důraz a zodpovědnost na individuum a dala tak vznik psychologickému fenoménu individua. S tím byla spojena nezávislost a soběstačnost, na druhé straně pocit vnitřní samoty, ambivalentní pocity a nenaplněný narcismus. Zatímco dříve bylo pro sebeutváření jedince důležité společenství, protestantská etika přinesla pocit zneklidnění z blízké přítomnosti ostatních, kteří mohli být potenciálním ohrožením osobní spásy. Služba druhým byla prostředkem k dosažení spásy, zároveň však každý mohl ohrozit každého, což vedlo k nedůvěře, a tudíž k redukci vztahů na pouhou službu (Overman, 2011).

Obava ze ztráty spasení vedla k potlačení všeho, co člověk nemohl mít zcela pod kontrolou, například emoce nebo vjemy. Nepřátelským se stalo cokoliv, co se svým účelem nevztahovalo bezprostředně ke konečnému cíli, jímž byla spása, tedy také *tělo*. Do života se vnesla tíživá nutnost smysluplnosti všeho, co člověk myslel, konal, po čem toužil. Bylo snahou eliminovat vše, skrze co mohlo přicházet pokušení či hřích. Následkem tohoto akcentování některých částí, tedy především *ducha* a duchovního,

a naopak eliminováním jiných, tedy *těla* a tělesného, došlo ke zkreslení obrazu člověka a k tomu, že člověk si přestal rozumět (Hogenová, 1998).

4 KATOLÍCI, LUTERÁNI A REFORMOVANÍ

Ač se v křesťanské církvi již od doby první církve objevovaly různé neshody týkající se jak základního učení, tak jeho praktikování (viz podkapitola 2.1.2.2), teprve v 16. století dochází k radikálnímu rozdělení církve. V roce 1503 vydal Erasmus Rotterdamský (1466–1536) spis nazvaný *Příručka křesťanského vojáka* (v originále *Enchiridion militis Christiani*), v němž pojednával duchovní život dobrého křesťana, přičemž aplikoval Pavlovu metaforu křesťanského rytíře (Bible, Efezským 5; Erasmus, 1905; Johnston, 1991; Suchánek & Drška, 2018; Svatoš & Svatoš, 1985). Erasmus kladl důraz na zvnitřnění a zosobnění víry (následoval tak myšlenky hnutí *via moderna* – duchovního hnutí pozdního středověku), které se stavělo proti pověrám a scholastické teologii postavené na rozumu. Křesťan má být bdělý, nikoliv však zoufalý, neboť v Kristu má jistotu konečného vítězství. Jedinými zbraněmi pak jsou pro křesťana modlitby a Bible. Erasmus varoval před pouhou formou bez obsahu, před povrchním praktikováním víry bez správných postojů. Jeho kritika se týkala také kultu svatých, mnišství nepovažoval za svatost, nýbrž pouze za způsob života, který může být (ne)užitečný v závislosti na osobním temperamentu a povaze daného jedince. Není jej tudíž možno obecně ani odmítnout, ani doporučit (Johnston, 1991).

Myšlenky *via moderny* byly známé také Martinu Lutherovi. Konání dobrého jakožto závazku, který byl ustanoven Bohem, přinášelo milost. Znamenalo to, že člověk je schopen dělat takové skutky, které uspokojí Boží spravedlnost, a tak se člověk může stát spravedlivým. Ovšem Martin Luther toto shledal neproveditelným. Nebyl schopen dělat to nejlepší, neboť si byl vědom vlastní hříšné podstaty. Nedokázal milovat Boha nade vše, což jej naplňovalo zoufalstvím. Bůh se pro něj stal nedostupným svévolným tyranem, jehož spravedlnost nemůže být nikdy uspokojena (Johnston, 1991).

Luther byl ovlivněn nominalismem spojeným s *via moderna* a znal důrazy na sílu lidské vůle. Setkal se však také s *via antiqua* zakládající se na klasických systémech aristotelsko-scholastické filosofie (Johnston, 1991; Ondok, 1999). Byl to proud, který zdůrazňoval Boží milost. Pro Luthera to byl rozdílný pohled, který jej vedl ke studiu Augustinových spisů, v nichž Augustin zdůrazňoval plnou lidskou hříšnost a neschopnost lidské vůle stojící tak ostře v rozporu s tím, co hlásal nominalismus. Luther se ponořil ještě více do studia Bible a výsledkem byla jeho rostoucí kritika učení Williama Ockhama (1287–1347), představitele nominalismu. Lutherova představa Boha jakožto soudce

začala ustupovat, nicméně stále si uvědomoval svou hříšnost a neschopnost změny (Johnston, 1991).

Středověká teologie pojímala člověka jako poutníka, který hledí zpět na Boží milost s nadějí a radostí, ovšem zároveň prožívá strach a nejistotu plynoucí ze soudu, který jej čeká na konci cesty. Martin Luther si byl vědom Boží spravedlnosti, které by měl člověk dosáhnout, nyní však náhle objevil jinou cestu k této spravedlnosti, která nevedla přes děláni dobrého (tedy skutky), nýbrž víru. Věřící člověk je skrze svou víru přikryt Kristovou spravedlností. Není to lidské snažení, co přináší spravedlnost, ale Boží práce v nitru věřícího člověka, kterou Bůh koná poté, kdy byl člověk ospravedlněn. Ospravedlnění skrze víru se stalo základním kamenem teologie reformace (Johnston, 1991).

Teologie *via moderna*, stejně tak jako *via antiqua*, nebyla neznámá ani Zwinglimu. Ulrich Zwingli se v roce 1516 setkal s Erasmem Rotterdamským, jehož dílo se zaujetím studoval. Zpočátku patřil ke stoupencům humanismu, později se ale od tohoto směru odklonil. Zatímco Lutherovým ústředním tématem bylo ospravedlnění pouze z víry, u Zwingliho to byla *sola skriptura* – pouze Písmo. K Božím slovu nemělo být přidáno nic lidského. Výklad Písma a jeho porozumění nemá stát na lidské moudrosti (pramenící zejména z teologie a filosofie), ale na zjevení Duchem svatým. Zároveň tedy také předměty a obřady stojící vně člověka nemohou přinést skutečnou zbožnost ani být jejím nástrojem. Ulrich Zwingli církev pojímal jako společenství lidí, kteří náležejí Bohu skrze svou víru. Mezi Stvořitelem a stvořením byla pro Zwingliho jasná hranice, přičemž pouze Stvořitel byl hoden uctívání. Jakékoliv uctívání stvoření považoval za modloslužbu, neboť tím bylo stvoření přisuzováno místo náležející jen a pouze Stvořiteli. Stavěl při tom na přesvědčení, obdobně jako Augustin, že člověk je zcela závislý na Bohu a jeho dobrotě, tudíž člověk je povinován Bohu svou oddaností. Ulrich Zwingli svým přístupem k Písmu a jeho výkladu skrze působení Ducha svatého postavil Písmo nad tradici, zcela popřel význam uctívání relikvií a svatých, ale také bohoslužebných obřadů, růženců a dalších předmětů používaných v římskokatolické církvi (George, 2013; Johnston, 1991).

Pro tuto práci je ale zásadní Zwingliho porozumění večeři Páně. Zatímco římskokatolická církev učí, že při večeři Páně dochází k proměnění chleba a vína na *tělo* Kristovo, pro Zwingliho byl Kristus sice přítomen, ale proměňování odmítal. Ulrich Zwingli odděloval dvě podstaty Kristova bytí, z čehož vyplývalo striktní oddělování

Božského a tělesného, tedy duchovního a hmotného. Tato dichotomie se zřejmě později přenesla také do vnímání člověka a stavění *těla* a *duše* do protikladu (Filipi, 1991; Johnston, 1991). V tomto bodě se Ulrich Zwingli s Martinem Lutherem zcela rozcházel, neboť pro Martina Luthera byla Kristova inkarnace při večeři Páně zcela zásadní, a bez ní by nebyla ani přítomnost Krista v církvi jakožto jeho *těle*.

Další osobou, jejíž myšlenky stály u počátků reformace, byl Jan Kalvín. Kalvínovou ústřední myšlenkou bylo poznání Boha, potažmo sama sebe, přičemž sebe člověk nemůže poznat jinak než poznáním Boha. Obdobně jako Ulrich Zwingli i Jan Kalvín odmítal idolatrii, kdy je stvořenému připisována pocta náležející jen Bohu. Stvoření má ale své místo v poznání Boha, neboť Bůh se ve stvoření zjevuje. Kalvín stavěl své učení na predestinaci. Bůh je dárce víry těm, kteří jsou jím vyvoleni, tedy kteří jsou Bohem předurčení. Ti pak mají svobodu se rozhodnout, zda na tuto Boží nabídku (ne)odpoví svou vírou. Po přijetí Kristovy oběti následuje pokání, které není jednorázovým úkonem, ale provází křesťana po celý jeho život. Pokání spočívá v umrtvování všeho tělesného, čímž dochází k vytvoření prostoru pro duchovní. Tuto myšlenku není možné opominout v kontextu této práce, neboť souvisí s dualistickým pojetím člověka, kdy *tělo* a tělesné je nahlíženo jako nepřítel duchovního (Dakin, 1972; Filipi, 1991; George, 2013; Johnston, 1991) (což bylo pojednáno v kapitole 3).

Základními nástroji poznání Boha a upevňování víry byla pro Jana Kalvína modlitba, řád a církev. Přestože Kalvín učil o predestinaci, nebyl autorem této myšlenky. Tu převzal od Augustina, obdobně jako Martin Luther. V učení o večeři Páně se Kalvín blížil spíše pojetí Luthera, chléb a víno, nejsou pouhými symboly, ale Kristus je přítomen skrze ně. Církev pak netvoří už jen setkání dvou křesťanů, kteří spolu studují Písmo, ale musí být kázáno Slovo Boží ustanoveným služebníkem s vysluhováním svátostí. Důležité místo jak v církvi, tak v životě jednotlivce má disciplína, která je prevencí před zkažeností v církvi a prostředkem pokání pro jednotlivce (Dakin, 1972; Filipi, 1991; George, 2013; Hart, 2013; Johnston, 1991).

Jan Kalvín (Kalvín, 1953 in Molnár, 2007) vycházel z přesvědčení, že člověk je od přirozenosti špatný, jeho náprava spočívá jen v rukou Božích:

Ačkoliv tedy nemůžeme pro naši zkaženost očekávat nic jiného než Boží hněv, věříme, že Kristova oběť byla podstoupena pro naši spásu; v Kristovi je naděje na milost a odpuštění, protože díky němu jsme schopni konat dobro, pro které lze dojít po smrti spásy. Veškeré dobro ovšem získáváme pouze díky Boží milosti. Jsme

proto povinni věřit v příslib Evangelia a Ježíše Krista, k němuž není třeba prostřednictví svatých (p. 240).

V Čechách upozorňovali na některé nešvary v katolické církvi Konrád Waldhauser (asi 1326–1369), Jan Milíč z Kroměříže (1325–1374), Matěj z Janova (1350–1393) nebo Tomáš ze Štítného (1333–1409), nicméně jejich snahy zůstaly spíše ojedinělé a církev jako celek příliš neovlivnily. Reformační hnutí ovlivnil zejména Jan Hus. Hus navazoval na myšlenky Jana Viklefa (jak bylo již zmíněno v podkapitole 2.1.2.2), který vycházel ze scholastického realismu a Augustinova učení. Jan Viklef byl profesorem filosofie a teologie na univerzitě v Oxfordu. Za základní pilíř církve považoval Písmo svaté a za klíčový osobní vztah s Bohem, aniž by musel být zprostředkován kněžími. Učení o proměňování chleba a vína při večeři Páně *v tělo* a krev Kristovu odmítal, jakož i uctívání relikvií a svatých. Církev považoval za společenství předurčených (Jech, 2010; Kejř, 2006; Kejř, 2009; Šoltéz, 1990).

Po vzniku reformačního hnutí v Německu a ve Švýcarsku, což bylo až sto let po husitských válkách, navázali čeští utrakvisté (jak byli stoupenci husitského hnutí nazýváni na základě přijímání pod obojí) styky s Martinem Lutherem a dále čerpali jak z reformace v Německu, tak ve Švýcarsku. V reformaci vznikly dva druhy církví: luterské (augsburského vyznání) a kalvínské (reformované) církve (helvetského vyznání). Obě na shodném základu, kterým bylo slovo Boží jako jediné pravidlo víry a života a spasení z milosti Boží na základě víry. Co se týká učení, luterské církve kladly větší důraz na Kristovu vládu, a uspořádání společenského řádu nechávaly na světské moci. Reformované církve akcentovaly Krista jako Pána celého světa a vedly k odpovědnosti i za veřejný život a světské řády. Díky tomuto rozdílu se lišil vnitřní vývoj luterských a reformovaných církví (Jech, 2010; Kejř, 2006; Kejř, 2009; Šoltéz, 1990).

Luterské církve v počátku prošly obdobím ortodoxie, v němž dbaly zejména na čisté a přesné učení podle Božího slova. Jednostranně kladený důraz přinášel do života křesťanů nevyváženost, na kterou církve reagovaly pietismem. Pietismus více než na učení stavěl na vnitřní zbožnosti a čistém životě naplněném láskou ke Kristu a k lidem. Hnutí, které pietismus uvnitř církví vyvolal, se projevovalo vytvářením menších skupin, které se setkávaly k rozjímání nad Písmem, k modlitbám, ale také misí a praktickou pomocí potřebným. Přestože důsledkem pietismu bylo zakládání ústavů, škol a dalších institucí, akcentace obrácení se k Bohu a usilování o posvěcený život vedla k odvracení se od světa a odpovědnosti za něj. Pietismus byl vystřídán racionalismem jakožto reakcí

na rozvoj vědy a osvícenství. Snahou racionalistů bylo dokázat, že křesťanství není v rozporu s rozumem, nicméně způsob, který zvolili (racionalisté zkoumali Písmo a vybírali z něj části, které neodporují rozumu) vedl k odklonu od biblického učení. Na druhou stranu, jejich vědecké zkoumání Bible vedlo později k jejímu hlubšímu porozumění (Šoltéz, 1990).

Vrátím-li se k pietismu, pak nejznámějším českým pietistou byl hrabě Mikuláš Ludvík Zinzendorf (1700–1760), který roku 1722 povolil na svém panství zbudovat osadu Ochranov. Své útočiště našla v Ochranově skupina exulantů z Moravy, kteří ze své vlasti odešli v důsledku pobělohorských událostí. Po bitvě na Bílé hoře (8. listopadu 1620) a tlaku na přijetí katolické víry odešlo mnoho tzv. českých bratří z českých zemí do exilu. Část se jich usadila v Sasku – v Žitavě a okolí. Do Ochranova však přišli exulanti, kteří se považovali za následovníky Jana Ámose Komenského, a tedy Jednoty bratrské. Pocházeli z okolí Fulneka, což bylo poslední působiště Komenského. Hrabě Zinzendorf zpočátku považoval za samozřejmé, že se exulanti připojí k luterské církvi, nicméně čeští, resp. moravští bratři, trvali na svých kořenech, a tak v roce 1727 byla obnovena Jednota bratrská (*Historie Jednoty bratrské*; Šoltéz, 1990). V českých zemích byla Jednota bratrská obnovena až v roce 1870, tedy po vydání *Protestanského patentu* (1861).

Švýcarská reformace (která byla již zmíněna výše) vedla ke vzniku několika církví. Jejich vývoj byl odlišný ve Velké Británii a v Severní Americe. Ve Velké Británii se formovaly dvě hlavní církve: anglikánská v Anglii a reformovaná ve Skotsku. V rámci anglikánských církví vznikli tzv. puritáni, kteří se snažili o čistotu církevního zřízení. Po vzoru skotské církve se nejprve zaměřili na odstranění všeho, co v bohoslužbách odporovalo Písmu, později také o odstranění biskupského zřízení a královské svrchovanosti nad církví. Nejednotnost mezi puritány vyvrcholila v náboženskou, politickou a sociální revoluci vedenou Oliverem Cromwellem (1599–1658). Výsledkem bojů byl *Zákon o toleranci* vydaný Vilémem III. v roce 1689. Anglikánská církev zůstala státní církví, ale puritáni mohli zakládat vlastní církve. V Anglii tak vzniklo několik nových církví, které byly ve své podstatě reformovanými, lišily se jen zřízením a bohoslužebnými řády: baptisté, kvakeři, metodisté (Suchánek & Drška, 2018; Šoltéz, 1990).

Luterská reformace ovlivnila především Německo, skandinávské (Dánsko, Norsko, Švédsko) a pobaltské státy (Finsko, Estonsko a Lotyšsko). Reformovaná církev,

nazývaná také helvetská, jejímž místem vzniku bylo Švýcarsko, čerpala jak z učení Zwingliho, tak Kalvína. Ze Švýcarska se rozšířila zejména do Francie, západního Německa, Itálie, Nizozemí, Anglie a Skotska (Šoltéz, 1990).

O racionalismu jakožto reakci na osvícenství jsem se již zmínila. Nebyly to ale jen luterské nebo reformované církve, které se vlivům osvícenství musely bránit, nýbrž i církve katolická. Ta se musela již dříve vypořádat s hnutím renesančním, které navázalo na kulturu starého Řecka a Říma, a bylo provázeno touhou po poznání, radostném životě a rozkvětem v oblasti stavitelské, malířské, hudební a literární. Osvícenci šli ale mnohem dále, hledali přírodní zákonitosti a objevovali kauzalitu světa. Tu vnímali jako naprosto neslučitelnou s vírou a biblickou představou. Velmi silně akcentovali humanismus a toleranci. Mnohem ostřeji se konflikt mezi církví a osvícenstvím vyhroutil tam, kde převažovala církev katolická, méně pak, kde převážila reformace. Bylo tomu zřejmě proto, že reformace již dříve celou řadu aspektů (např. idolatrii, nárokování si moci ve společnosti a další), proti kterým osvícenství stálo, opustila, kdežto v katolické církvi stále přetrvávaly (Šoltéz, 1990).

Roku 1781 byl vydán císařem Josefem II. *Toleranční patent* zaručující svobodu vyznání také v Čechách a na Moravě, kde působila jak církev luterská, tak také církve reformované. Rovnoprávnost katolických a protestantských církví přišla ale až s *Protestantským patentem* v roce 1861 (vydán císařem Františkem Josefem I.) (Šoltéz, 1990).

V té době v českých zemích existující církve luterská ani církve reformované nebyly samostatné, ale byly součástí církve rakouské. K jejich osamostatnění došlo až po vzniku samostatného Československa. Na církevním sněmu, který se konal roku 1918, vznikla sloučením české reformované církve a české luterské církve Českobratrská církev evangelická (Šoltéz, 1990), která je jednou z církví, na něž se prezentovaný výzkum zaměřuje (a která bude blíže pojednána v podkapitole 4.1).

Po roce 1918 se v české římskokatolické církvi zvedla vlna odporu kvůli vztahu církve k Rakousku a touze po samostatném náboženském životě. Nespokojenost vyvrcholila v roce 1920 tzv. *přestupovým hnutím*, kdy tisíce Čechů opouštělo Církev římskokatolickou. Někteří z nich zůstali nadále bez vyznání, někteří vstoupili do pravoslavné církve, jiní do Českobratrské církve evangelické, ale velká část se připojila k nově vznikající Církvi československé (pojednané podrobněji v podkapitole 4.3), která byla ustanovena v roce 1921 (Šoltéz, 1990) a je druhou ze tří církví, na něž se zaměřuje

prezentovaný výzkum. Třetí církví je Církev římskokatolická, která bude pojednána v podkapitole 4.2.

4.1 Českobratrská církev evangelická

Českobratrská církev evangelická navazovala ve své historii na českou reformaci 15. století (viz kapitola 4). V rámci husitského hnutí působilo několik proudů a směrů, od husitské pravice až po radikální levici táboritů. Kromě toho, že v letech 1457 až 1458 vznikla Jednota bratrská pod vlivem učení Petra Chelčického (1390–1460), v římskokatolické církvi se zformovala skupina tzv. utrakvistů, jejichž základním znakem bylo přijímání pod obojí. Přestože obě skupiny vznikly na základech české reformace, jednalo se o skupiny, které mezi sebou neměly jednotu, ba dokonce vedly značné spory jak v oblasti učení, tak praktikování víry. Přesto se obě skupiny přihlásily k *Českému vyznání víry*, které vzniklo v roce 1575 (tzv. česká konfese). Po bitvě na Bílé hoře (1620) a masivní katolizaci byla činnost Jednoty bratrské zastavena a velká část jejích členů musela opustit svou vlast (jak bylo již zmíněno v úvodní části kapitoly 4).

V českých zemích byla v době pobělohorské doložená činnost tzv. skryté církve české reformace, jejíž postavení se změnilo až vydáním *Tolerančního patentu* (1781), který toleroval konfese luterské a kalvínské, taktéž pravoslavné. Nekatolíci se mohli přihlásit k některé z nich. Důsledkem této situace nastala nejednota do té doby jednotné církve české reformace. Postavení evangelických církví bylo posíleno během národního obrození, kdy byla akcentována tradice husitství a české reformace jakožto součást češství. V roce 1848 se ve Vídni konal sjezd evangelíků, na němž bylo českým evangelíkům doporučeno nepoužívat nadále označení „augsburského“ či „helvetského“ vyznání. Návazně na závěry této konference byla svolána další, na níž byl přijat návrh na vydávání časopisu *Českobratrský hlasatel*, jenž se měl stát platformou pro spojení na základě českých konfesí. To si ale muselo počkat na změnu politických poměrů. V roce 1861 byla přijata *Únorová ústava*, kterou se absolutní monarchie rakouského mocnářství změnila na konstituční. V dubnu téhož roku byl vydán *Protestantský patent*, kterým se změnilo postavení protestantů v Rakouské monarchii. Získaná náboženská rovnoprávnost uvolnila cestu k dalším jednáním o sjednocení luterských a reformovaných. Leč získaná svoboda zapůsobila přesně opačně a české evangelíky ke sjednocení nic netlačilo (Malinová, 2018).

Znovu se myšlenka sjednocení objevila až v roce 1907 na stránkách časopisu *Hus*, kdy historický vývoj přinesl nový trend, kterým bylo slučování podle věroučné příbuznosti, rozlučování podle národnosti. Přestože zpočátku myšlenka sjednocení nenacházela mezi evangelíky všeobecné podpory, v roce 1918 došlo ke sloučení

evangelické církve augsburského i helvétského vyznání a vznikla tak společná církev – Českobratrská církev evangelická (Malinová, 2018).

V Zásadách Českobratrské církve evangelické je uvedeno, že jediným pravidlem víry a života je evangelium a že chce navázat na Jednotu bratří, která zdůrazňovala bratrské obecnství. Odtud také název „českobratrská evangelická“ (Gruber, 2006). K hlubšímu poznání a vyjádření pravdy evangelia měla církvi sloužit bohoslovecká fakulta založená v roce 1919 v Praze a nazvaná Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká. Po jejím založení byli na fakultu zapsáni jak studenti Českobratrské církve evangelické, tak Církve československé husitské (která je pojednaná v podkapitole 4.3). Rozdělení fakulty na dvě sekce trvalo až do roku 1950 (s přestávkou mezi rokem 1939 a poválečnými roky), kdy došlo k založení samostatné fakulty Církvi československou husitskou. Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká byla přejmenována na Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu a v roce 1990 byla přijata do svazku Univerzity Karlovy pod názvem Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy.

Základními dokumenty Českobratrské církve evangelické jsou: *Augsburské vyznání víry* (1530), *Helvétské vyznání* (1566), *České vyznání* (1575) a *Bratrské vyznání víry* (1869) podle vyznání Komenského z roku 1662. Doplnkem k těmto konfesím z reformační doby jsou *Zásady Českobratrské církve evangelické* (Gruber, 2006). Dále pak *Heidelberský katechismus* (1623) a *Katechismus pro děti a dospělé* (Klinecký, 2016).

4.2 Církev římskokatolická

Církev římskokatolická je jedna z vybraných církví, na které je zaměřeno prezentované výzkumné šetření, a protože jsou v této práci pojednány jak Českobratrská církev evangelická (viz podkapitola 4.1), tak Církev československá husitská (viz podkapitola 4.3), patří se připojit také popis Církve římskokatolické. Avšak historický vývoj Církve římskokatolické byl již popsán v podkapitole 2.1.2.2, taktéž v úvodní části kapitoly 4, neboť je společný pro všechny křesťanské církve. V této kapitole tedy nebudu opakovat již popsané, a v rámci Církve římskokatolické se zaměřím na období, na které cílí prezentované výzkumné šetření.

Jde o období, na jehož počátku byl vydán *Kodex kanonického práva (Codex Iuris Canonici, 1917)*, téměř na konci se konal II. vatikánský koncil (1962–1965). Vzato chronologicky, měla bych nejprve pojednat *Kodexem kanonického práva*, přesto přeskočím rovnou ke II. vatikánskému koncilu, následně se pak vrátím ke *Kodexu*. Druhý vatikánský koncil byl završen v roce 1965 a v závěrech, které z něj vzešly, byla deklarována změna pohledu Církve římskokatolické na svět a svůj úkol v něm. Jak výstižně napsal Karel Skalický (1968):

Tento nový způsob smýšlení a nazírání však nechce být jen nějakou exotickou doktrínou, určenou pro úzký kroužek církevní elity, jen libůstkou a koníčkem vybrané skupiny náboženských estétů. Nikoliv, je to něco – a to je jedna ze známek působnosti Ducha Kristova – co se chce šířit, působit a vyzařovat na celý svět. Jako apoštolové, ukrytí ze strachu před Židy ve večeřadle, vycházejí náhle po sestoupení Ducha svatého do ulic města mezi lidi a neohroženě hlásají radostnou zvěst o Kristově zmrtvýchvstání, tak i nyní lidé, kteří si uvědomují tyto věci, cítí, že toto poznání jim nebylo dáno pro jejich soukromé potěšení, ale pro svět, za který od toho okamžiku nesou vyšší odpovědnost [...] (p. 212).

Druhý vatikánský koncil vznesl „požadavek větší zúčastněnosti teologie a církve vůbec na problémech současného světa“ (Skalický, 1968, p. 214). Církev (v této kapitole myšleno římskokatolická) již nechtěla být oddělena od světa za pomyslnou hradbou, aby se uchránila čistou a svatou, nýbrž započala proces otevírání se světu, do něhož chtěla, a nadále chce, přinášet Krista (srov. s předkoncilním přístupem, který je zmíněn v kapitole 3). Mostem mezi církví a světem mají být křesťané, kteří žijí svou každodenní víru ve světě. Kristus přítomný v jejich životě má být součástí jejich každodenního života, práce, odpočinku, zábavy, a tak má být svět zasvěcován Bohu (Skalický, 1968).

Co se týká změny v pohledu církve na hmotu a *ducha*, což je vzhledem k tématu této práce stěžejní, Karel Skalický (1968) uvádí:

Chápe se, že křesťanství je především živá a žijící osoba Krista, a teprve potom nauka, a už vůbec ne ideologie, a že přijetí křesťanství je přijetí živé konkrétní osoby, v níž a skrze níž se Bohu zalíbilo dát se světu. [...] vzhledem k pravému neztenčenému křesťanství, jež nespočívá jen v ideích, ale v živé, konkrétní osobě Bohočlověka. V ní nacházejí svou jednotu dualismy hmoty a *ducha*, světa a člověka, člověka a Boha, dualismy, které se sice nesmí zrušit, ale které se též nesmí povýšit na absolutní rozpory (p. 218–219).

Pokoncilní teologie se tak vztahuje k období patristiky a svůj pohled na *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah staví na biblickém důrazu na stvoření člověka k Božímu obrazu. *Tělesnost* je v tomto pojetí Božím darem a je třeba na ni v tomto duchu nahlížet. Jestliže byly *tělo* a *tělesnost* do koncilu nahlíženy v nějakém aspektu jako dobré, pak to bylo zejména v jejich uvažování jakožto prostředků, které mohou sloužit bohulibým cílům (obdobně jako v podkapitole 2.2 zmíněný pohled Bonaventury). Pokoncilní pohled se upíná k mystériu Ježíšova oslaveného *těla*, v němž se zakládá přijetí *těla* a *tělesnosti* a jejich docenění sama v sobě (Skalický, 1968).

Koncil, zejména v dokumentu *Gaudium et spes, Pastorální konstituce v dnešním světě* (1965), vymezuje člověka „ve své úplnosti, s *tělem* i s *duší*, srdcem i svědomím, myslí i vůlí“ (Skalický, 1968, p. 227). Církev namísto odboje proti modernímu světu vchází do dialogu se světem, přestává svět vidět jako protivníka, který má být poražen, a přistupuje ke světu jako k příteli, kterému je třeba naslouchat a pomáhat (Skalický, 1968).

Koncil byl svolán a zároveň s ním byla započata také reforma dokumentu *Kodex kanonického práva (Codex iuris canonici, 1917)*. Kanonické, tedy církevní právo se formovalo po celou historii církve a v roce 1917 byl *Kodex kanonického práva (Codex iuris canonici, 1917)* vyhlášen papežem Benediktem XV. *Kodex* byl systematizací církevních zákonů a opíral se o napoleonské zákonodárství. Vycházel z postavení církve jakožto konkurence státu, aniž by zohledňoval zvláštní charakter církve. Odrážel pohled církve na sebe samu jakožto opozici vůči světu v souladu s předkoncilní teologií, jak bylo popsáno výše. Avšak se změnou náhledu církve na svět a na postavení a úlohu církve ve světě, tedy pokoncilní teologií, byla zahájena také reforma *Kodexu*. Zatímco se však

koncil završil v roce 1965, reformovaná podoba *Kodexu kanonického práva* byla vydána až v roce 1983 (*Kodex kanonického práva*, 1983).

4.3 Církev československá husitská

Mezi Církví československou husitskou a historickým husitstvím není přímá institucionální návaznost, přívlastek husitská je pojmem charakterizujícím kořeny teologie této církve. Jde o církev liturgickou, uznávající sedm svátostí, zřízení je charakterem episkopálně presbyterní, nejvyšším orgánem je nejvyšší sněm (Šoltéz, 1990).

Církev československá (přívlastek husitská byl připojen až později) byla po svém založení v roce 1920 řízena bývalými římskokatolickými duchovními a vůdčími laickými osobnostmi. Mezi hlavní představitele reformistů patřil Karel Farský (1880–1927), kolem něhož se soustředila skupina tvořená radikálními kněžími Jednoty katolického duchovenstva. Jednalo se o členy sdružení Ohnisko, posléze transformované v Klub reformních kněží. Zásadní událostí, která stála u počátků Církve československé, byla vánoční půlnoční mše vysluhovaná v roce 1919 právě katolickými reformními kněžími v českém jazyce. Po této události se Klub reformních kněží sešel k valnému sjezdu, který se konal 8. ledna roku 1920 v Praze. Na něm došlo k ustavení nové samostatné (na Církvi římskokatolické nezávislé) církve, jejíž vznik je datován k 10. lednu roku 1920, kdy došlo k svolání „*Národu československému*“ (Kaňák, 1956; Kaňák 1970; Matyáš & Kalenský, 1999; Salajka, 2007; Tonzar, 2002).

Nově vzniklá církev stavěla na středověkém husitském bohosloví, přičemž základní teologická linie vycházela z reformační bohoslužebné tradice, v níž prožívání společenství svátosti večeře Páně souviselo úzce s hlásáním evangelia v rodném jazyce. Dalšími prioritami církve bylo: uplatňování zásady svobody přesvědčení; spoluúčast laiků na řízení církve; zdobrovolnění kněžského celibátu. Státní schválení obdržela Církev československá 15. září roku 1920 (Kaňák, 1956; Kaňák 1970; Matyáš & Kalenský, 1999; Salajka, 2007; Tonzar, 2002).

Na sněmu konaném v roce 1924 byla přijata *Ústava církve (Ústava církve československé husitské, 2008)* jakožto základní organizační a právní dokument Církve československé. Sněm sjednotil také liturgickou a obřadní praxi církve, k řešení zůstávala otázka výchovy nových bohoslovců. Ti mohli studovat na Husově evangelické bohoslovecké fakultě a od roku 1950 pak na nově založené samostatné Husově československé bohoslovecké fakultě v Praze. Ta byla v roce 1990 inkorporována do svazku fakult Karlovy univerzity v Praze jako Husitská teologická fakulta (Kaňák, 1956; Kaňák 1970; Matyáš & Kalenský, 1999; Salajka, 2007; Tonzar, 2002).

V roce 1931 proběhlo druhé zasedání prvního sněmu, kde došlo k dopracování *Ústavy církve* (Ústava, 2008), přijetí věroučného dokumentu *Učení náboženství křesťanského* a formulování vlastního *Vyznání víry* (Ústava, 2008). S ustanovením Církve československé se pojí také zřízení Tiskového nakladatelského družstva, které vydávalo tiskoviny a periodika, např. týdeník *Český zápas* nebo časopis *Náboženská revue* (Kaňák, 1956; Kaňák 1970; Matyáš & Kalenský, 1999; Salajka, 2007; Tonzar, 2002).

Na sněmu v roce 1971 doplnila Církev československá svůj název o přízvisko „husitská“. Zároveň přijala dokument *Základy víry* (2014), v němž byl zdůrazněn trojiční charakter teologie církve a návaznost na tradici české reformace (Kaňák, 1956; Kaňák 1970; Matyáš & Kalenský, 1999; Salajka, 2007; Tonzar, 2002).

Základními dokumenty vztahujícími se k učení Církve československé husitské a jejímu organizačnímu uspořádání jsou *Základy víry* (2014) a *Ústava* (2008). Jejich součástí je *Apoštolské vyznání*, *Nicejsko–cařihradské vyznání*, *Čtyři pražské artikuly*, *Česká konfese* a *Velké a malé vyznání víry Církve československé husitské* (Ústava, 2008; *Základy víry*, 2014).

5 METODIKA

5.1 Vymezení výzkumného cíle

Výzkum se zaměřoval na *tělesnost* jako stránku osobnosti člověka a zároveň jednu z dimenzí *tělesné kultury* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). Vycházel při tom z proměny vnímání *těla* a *duše*, které je možné v historii církve pozorovat, a z předpokladu, že pohled na *tělesnou kulturu* lze dedukovat z pohledu církví na *tělesnost* (Overman, 2011; Weber, 1996).

Tělesnou kulturou je myšleno spíše pojetí, které vymezil Ivo Jirásek, a o němž pojednává jako o *pohybové kultuře* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). Nicméně pro účely této práce zůstanu u pojmu *tělesná kultura*, neboť v českém prostředí je obecně rozšířenější, zároveň *pohybová kultura* zahrnuje značně širší oblast, než kterou se v této práci zabývám. Podrobněji jsou pojetí *tělesné kultury* a *pohybové kultury* představena v podkapitole 2.3.

5.2 Cíl práce

Cílem práce bylo popsat a vzájemně porovnat pohled a vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu*, jenž byl v českých zemích prezentován prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v letech 1917 až 1970.

Vybrané církve jsou považovány za představitele základních křesťanských proudů v dnešní České republice a byly vybrány na základě následujících kritérií:

- jedná se o křesťanské církve;
- jedná se o církve, které působily na území dnešní České republiky v letech 1917 až 1970;
- jde o církve, které mají ucelené, v písemné formě zpracované učení;
- jedná se o církve, které mají teologii své denominace jako univerzitní studijní obor.

Dílními cíli bylo:

- zjistit, jaké byly reakce vybraných křesťanských církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky (např. olympijské hnutí);
- zjistit, jaké byly reakce vybraných křesťanských církví na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i na naturismus (německé Freikörperkultur);
- zjistit, jaký byl pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnost*, a to z reakcí těchto církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, taktéž na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i na naturismus;
- zjistit, jaký byl pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnou kulturu*, a to z pohledu těchto církví na *tělesnost*;
- porovnat zjištěný pohled a vývoj pohledu vybraných křesťanských církví na *tělesnost* a *tělesnou kulturu*.

Výzkumné otázky:

- Jaký byl pohled vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnost* prezentovaný prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?

- Jaký byl pohled vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu* prezentovaný prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?
- Jaký byl vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnost* a *tělesnou kulturu* prezentového prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?

5.3 Metodologické paradigma

Práce se tematicky pohybuje na pomezí kinantropologie a teologie. Studie vychází z filosofických směrů, kterými jsou poststrukturalismus, konstruktivismus a hermeneutická filosofie navazující na fenomenologii a fundamentální ontologii. Aplikovány byly interpretační vědecké metody, které na základě typu výkladu zkoumaného problému vedly k porozumění obsahu a změny interpretace v historickém kontextu. Výzkumné metody, které jsou podrobněji pojednány v podkapitole 5.5, vychází z konceptů Michela Foucaulta a Jürgena Habermase, navazují na Tuen Van Dijka a Ruth Wodak (Prokopová, Orságová, & Martinková, 2014), staví na myšlenkách Friedricha D. E. Schleiermachera, Martina Heideggera a Hanse-Georga Gadamera (Hogenová, 1998; Pokorný, 2006). Jde o teoretický výzkum na pomezí kvantitativního a kvalitativního výzkumu. Jedná se o přístup holistický, kdy jde o sjednocení částí na základě vnitřních vztahů v celek, tj. o výklad částí v kontextu celku a celku ve vztahu k částem (Skalický, 1997), z časového hlediska o zkoumání minulosti.

5.4 Cílové období

Zvoleným cílovým obdobím bylo 20. století, které se vyznačovalo značnými proměnami životního stylu v návaznosti na společensko-kulturně-politické dění. Pokud ve 20. století došlo k výrazným změnám životního stylu, dá se předpokládat, že došlo také k posunu v pohledu církví na některé fenomény, konkrétně pak na pohyb, potažmo na *tělesnost a tělesnou kulturu*.

Za počátek sledovaného období byl zvolen rok 1917, neboť v tomto roce byl vydán *Kodex kanonického práva (Codex Iuris Canonici, 1917)*. Za konec pak rok 1970, což souvisí hned s několika událostmi. V letech 1962 až 1965 zasedal II. vatikánský koncil, který reflektoval potřeby doby a přinesl zásadní paradigmatické změny v Církvi římskokatolické. V roce 1968 byla vydána encyklika nazvaná *Humanae vitae* (Pavel VI., 1968). Mezi roky 1968 a 1970 byl ponechán časový odstup dvou let, v nichž mohlo dojít k odezvě církví na tyto skutečnosti.

Uvedené církevní dokumenty a události byly významné zejména pro Církev římskokatolickou, neboť z ní vzešly a pro ni byly závazné. Nicméně i pro ostatní vybrané církve (Československou církev evangelickou a Církev československou husitskou) právě období mezi rokem 1917 a 1970 přineslo celou řadu impulzů. Skončila I. světová válka, v Evropě došlo k zániku monarchistických říší a vznikly nové státy, včetně Československa. Pracovní doba se v řadě těchto států zkracovala až na osm, někde dokonce šest hodin denně (Fajkus, 2005; Paulinyi, 2002; Semotanová, 2002). Tím došlo k rozšíření doby volného času a sportovní aktivity se staly běžnou součástí každodenního života, sport již nebyl doménou mužů (Dovalil, 2004; Lenderová, Jiránek, & Macková, 2013), stal se prostředkem k politické manipulaci a k vyjádření politických postojů (Lenderová, Jiránek, & Macková, 2013; Tomlinson & Whannell 1984; Watson, 2007) (podrobněji viz podkapitola 2.1.2.3).

5.5 Výzkumné metody

Aplikovanými výzkumnými metodami byly diskurzivně historický přístup kritické diskurzivní analýzy (Klapko, 2016; Prokopová, Orságová, & Martinková 2014; Řiháček, Čermák, & Hytych, 2013) a textová hermeneutika (Skalický, 1997). Na základě typu výkladu (též způsobu vysvětlení) pohledu na *tělesnost* jde o interpretační vědecké metody, které vedou k porozumění obsahu a změně interpretace v historickém kontextu. Smyslem zkoumání textů nebylo jenom jim správně porozumět, nýbrž také identifikovat vnější podněty, které měly vliv na změnu pohledu na *tělesnost*, potažmo na *tělesnou kulturu*, ve zkoumaném období.

5.6 Sběr a třídění informačních zdrojů a metody jejich zpracování

Informačními zdroji pro tuto práci byly vybrané tištěné zdroje.

Sběr a třídění tištěných informačních zdrojů probíhal ve dvou fázích. V první fázi byly shromážděny texty na základě předem formulovaných kritérií:

- Církevní dokumenty vybírané dle kritérií:
 - vznik je datován mezi roky 1917 a 1970 včetně;
 - autorem je některý z papežů;
 - a/nebo autorem je koncilní sněm;
 - a/nebo autorem je výkonný orgán církve;
 - definují základní doktríny církve;
 - a/nebo jsou jedinými dostupnými dokumenty.
- Dobové komentáře v církevním tisku vybírané dle kritérií:
 - periodikum bylo vydáváno některou z vybraných církví jakožto orgán církve;
 - publikování komentáře je datováno mezi roky 1917 a 1970 včetně;
 - komentář se týká *tělesné kultury* jako celku nebo některé její části.

Práce je zaměřena na středoevropský prostor, konkrétně pak na území dnešní České republiky. Většina církevních dokumentů byla vydána v jiném než českém jazyce (především v latině a němčině). Pokud byl dostupný český překlad publikovaný danou církví, pak pro zpracování byl užit tento. Nebyl-li dostupný český překlad, pak byl analýze podroben text v překladu do jiného jazyka, jehož znalostí výzkumník vládne (slovenština, angličtina, němčina), nebo původní text, byl-li v některém z uvedených jazyků. U dobových komentářů byly výchozími texty psané česky.

Ve druhé fázi byly:

- tištěné informační zdroje jakožto hermeneutická jednotka katalogizovány chronologicky podle data vydání, církve a míry relevance ke zvolenému tématu;
- zaznamenán název, autor, výskyt.
- K hlubší analýze byly vybrány ty, které:
 - primárně pojmenovávají hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky;
 - a/nebo primárně pojmenovávají tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů;
 - a/nebo primárně pojmenovávají naturismus;

- a/nebo primárně pojmenovávají jinou oblast *tělesné kultury*, sekundárně pak akcentovaná témata;
- definují základní doktríny církve;
- a/nebo jsou jedinými dostupnými.

Na sběr a třídění tištěných informačních zdrojů bylo navázáno fází třetí, tedy analýzou vybraných tištěných zdrojů, a to ve dvou oddělených krocích, které se ovšem částečně překrývaly:

- aplikování diskurzivně-historického přístupu kritické diskurzivní analýzy (*the discourse-historical approach*, zkráceně DHA);
- textová hermeneutika.

Postup při DHA (Klapko, 2016; Prokopová, Orságová, & Martinková 2014; Řiháček, Čermák, & Hytych, 2013) byl následující:

- Zařazení tištěného informačního zdroje do komunikační situace a historického kontextu
 - do katalogu byly zaznamenány:
 - účel vzniku;
 - charakteristika nejdůležitějších rysů společenské situace, v níž komunikát vznikl a v níž komunikace probíhala;
 - usouvztažnění komunikátu k jiným textům a vymezení jeho pozice a vztahu k textům souvisejícím.
- Seznámení s pragmatickými aspekty komunikátu, kterými jsou
 - cílová skupina
 - popis vlastností a charakteristiky příjemců z hlediska sociálních pozic a rolí;
 - segmentace komunikátu na obsahově-pragmatické jednotky (části vět, větné celky, odstavce) a určení jejich funkcí a hypertémat.
- Kódování komunikátu.

Textová hermeneutika probíhala v sekvencích:

- čtení celého textu;
- vytvoření předporozumění na základě teoretické studie tématu a provedené DHA;
- formulace otázek, které měly být v textu objasněny (vychází z výzkumných otázek);

- nové hloubkové čtení textu řádek po řádku, sledující jednotlivá slova, vynechávky v řádcích;
- určení a označení míst v textu, která představují odpověď na položenou otázku;
- srovnání odpovědí v rámci celého textu;
- vytvoření alternativních interpretací a hledání zdroje pro jejich zamítnutí;
- kladení nových otázek za účelem potvrzení identifikovaných odpovědí;
- opakování celého procesu v tzv. hermeneutickém kruhu.

Výsledky získané prostřednictvím DHA a textové hermeneutiky byly interpretovány v rámci vybraných církví odděleně.

Ve čtvrté fázi došlo k porovnání výsledků získaných prostřednictvím DHA a textové hermeneutiky. Celý proces byl završen dedukcí pohledu na *tělesnou kulturu*, a to z identifikovaného pohledu na *tělesnost*. Následovalo vyslovení závěrů, přičemž porovnání pohledu na *tělesnost* a *tělesnou kulturu* mezi vybranými církvemi se nezaměřovalo na identifikaci shod a rozdílů a jejich kvantifikaci. Nebyla vytvořena škála pro porovnání, ani standard, vůči němuž by bylo porovnání možné, jak by tomu mohlo být u kvantitativního výzkumu. K porovnání došlo na úrovni kvalitativní, kdy při DHA byly na základě kódování vytvořeny kategorie, které bylo možné porovnat napříč vybranými církvemi, a to ve dvou úrovních:

- zda byly identifikovány shodné kategorie;
- zda jsou shodné kategorie tvořeny shodnými či obdobnými pojmy.

Zjištěné odlišnosti mezi církvemi a identifikovanými kategoriemi a jejich obsahy byly popsány.

6 POPIS ŘEŠENÍ

6.1 Sběr a třídění informačních zdrojů

Sběr informačních zdrojů byl organizován ve dvou fázích, každá rozdělena do několika kroků, které nešly vždy chronologicky za sebou, nýbrž i souběžně.

Byl vytvořen seznam dokumentů (v pracovním sešitě tabulkového procesoru Excel) na základě informací uvedených na webových stránkách církví a v literatuře, a to pro každou z vybraných církví zvlášť. Do seznamu byly zařazeny církevní dokumenty a dobové komentáře v církevním tisku, odpovídající kritériím uvedeným v podkapitole 5.6.

Z periodik byl vybrán *Český bratr* vydávaný Československou církví evangelickou od roku 1886. Do roku 1895 šlo o měsíčník, následně pak o čtrnáctideník. Od roku 1924 časopis vycházel s podtitulem *Časopis Českobratrské církve evangelické*, a šlo opět o měsíčník. Od tohoto roku se vydavatelem stal synodní výbor. S menší přestávkou mezi roky 1946 a 1947 vychází časopis až do současnosti (*Český bratr*).

Dále pak *Časopis katolického duchovenstva*, *Duchovní pastýř* a *Katolické noviny*, které vydávala Církev římskokatolická. Měsíčník *Časopis katolického duchovenstva* byl vydáván od roku 1828 do roku 1949. Vydáván byl nejprve knížecí arcibiskupskou konsistoří pražskou. V roce 1924 se časopis stal orgánem České bohoslovecké fakulty pražské, Akademie sv. Tomáše Akvinského a Klubu duchovenstva Československé strany lidové, později byl vydáván Vědeckým odborem Křesťanské akademie v Praze (*Časopis katolického duchovenstva*, 1949). Na časopis navázal v roce 1950 měsíčník *Duchovní pastýř*, který byl vydáván od roku 1951 do roku 1968, následně pak od roku 1970 až do roku 1990 (*Duchovní pastýř*, 1970). Týdeník *Katolické noviny* byl vydáván v období 1949 až 1989, kdy došlo k přejmenování na *Katolický týdeník* (*Katolický týdeník*).

Periodikum *Český zápas* bylo vydáváno Církví československou, později Církví československou husitskou. Šlo o týdeník vydávaný nepřetržitě od roku 1920 až do současnosti, který navázal na čtrnáctideník *Právo národa* vydávaný od roku 1918 (*Český zápas*). V rámci uvedených periodik byly vyhledány komentáře dle kritérií popsanych v podkapitole 5.6.

V rámci všech tří vybraných církví šlo o periodika, která byla orgánem církve. Šlo o záměrnou volbu, neboť cílem bylo zjistit, jaký byl pohled a vývoj pohledu vybraných

křesťanských církví na *tělesnou kulturu*. Nešlo tedy o identifikaci pohledu některé skupiny, či dokonce jednotlivců či různých pohledů existujících v rámci církve, nýbrž o pohled deklarovaný církví jakožto oficiální. Proto za informační zdroj nebyly považovány časopisy, které sice mohly být publikovány v rámci církví (např. některými zájmovými skupinami), avšak nebyly orgánem církve.

Informační zdroje (nejen dobové komentáře uveřejněné v církevním tisku, nýbrž také církevní dokumenty) byly vyhledány v on-line nebo tištěné podobě a katalogizovány chronologicky podle církve, data vydání a míry relevance ke zvolenému tématu, byl zaznamenán také název, autor a výskyt (Příloha I–III). Skladba vyhledaných tištěných informačních zdrojů je uvedena v Tabulkách 1 až 3, přičemž v periodiku *Český bratr* nebyl nalezen žádný komentář. Důvodem je zřejmě zaměření obsahu periodika zejména na zprávy týkající se života uvnitř církve. Jedná se o zprávy z církevních ordinací a instalací a dalších církevních slavností, biblické úvahy, zprávy o činnosti diakonie, zprávy o životě a službě jednotlivých sborů apod. Obdobně se nepodařilo najít žádný komentář v periodiku *Katolické noviny* a *Časopis katolického duchovenstva*. U *Katolických novin* zřejmě proto, že obsah časopisu byl převážně historizující, zaměřený zejména na život a působení venkovských buditelských kněží, dále šlo o výklad liturgických nedělních textů a o přehled politických událostí (Paulus, 2008). U *Časopisu katolického duchovenstva* zřejmě proto, že cílovou skupinu tvořilo katolické duchovenstvo a komentáře se týkaly spíše teologických úvah a výkladů teologických textů. Pro širší veřejnost byl určen *Duchovní pastýř*, ve kterém byly vyhledány dva komentáře týkající se *tělesné kultury*.

Tabulka 1. Českobratrská církev evangelická – Skladba tištěných informačních zdrojů

Celkem vyhledaných informačních zdrojů (z toho dále)	24
Ze zasedání synodů a sněmu	19
Základní dokument	5

Tabulka 2. Církev římskokatolická – Skladba tištěných informačních zdrojů

Celkem vyhledaných informačních zdrojů (z toho dále)	133	
Dokument II. vatikánského koncilu	16	
	Konstituce	4
	Prohlášení	3
	Dekret	9
Kodex	1	
Poselství	14	
Apoštolská konstituce	2	
Encyklika	98	
Dobový komentář v církevním tisku	2	

Tabulka 3. Církev československá husitská – Skladba tištěných informačních zdrojů

Celkem vyhledaných informačních zdrojů (z toho dále)	43
Ze zasedání sjezdu, sněmu	3
Církevní dokument	6
Dobový komentáře v církevním tisku	34

K hlubší analýze byly vybrány církevní dokumenty a dobové komentáře, které splňovaly kritéria uvedená v podkapitole 5.6 (Příloha IV–VI). Skladba tištěných informačních zdrojů, které byly vybrány k hlubší analýze je uvedena v Tabulkách 4 až 6.

Tabulka 4. Českobratrská církev evangelická – Skladba tištěných informačních zdrojů vybraných k hlubší analýze

Celkem k hlubší analýze (z toho dále)	4
Základní věroučný dokument	4

Tabulka 5. Církev římskokatolická – Skladba tištěných informačních zdrojů vybraných k hlubší analýze

Celkem k hlubší analýze (z toho dále)	8	
Dokument II. vatikánského koncilu	2	
	Konstituce	1
	Prohlášení	1
	Dekret	0
Kodex	0	
Poselství	2	
Apoštolská konstituce	0	
Encyklika	2	
Dobový komentář v církevním tisku	2	

Tabulka 6. Církev československá husitská – Skladba tištěných informačních zdrojů vybraných k hlubší analýze

Celkem k hlubší analýze (z toho dále)	17
Církevní dokument	1
Dobový komentář v církevním tisku	16

Byla pořízena kopie tištěných informačních zdrojů, které byly vybrány pro hlubší analýzu, a vytištěné informační zdroje byly očíslovány. Číslo se skládalo z názvu církve, která zdroj publikovala, respektive zkratky názvu tvořené počátečními písmeny jednotlivých slov v názvu, lomítka a číslic jdoucích vzestupně od jedné výše, vždy pro každou církev zvlášť. Čísla byla zanesena do katalogu (v pracovním sešitě tabulkového procesoru Excel) (Příloha IV–VI). V rámci Českobratrské církve evangelické a Církve československé husitské se počet informačních zdrojů vybraných k hlubší analýze rovnal těm, které vykazovaly relevanci k tématu výzkumného šetření. V rámci Církve římskokatolické byla situace rozdílná, neboť relevanci ke zkoumanému tématu vykazovalo celkem dvacet zdrojů, z nichž se ale pět nepodařilo dohledat a sedm bylo v jazyce, kterým výzkumník nevládne (tudíž nesplňovaly kritéria uvedená v podkapitole 5.6). Hlubší analýze bylo tedy podrobena pouze osm zdrojů z dvaceti (viz podkapitola 6.2 a Tabulka 8), avšak je otázkou, zda všech dvanáct zdrojů, které vykazovaly relevanci k tématu výzkumného šetření (pět, které se nepodařilo dohledat, a sedm v jazyce, kterým výzkumník nevládne), ale hlubší analýze podrobena nebyly, by bývalo skutečně relevantních. Na relevanci bylo usouzeno pouze z názvu tištěného informačního zdroje,

a skutečností je, že i u některých dalších zdrojů (např. *Kodexu kanonického práva* či encykliky *Humanae vitae*) bylo prvotní zařazení do relevantních zdrojů změněno po detailním pročtení textu (blíže pojednáno v kapitole 8), kdy se relevance nepotvrdila (text neobsahoval identifikátory uvedené v podkapitole 5.6). Je tedy možné, že by se stejná zkušenost mohla opakovat i v rámci některých zdrojů z oněch dvanácti. Tato skutečnost se neprokázala, neboť z výše uvedeného důvodu nebyly (nemohly být) texty přečteny.

Jeden z tištěných informačních zdrojů, který byl vyhledán v rámci Církve československé husitské (s číselným označením CČH/2), byl publikován v listu *Český zápas*. Avšak šlo o text, který byl původně publikován v *Pozorovateli* vydávaném Církví římskokatolickou, konkrétně olomouckým arcibiskupem, a Církví československou husitskou byl doslovně převzat. Informační zdroj byl podroben analýze, avšak dále byl zpracováván v rámci Církve římskokatolické, nikoliv Církve československé husitské.

6.2 Posouzení validity zdrojů

Tištěné informační zdroje vyhledané v rámci výzkumného šetření (podrobněji v Příloze IV–VI) nebyly všechny stejného druhu. Jednalo se o spektrum informačních zdrojů od závazných církevních dokumentů až po vyjádření názorů jednotlivců, byť publikovaných v církevním tisku, který byl považován za orgán církve (podrobněji v podkapitole 6.1).

V rámci Českobratrské církve evangelické šlo o čtyři tištěné informační zdroje, přičemž se jedná o tři základní věroučné dokumenty (vyznání víry), které vymezují základní učení církve, a jeden výklad základního učení církve (katechismus) (viz Tabulka 7, kde jsou informační zdroje seřazeny dle závaznosti sestupně). Závaznost výkladu, tedy katechismu, je o něco menší, než je tomu u základního věroučného dokumentu, k němuž se výklad vztahuje. Šlo o tištěné informační zdroje, které sice datem svého vzniku nespádají do cílového období, avšak jedná se o jediné dostupné dokumenty (viz podkapitoly 5.4 a 5.6), zároveň při bližším zkoumání byly shledány jako relevantní vzhledem k realizovanému výzkumnému šetření (podrobněji v kapitole 5). Uvedené skutečnosti vedly k zařazení těchto informačních zdrojů k hlubší analýze.

Tabulka 7. Českobratrská církev evangelická – Skladba tištěných informačních zdrojů

Název	Autor	Typ dokumentu
Bratrské vyznání víry	Jan Roh	základní věroučný dokument
České vyznání víry	neuveđen	základní věroučný dokument
Helvétské vyznání víry	neuveđen	základní věroučný dokument
Heidelberský katechismus	neuveđen	výklad základního učení církve

V rámci Církve římskokatolické (viz Tabulka 8, kde jsou informační zdroje seřazeny dle závaznosti sestupně) se jedná o závazné věroučné dokumenty (konstituce) a k nim se vyjadřující oficiální prohlášení, dále oficiální vyjádření papežů k aktuálnímu tématu či problému (encyklika), které mají závaznou platnost. Další typ informačních zdrojů tvoří poselství, která prezentují názor papeže, avšak pro církev jako celek nejsou závazná, byť jde o názor nejvyššího představitele církve. Posledním typem jsou komentáře v dobovém tisku, v nichž je uveden pohled na určité téma či komentář události, přičemž nemají závazný charakter, dokonce nemusí být ani prezentovány některým z představitelů církve.

Tištěné informační zdroje, které byly podrobeny analýze v rámci Církve římskokatolické obsahovaly: jednu konstituci, jedno prohlášení, dvě encykliky, dvě poselství, dva komentáře v dobovém tisku (viz Tabulka 8).

Tabulka 8. Církev římskokatolická – Skladba tištěných informačních zdrojů

Název	Autor	Typ dokumentu
Gaudium et spes (Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě)	II. vatikánský koncil	konstituce
Gravissimum Educationis (Prohlášení o křesťanské výchově)	II. vatikánský koncil	prohlášení
Divini Illius Magistri. O křesťanské výchově mládeže	Pius XI.	encyklika
Mater et magistra	Giovanni XXIII.	encyklika
Vánoční poselství celému světu	Pius XII.	rozhlasové poselství
Sport at the Service of the Spirit	Pius XII.	poselství
O I. celostátní spartakiádě	Star J.	komentář v dobovém tisku
Tělovýchova a sport v současné době	Rajmon Miroslav	komentář v dobovém tisku

V rámci Církve československé husitské (viz Tabulka 9, kde jsou informační zdroje seřazeny dle závaznosti sestupně) se jedná o vyjádření církevního sněmu jakožto nejvyššího orgánu církve (viz podkapitola 4.3). Vyjádření sněmu jsou pro církve jako celek závazná. Dalšími informačními zdroji byly dobové komentáře v církevním tisku jakožto orgánu církve, nicméně platnost těchto komentářů není pro církve jako celek závazná.

Vzhledem k tomu, že Církev československá husitská formuluje své základní učení v *Základech víry* (2014) a *Ústavě* (2008), přičemž vychází z *Apoštolského vyznání*, *Nicejsko-cařihradského vyznání*, *Čtyř pražských artikul*, *České konfese* a *Velkého a malého vyznání víry Církve československé husitské* (*Ústava*, 2008; *Základy víry*, 2014), byly vyhledány také tyto dokumenty, přestože datum jejich vzniku nespadá do cílového období (viz podkapitola 5.4). Nicméně v rámci zpracovávaného výzkumného šetření byly shledány jako nerelevantní (srov. s vymezením výzkumného šetření v podkapitole 5.6).

Tištěnými informačními zdroji podrobenými analýze v rámci Církve československé husitské byly: dvě vyjádření církevního sněmu, patnáct komentářů v dobovém tisku (viz Tabulka 9).

Tabulka 9. Církev československá husitská – Skladba tištěných informačních zdrojů

Název	Autor	Typ dokumentu
Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé	sněm	vyjádření církevního sněmu
Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé (dokončení sněmu započatého v roce 1924)	sněm	vyjádření církevního sněmu
Naším sokolům	Farský František	komentář v dobovém tisku
Sokol nebo Orel?	Farský F.	komentář v dobovém tisku
Svěcení "Orlovny"	Lipský, Jaroslav	komentář v dobovém tisku
O správném cestě sportu	Šimon, J.	komentář v dobovém tisku
Idea sokolská	Šimon, J.	komentář v dobovém tisku
Sokol a Orel	neuveden	komentář v dobovém tisku
Návštěvou v prázdninové osadě Svazu sociální práce západočeské diecése	neuveden	komentář v dobovém tisku
Dětská prázdninová osada ČČS diec. svazu soc. práce v Praze v Chudenicích	neuveden	komentář v dobovém tisku
Význam všesokolského sletu pro národ a stát.	Klinger	komentář v dobovém tisku
Duch Sokola a legií – ať vede národ!	Melichar V.	komentář v dobovém tisku
Idea sokolská a husitská	Slavík, R.	komentář v dobovém tisku
Slavné sokolské dny	BVL	komentář v dobovém tisku
Fyzická zdatnost	BVL	komentář v dobovém tisku
Obětavá práce zvítězila	Nepovim Boh.	komentář v dobovém tisku
Pět kruhů	neuveden	komentář v dobovém tisku

Při porovnání tištěných informačních zdrojů napříč církvemi lze shodně za zdroje s nejvyšší mírou významnosti/závaznosti uvažovat: věroučné dokumenty (uvedené v Tabulce 7 v rámci Českobratrské církve evangelické), konstituce (uvedené v Tabulce 8 v rámci Církve římskokatolické) a vyjádření církevního sněmu (uvedené v Tabulce 9 v rámci Církve československé husitské). Druhými v pořadí co do závaznosti pak: katechismus (Tabulka 7) a prohlášení (Tabulka 8). Za nimi následují encykliky (uvedené v Tabulce 8). Třetí skupinu tvoří poselství (uvedená v tabulce 8 v rámci Církve římskokatolické), čtvrtou pak komentáře v dobovém tisku (Tabulka 8 a 9).

Pohled na *tělesnost*, potažmo na *tělesnou kulturu*, který byl prezentován Českobratrskou církví evangelickou v analyzovaných informačních zdrojích, lze považovat za závazný, neboť informačními zdroji byly věroučné dokumenty a jejich výklad mající nejvyšší míru závaznosti. V rámci Církve římskokatolické sestávala polovina informačních zdrojů (čtyři z osmi) z dokumentů, které mají závaznou platnost, další dva dokumenty nejsou závazné, avšak jsou vyjádřením nejvyššího představitele církve. V těchto zdrojích prezentovaný pohled na *tělesnost* a *tělesnou kulturu* lze tudíž považovat také za závazný. V rámci Církve československé husitské převažovaly mezi informačními zdroji (patnáct ze sedmnácti) komentáře v dobovém tisku, které nemají závaznou platnost, závazné byly pouze dva dokumenty. Pohled na *tělesnost*, potažmo na *tělesnou kulturu* prezentovaný v informačních zdrojích Církví československou husitskou nelze tedy považovat za zcela závazný.

6.3 Analýza metodou DHA

Analýza metodou DHA sestávala z několika kroků, které nešly vždy chronologicky za sebou, nýbrž i souběžně. Tištěné informační zdroje byly zařazeny do komunikační situace a historického kontextu. Do katalogu (Příloha VII–IX) byly kromě názvu, roku vzniku a číselného označení, zaznamenány také:

- účel vzniku;
- typ komunikační události;
- kontakt komunikantů;
- charakteristika rysů společenské situace, v níž komunikát vznikl a komunikace probíhala;
- popis komunikační situace;
- vztah komunikační události v rámci komunikačního kontextu;
- vztah k jiným textům;
- cílová skupina;
- neverbální složka komunikátu;
- věcné obsahy komunikace;
- komplex témat.

Takto katalogizované tištěné zdroje byly dále:

- segmentovány na obsahově-pragmatické jednotky;
- probíhalo opakované čtení textu, které směřovalo k seznámení s textem, jeho strukturou, obsahem;
- následoval výběr úseků, které se vztahují k výzkumné otázce s primárním zaměřením na vztah *církev–tělesnost* (Příloha XIX–XXI);
- ve vybraných úsecích, tedy těch částech komunikátu, které se zaměřují na vztah *církev – tělesnost*, byly vyhledány segmenty, přičemž bylo použito metody „in vivo“ kódů, kdy šlo o vyhledání výroků přímo v textu; kódován byl každý komunikát, segmenty byly vyznačovány přímo v textu, následně přeneseny do tabulky (v pracovním sešitě tabulkového procesoru Excel) a sdruženy dle obsahové blízkosti segmentů (Příloha X–XII);
- vyhledané segmenty byly sdruženy napříč komunikáty, vždy však odděleně pro každou církev (Příloha XIII–XV);

- skupiny segmentů byly pojmenovány (opatřeny obecnějšími názvy) a sdruženy v obecnější kategorie, které byly taktéž pojmenovány (Příloha XVI–XVIII);
- identifikované kategorie a subkategorie byly popsány včetně extraktů, které výskyt jednotlivých kategorií dokumentují (Příloha XXII–XXIV).

Další krok spočíval v identifikaci diskurzů a probíhal následovně:

- v úsecích, které se v rámci komunikátů vztahují k výzkumné otázce s primárním zaměřením na vztah *církev–tělesnost*, byly vyhledány strukturované soubory tvrzení – diskurzy, které konstruují různé verze jevu *církev–tělesnost* (Příloha XIX–XXI);
- bylo provedeno porovnání diskurzů, kdy šlo o hledání shod a rozdílů mezi jednotlivými konstrukcemi, čímž docházelo ke zpřesňování identifikace diskurzů;
- identifikované základní diskurzy byly pojmenovány (Příloha XXV);
- identifikované základní diskurzy byly popsány, včetně extraktů, které výskyt jednotlivých diskurzů dokumentují (Příloha XXV);
- následovalo identifikování průřezových diskurzů napříč diskurzy základními (Příloha XXVI);
- průřezové diskurzy byly popsány včetně extraktů, které výskyt jednotlivých průřezových diskurzů dokumentují (Příloha XXVI).

Dalším krokem bylo porovnání výsledků, a to v následujících krocích:

- porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA napříč církvemi (Příloha XXXIII);
- porovnání pojmů, kterými jsou kategorie identifikované metodou DHA tvořeny napříč vybranými církvemi (Příloha XXXV).

6.4 Analýza metodou textové hermeneutiky

Analýza metodou textové hermeneutiky probíhala v sekvencích, které se částečně překrývaly s kroky DHA, popsány v podkapitolách 6.1 a 6.3. V rámci analýzy metodou textové hermeneutiky proběhlo:

- opětovné čtení celého textu;
- vytvoření předporozumění na základě teoretické studie tématu a provedené DHA;
- byly formulovány otázky, na které byly v textu hledány odpovědi (vycházely z výzkumných otázek):
 - Jak se církev dívá na člověka?
 - Jak se církev dívá na *tělo*?
 - Jak se církev dívá na sport, sportovní aktivity, tělesný pohyb, tělesná cvičení ze zdravotních či braných důvodů?
 - Jak se církev dívá na nudismus?
 - Jak se církev dívá na *tělesnost*?
 - Jak se církev dívá na *tělesnou kulturu*?
 - Jaký byl posun v pohledu církve na *tělesnost*?
 - Jaký byl posun v pohledu církve na *tělesnosnou kulturu*?
- určení a označení míst v textu, která představují odpověď na položené otázky s primárním zaměřením na vztah *církev–tělesnost* (tento krok byl společný jak pro analýzu metodou DHA, tak pro analýzu metodou textové hermeneutiky);
- hloubkové čtení textu se zaměřením na označená místa;
- v rámci označených míst byly vyhledávány odpovědi na formulované otázky (tento krok byl společný jak pro analýzu metodou DHA, tak pro analýzu metodou textové hermeneutiky) (Přílohy XIX–XXI);
- srovnání odpovědí v rámci celého textu;
- vytvoření alternativních interpretací a hledání zdroje pro jejich zamítnutí;
- kladení nových otázek za účelem potvrzení identifikovaných odpovědí;
- opakování celého procesu v tzv. hermeneutickém kruhu;
- srovnání odpovědí napříč různými texty (různých autorů), vždy však pouze v rámci jedné církve (Přílohy XXVII–XXIX);
- identifikace témat (kategorií) vztahujících se k výzkumné otázce (Přílohy XXVII–XXIX).

Dalším krokem bylo porovnání výsledků, a to:

- porovnání témat (kategorií) identifikovaných metodou textové hermeneutiky napříč církvemi (Příloha XXXIV).

Následovalo porovnání kategorií identifikovaných metodami DHA a textové hermeneutiky v rámci jednotlivých církví, přičemž tento krok byl společný jak pro analýzu metodou DHA, tak pro analýzu metodou textové hermeneutiky (Přílohy XXX–XXXII).

7 VÝSLEDKY

Obsahem kapitoly je prezentace výsledků analýzy tištěných informačních zdrojů metodou DHA a textové hermeneutiky. Výsledky budou prezentovány v několika následujících krocích:

- prezentace kategorií a subkategorií identifikovaných metodou DHA pro jednotlivé církve odděleně;
- prezentace kategorií a subkategorií identifikovaných metodou textové hermeneutiky pro jednotlivé církve odděleně;
- porovnání výsledků, a to na úrovni identifikovaných kategorií, získaných prostřednictvím analýzy metodou DHA a textové hermeneutiky pro jednotlivé církve odděleně;
- porovnání výsledků, a to na úrovni identifikovaných kategorií, získaných prostřednictvím analýzy metodou DHA a textové hermeneutiky napříč vybranými církvemi;
- porovnání pojmů, kterými jsou kategorie identifikované metodou DHA tvořeny napříč vybranými církvemi.

Na uvedená porovnání naváže:

- porovnání pohledu na *tělesnost* mezi vybranými církvemi;
- dedukce pohledu vybraných církví na *tělesnou kulturu* a porovnání pohledu na *tělesnou kulturu* mezi vybranými církvemi;
- popis posunu v pohledu na *tělesnost* a *tělesnou kulturu* v rámci vybraných církví a cílového období.

7.1 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA

Následovat bude prezentace výsledků analýzy tištěných informačních zdrojů metodou DHA v rámci jednotlivých církví.

7.1.1 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA v rámci Českobratrské církve evangelické

V rámci Českobratrské církve evangelické byly metodou DHA identifikovány kategorie a subkategorie (podrobný popis je součástí Příloh XVI a XXII):

- Bůh
 - Bůh Stvořitel
 - Duch svatý
 - Slovo Boží
- Člověk
 - Celý člověk
 - *Tělo, duše, duch*
 - Rozum, vůle
 - Trojí stav člověka
 - Člověk Bohem stvořená bytost (před pádem)
 - Stvořen Bohem
 - Stvořen k obrazu Božímu
 - Nesmrtelný
 - *Tělo i duše* se podílí na duchovním
 - Dobrý
 - V dobrém světě
 - S konečným cílem – chvála a vztah s Bohem
 - Obdařen ctnostmi
 - Obdařen mocí
 - Spravedlivý
 - Svobodný
 - Člověk po pádu
 - Porušení v oblasti duchovní
 - Ztráta vztahu s Bohem
 - Porušen obraz Boží
 - Ztráta přítomnosti Boží
 - Nesprávný úsudek o Bohu
 - Vůle, rozum, poznání jsou porušené
 - Svobodná vůle
 - Bez vůle k dobrému
 - Omezeno rozumové poznání, vůle slabá
 - Ztráta nevinnosti
 - Hřích a smrt
 - Ztráta nevinnosti
 - *Duše* zůstává nesmrtelná
 - *Tělo* je smrtelné
 - *Tělo* podléhá vášním

- Zdroj zla
 - Ďábel
 - Svět, *tělo*
 - Hřích
 - Zlé žádosti
- Člověk znovuzrozený
 - Obnovení vztahu s Bohem
 - Poznání duchovní
 - Poznání dobrého a obnovení vůle konat dobré
 - Věčný život

7.1.2 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA v rámci Církve římskokatolické

V rámci Církve římskokatolické byly metodou DHA identifikovány kategorie a subkategorie (podrobný popis je součástí Příloh XVII a XXIII):

- Bůh
 - Bůh Stvořitel
 - Kristus Spatitel
 - Duch svatý
 - Písmo
- Člověk
 - Celý člověk
 - *Duše, tělo*
 - *Tělo* se podílí na oslavě Boha
 - *Tělo* je dobré a úcty hodné
 - Usměrnování *těla*
 - Žena, muž
 - Rozum, mysl, vůle, inteligence
 - Svědomí
 - Mrav
 - *Duch*
 - Srdce
 - Vitalita, vášně
 - Poslední cíl člověka
 - Oslavovat Boha
 - Ukazovat Boha
 - Milovat Boha a lidi
 - Spolupracovat s Bohem
 - Zvěstovat Boží lásku
 - Úkol
 - Důstojnost
 - Oblasti rozvoje
 - Podíl na řádu
 - Nadpřirozeném
 - Přirozeném/pozemském
 - Člověk před pádem
 - Stvořen Bohem
 - Svatý
 - Výtečný
 - Celistvost *těla, duše*, rozumu a vůle
 - *Tělo* dobré a úcty hodné
 - Mimořádné schopnosti, vlastnosti
 - Schopnost hodnotit, zvažovat
 - Důstojnost
 - Svobodná vůle
 - Specifické postavení
 - Poznání
 - Duchovní rozměr

- S cílem oslavit Boha
 - Vztah s Bohem
 - Člověk po pádu
 - Porušení vztahu s Bohem jako svým stvořitelem a posledním cílem
 - Raněn hříchem
 - Ztráta dokonalosti, plnosti a celistvosti
 - Nezakotvenost
 - Porušení duchovního rozměru a zaměření k pomíjejícímu, pozemskému
 - Smrtelnost *těla*, tělesný úpadek
 - Duševní úpadek
 - Slabá vůle
 - Úpadek mravní
 - *Tělo* bude jednou vzkříšeno
 - Člověk znovuzrozený
 - Obnovení duchovního rozměru a vztahu s Bohem
 - Obnovení nesmrtelnosti
 - Obnovení dokonalosti, plnosti
 - Poznání neviditelného
- Zdroj zla
 - Hřích
 - Válka
- Výchova
 - Instituce podílející se na výchově
 - Rodina
 - Stát
 - Církev
 - Úloha církve
 - Cíl křesťanské výchovy
 - Oblasti křesťanské výchovy
- *Tělesná kultura*
 - Tělesný rozvoj
 - Tělesná výchova a sport
 - Zdravý sport
 - Prostředek, nikoliv cíl
 - Není překážkou naplnění cíle
 - Zdravý, mravně ušlechtilý
 - Děje se v řádu a dle pravidel (ethos)
 - Nezdravý sport
 - Je cílem sám o sobě
 - Cílem je výkon, senzace
 - Profesionalizace
 - Přeceňování sportu
 - Sexualizace a vulgarizace sportu
 - Násilí
 - Pozadí
 - Vnější efekt
 - Technika

- Je tím, co je sdílené
- Tělesná výchova a sport jako prostředek
 - Nástroj rozvoje a budování
 - Člověk
 - Charakter, vůle
 - Ctnosti
 - Mravnost, morálka
 - Tělesné a duševní schopnosti, mysl, smysly
 - *Duch*
 - Svoboda a odpovědnost
 - Kultura
 - Zdroj
 - Hrdost
 - Potěšení, zábava
 - Poznání a pravda
 - Tradice, inspirace
 - Prostředek
 - Učení
 - Překonávání překážek a nedostatků
 - Uvolnění (katarze, ventil)
 - Komunikace
 - Propojení
 - Rozdělení
 - Boj
 - Odpor
 - Síla
 - Moc
 - Politika
 - Uplatnění práv
 - Změna
 - Zrada
 - Naplnění
 - Konečný cíl člověka
 - Touha, naděje, očekávání
- Sportovní podniky
- Cestování, turismus
- Tělovýchovná hnutí a sportovní organizace
- Školy a kurzy
- Sportoviště
- Sportovci
- Média

7.1.3 Kategorie a subkategorie identifikované metodou DHA v rámci Církve československé husitské

V rámci Církve československé husitské byly metodou DHA identifikovány kategorie a subkategorie (podrobný popis je součástí Příloh XVIII a XXIV):

- Bůh
- Člověk
 - Celý člověk
 - Osobnost a individualita
 - Osoba, osobnost
 - Individualita, individuum
 - *Duše, tělo, duch*
 - Muž, žena
 - Charakter
 - Mysl, vůle
 - Schopnosti
 - Mravnost
 - Svoboda
 - Přirozenost
 - Při stvoření
 - Po pádu
- Zdroj zla
 - Hřích
 - Zlé žádosti
 - Svět
 - Přirozenost
- Výchova
 - Celostní rozvoj
 - *Tělo*
 - *Duše*, rozum
 - Charakter, morálka
 - Sociální cítění
 - Svoboda
 - Národní cítění
 - Kreativita
 - Národ
 - Kultura
 - Profesní výchova
- *Tělesná kultura*
 - Tělesný rozvoj
 - Tělesná výchova a sport
 - Tělesná výchova a sport jako prostředek
 - Nástroj budování, rozvoje, výchovy
 - Člověk
 - *Tělo*
 - *Duše*
 - *Duch*
 - Smýšlení, schopnosti

- Charakter, vůle
- Mrav, morálka
- Ctnosti
- Hodnoty, ideje
- Zdraví
- Já
 - Sebeurčení
 - Sebevědomí
 - Sebepojetí
- Individuální jedinečnost, odlišnost
- Sociální cítění
- Svoboda a demokracie
- Kázeň
- Důslednost, odpovědnost
- Sounáležitost
- Život
- Věrnost
- Poznání
- Národní identita
- Píle, obětavost
- Láska
- Zakotvenost
 - Duchovní, náboženská
 - Historická, ideová
- Zdatnost
- Pravda a přímost
- Odvaha, čestnost
- Vyváženost
- Národ
 - Identita
 - Jednota a síla
 - Přátelství
 - Výtečnost
- Kultura
- Prostředek
 - Pěstění, zjevení
 - Krása
 - Naplnění
 - Touha, naděje, očekávání
 - Cíle, úkoly
 - Uplatnění
 - Práva
 - Vyjádření
 - Postoj
 - Participace (na)
 - Lidská přirozenost
 - Zjevení, sdílení
 - Ideje, hodnoty
 - Překonání
 - Překážky

- Prožívání
- Komunikace, sdílení
- Vymezení (my/oni) – konformita, identita
- Pasivní účast
- Aktivní účast
- Rozdělení
- Boj, odboj, odpor
- Zkáza, rozvrat
- Zotročení
- Zdroj
 - Radost, nadšení, zábava
- Sportovní podniky
- Tělovýchovná hnutí a sportovní organizace
- Školy a kurzy
- Sportoviště
- Sportovci
- Idea
- Symbolika
- Vnitřní struktura
- Konformita
- Historie
- Dávání sama sebe
- Média
- Institucionalizace

7.2 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky

Následovat bude prezentace výsledků analýzy tištěných informačních zdrojů metodou textové hermeneutiky v rámci jednotlivých církví.

7.2.1 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické

V rámci Českobratrské církve evangelické byla metodou textové hermeneutiky identifikována témata (kategorie), která jsou podrobně popsána v Příloze XXVII:

- Člověk stvořený Bohem
- Člověk porušený hříchem
- Člověk znovuzrozený

7.2.2 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické

V rámci Církve římskokatolické byla metodou textové hermeneutiky identifikována témata (kategorie), která jsou podrobně popsána v Příloze XXVIII:

- Člověk stvořený Bohem
- Člověk porušený hříchem
- Sport a tělesná výchova jako cesta k poznání konečného cíle
- Sport a tělesná výchova jako prostředek harmonického rozvoje
- Participace těla na formování kultury
- Sport a tělesná výchova jako prostředek rozdělení – jednoty
- Sport a tělesná výchova jako prostředek budování jednotlivce – národa
- Sport a tělesná výchova jako prostředek holistické výchovy
- Sport a tělesná výchova jako prostředek úpadku
- Sport a tělesná výchova jako prostředek zábavy, vybouření, regenerace, rekreace, rehabilitace, terapie a prevence
- Sport a tělesná cvičení jako nástroj moci
- Sport a tělesná cvičení jako prostředek komunikace
- Sport a tělesná výchova jako prostředek k osvojení životního řádu
- Tělesná výchova jako prostředek rozvoje tělesných a duševních schopností
- Tělesná výchova jako majetek

7.2.3 Kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské

V rámci Církve československé husitské byla metodou textové hermeneutiky identifikována témata (kategorie), která jsou podrobně popsána v Příloze XXIX:

- Člověk – jednota *těla* a *duše*
- Člověk: osobnost – individualita
- Sport a tělesná výchova jako prostředek výchovy
- Sport a tělesná výchova jako prostředek holistické výchovy
- Sport a tělesná výchova jako prostředek tělesné, duševní/duchovní formace
- Sport a tělesná výchova jako prostředek k budování charakteru, ctností
- Sport a tělesná výchova jako prostředek výchovy dobrého člověka/křesťana
- Sport a tělesná výchova jako prostředek k rozvoji člověka a národa
- Sport a tělesná výchova jako prostředek rozdělení – jednoty
- Sport a tělesná cvičení jako nástroj boje a budování
- Sport a tělesná cvičení jako prostředek prezentace ve fyzickém (vnějším) světě
- Sport a tělesná cvičení/výchova jako způsob participace
- Sport a tělesná cvičení jako prostředek komunikace
- Sport a tělesná cvičení/výchova jako prostředek péče o zdraví
- Sport a tělesná výchova jako nástroj zotročení
- Sport jako nástroj úpadku
- Sport jako prostředek pokroku a utváření kultury
- Sport a tělesná výchova jako branná výchova

7.3 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci jednotlivých církví

V rámci této kapitoly bude provedeno porovnání kategorií, které byly identifikovány na základě analýzy metodou DHA a textové hermeneutiky. Porovnání bude provedeno pro každou z vybraných církví odděleně. Podrobné porovnání je součástí Příloh XXX–XXXII.

7.3.1 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické

Kategorie identifikované metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické byly prezentovány v podkapitolách 7.1.1 a 7.2.1, a jejich podrobný popis, včetně identifikovaných subkategorií, je obsahem Příloh XXII a XXVII.

Při porovnání kategorií, které byly identifikovány metodou DHA a textové hermeneutiky, vyplývá, že obě analýzy vedly k identifikaci kategorie *Člověk*, se subkategoriemi: *Člověk stvořený Bohem*; *Člověk porušený hříchem*; *Člověk znovuzrozený*, a kategorií *Bůh* a *Zdroj zla*. Kategorie *Bůh* a *Zdroj zla* byly identifikovány metodou DHA jako samostatné kategorie. Při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly sice identifikovány jako samostatné kategorie, avšak neznamená to jejich absenci. Při analýze metodou textové hermeneutiky bylo na *Boha* a *Zdroj zla* pohlíženo jako na součást kategorie *Člověk stvořený Bohem* a *Člověk porušený hříchem*. Bůh byl nahlížen jako tvůrce a zdroj dokonalosti, svatosti člověka, kdežto zlo bylo nahlíženo jako součást člověka, který je porušený hříchem, a zdroj zla byl nahlížen na obecné rovině jako hřích.

7.3.2 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické

Kategorie identifikované metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické byly prezentovány v podkapitolách 7.1.2 a 7.2.2, a jejich podrobný popis, včetně identifikovaných subkategorií, je obsahem Příloh XXIII a XXVIII.

Při porovnání kategorií, které byly identifikovány metodou DHA a metodou textové hermeneutiky, vyplývá, že obě metody vedly k identifikaci kategorie **Člověk**, se subkategoriemi: **Člověk stvořený Bohem**; **Člověk porušený hříchem**, a kategorií **Bůh** a **Zdroj zla**. Kategorie **Bůh** a **Zdroj zla** byly identifikovány metodou DHA jako samostatné kategorie. Při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly sice identifikovány jako samostatné kategorie, avšak neznamená to jejich absenci. Při analýze metodou textové hermeneutiky bylo na **Boha** a **Zdroj zla** pohlíženo jako na součást kategorie **Člověk stvořený Bohem** a **Člověk porušený hříchem**. Bůh byl nahlížen jako tvůrce a zdroj dokonalosti, svatosti člověka, kdežto zlo bylo nahlíženo jako součást člověka, který je porušený hříchem, a zdroj zla byl nahlížen na obecné rovině jako hřích. Metodou DHA byla identifikována samostatná kategorie **Člověk znovuzrozený**, která metodou textové hermeneutiky nebyla identifikována jako samostatná kategorie, neboť v analyzovaných textech nebyl explicitně pojmenován tento stav, ve kterém se člověk může nacházet.

Metodou DHA byly dále identifikovány samostatné kategorie **Výchova** a **Tělesná kultura**, které nebyly metodou textové hermeneutiky identifikovány jako samostatné subkategorie, avšak neznamená to jejich absenci, neboť obsahově vykazují průnik s kategoriemi identifikovanými metodou textové hermeneutiky (jak vyplývá z popisu jednotlivých kategorií v Příloze XXVIII). Lze tedy říci, že obě metody vedly k identifikaci kategorií **Výchova** a **Tělesná kultura**.

Subkategorie, které nebyly metodou textové hermeneutiky identifikovány, jsou: **Školy a kurzy**; **Sportoviště**; **Média**; **Instituce podílející se na výchově**, které byly identifikovány pouze metodou DHA. Naopak metodou DHA nebyla identifikována kategorie **Tělesná výchova jako majetek**, která byla identifikována metodou textové hermeneutiky.

7.3.3 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské

Kategorie identifikované metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské byly prezentovány v podkapitolách 7.1.3 a 7.2.3, a jejich podrobný popis, včetně identifikovaných subkategorií, je obsahem Příloh XXIV a XXIX.

Při porovnání kategorií, které byly identifikovány metodou DHA a metodou textové hermeneutiky, vyplývá, že shodně byla oběma metodami identifikována kategorie *Člověk*. Kategorie *Bůh* a *Zdroj zla*, které byly metodou DHA identifikovány, při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly sice identifikovány jako samostatné kategorie, avšak neznamená to jejich absenci. Při analýze metodou textové hermeneutiky na *Boha* a *Zdroj zla* bylo pohlíženo jako na součást kategorie *Člověk*.

Metodou DHA byly dále identifikovány kategorie *Výchova* a *Tělesná kultura*. Kategorie *Výchova* byla při analýze metodou textové hermeneutiky podřazena pod *Tělesnou kulturu*, neboť sport a *tělesná kultura* jsou nahlíženy jako prostředky výchovy. To tedy odpovídá i kategoriím identifikovaným metodou DHA.

Při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly identifikovány subkategorie: *Kreativita; Profesní výchova*. A u kategorie *Tělesná kultura* nebyly identifikovány subkategorie: *Sportovní podniky; Školy, kurzy; Sportovci; Idea; Symbolika; Vnitřní struktura; Konformita; Historie; Dávání sebe sama; Média; Institucionalizace*.

Některé subkategorie identifikované metodou DHA nebyly metodou textové hermeneutiky identifikovány jako samostatné subkategorie, avšak jsou obsaženy v popisu jednotlivých kategorií v Příloze XXIX.

Metodou textové hermeneutiky byla identifikována samostatná kategorie *Sport a tělesná výchova jako prostředek branné výchovy*, která absentuje v subkategoriích identifikovaných metodou DHA. Stejně je tomu u kategorie *Prezentace ve fyzickém (vnějším) světě*, která metodou DHA nebyla identifikována jako samostatná kategorie, přestože implicitně je obsažena v subkategoriích *Sport a tělesná výchova jako prostředek zjevení, sdílení ideje, hodnot, krásy* a *Vyjádření postoje*.

7.4 Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a textové hermeneutiky napříč vybranými církvemi

V rámci této kapitoly bude provedeno porovnání kategorií, které byly identifikovány na základě analýzy metodou DHA a textové hermeneutiky, a to napříč vybranými církvemi, přičemž půjde o porovnání na úrovni pouze hlavních identifikovaných kategorií. Porovnání na úrovni subkategorií je součástí Příloh XXXIII a XXXIV.

Metodou DHA byly v rámci všech porovnávaných církví identifikovány kategorie: ***Bůh; Člověk; Zdroj zla.***

V rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské byly shodně identifikovány kategorie: ***Výchova; Tělesná kultura.***

Metodou textové hermeneutiky byla v rámci všech tří vybraných církví shodně identifikována kategorie ***Člověk***. V rámci této kategorie vykazuje shodu Českobratrská církev evangelická a Církev římskokatolická, u nichž byly identifikovány kategorie ***Člověk Bohem stvořený*** a ***Člověk porušený hříchem***. V rámci Církve československé husitské tyto kategorie identifikovány nebyly. V rámci Českobratrské církve evangelické byla identifikována kategorie ***Člověk znovuzrozený***, v rámci Církve československé husitské kategorie ***Člověk – jednota těla duše; Člověk: osobnost – individualita***, přičemž tyto kategorie nevykazují shodu v rámci porovnávaných církví.

V rámci Českobratrské církve evangelické nebyly identifikovány jiné kategorie, proto následuje porovnání identifikovaných kategorií pouze v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské.

V rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské byla shodně identifikována kategorie ***Tělesná výchova a sport jako prostředek***, která bude nyní porovnána.

Shodně byly identifikovány kategorie: ***Tělesná výchova a sport jako prostředek rozdělení – jednoty; Tělesná výchova a sport jako prostředek holistické výchovy; Tělesná výchova a sport jako prostředek/nástroj úpadku; Sport a tělesná cvičení jako prostředek komunikace; Tělesná výchova a sport jako prostředek k rozvoji člověka a národa.*** Shodu vykazuje také kategorie ***Participace těla na formování kultury***, která

byla identifikována v rámci Církve římskokatolické, a kategorie *Sport jako prostředek pokroku a utváření kultury* identifikované v rámci Církve československé husitské.

Částečnou shodu vykazují kategorie *Tělesná výchova a sport jako prostředek budování jednotlivce – národa*, která byla identifikována v rámci Církve římskokatolické, a kategorie *Sport a tělesná cvičení jako nástroj boje a budování*.

V rámci Církve římskokatolické byly dále identifikovány kategorie, které nevykazují shodu s ostatními porovnávanými církvemi: *Tělesná výchova a sport jako cesta k poznání konečného cíle; Tělesná výchova a sport jako prostředek harmonického rozvoje; Tělesná výchova a sport jako prostředek zábavy, vybouření, regenerace, rekreace, rehabilitace, terapie a prevence; Sport a tělesná cvičení jako nástroj moci; Tělesná výchova a sport jako prostředek k osvojení životního řádu; Tělesná výchova jako prostředek rozvoje tělesných a duševních schopností; Tělesná výchova jako majetek*.

V rámci Církve československé husitské byly dále identifikovány kategorie, které nevykazují shodu s ostatními porovnávanými církvemi: *Sport a tělesná výchova/cvičení jako prostředek výchovy; Tělesná výchova a sport jako prostředek tělesné, duševní/duchovní formace; Tělesná výchova a sport jako prostředek k budování charakteru, ctností; Tělesná výchova a sport jako prostředek výchovy dobrého člověka/křesťana; Sport a tělesná cvičení jako prostředek prezentace ve fyzickém (vnějším) světě; Sport a tělesná cvičení/výchova jako způsob participace; Sport a tělesná cvičení/výchova jako prostředek péče o zdraví; Tělesná výchova a sport jako nástroj zotročení; Tělesná výchova a sport jako branná výchova*.

Při porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a metodou textové hermeneutiky je zřejmá diskrepance. Všechny kategorie identifikované metodou DHA vykazují shodu v rámci porovnávaných církví (ať již v rámci všech tří, či alespoň dvou církví), kdežto u kategorií identifikovaných metodou textové hermeneutiky je shoda pouze částečná. Tento stav je způsoben různou mírou obecnosti u prezentovaných kategorií. Zatímco kategorie identifikované metodou DHA jsou na vysoké úrovni obecnosti, kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky jsou obecností na úrovni subkategorií. Porovnání na úrovni subkategorií identifikovaných metodou DHA je součástí Přílohy XXXIII a je z něj patrné, že shoda v rámci hlavních kategorií neodpovídá míře shody v rámci identifikovaných subkategorií. Na úrovni subkategorií se

míra shody blíží více té, kterou vykazuje porovnání kategorií identifikovaných metodou textové hermeneutiky.

7.5 Porovnání pojmů, kterými jsou kategorie identifikované metodou DHA tvořeny napříč vybranými církvemi

Porovnání pojmů, kterými jsou kategorie identifikované metodou DHA tvořeny napříč vybranými církvemi bude provedeno na úrovni hlavních kategorií. Porovnání pojmů na úrovni identifikovaných subkategorií je součástí Přílohy XXXV.

Kategorie Bůh

Kategorie ***Bůh*** byla identifikována u všech vybraných církví a je tvořena shodnými pojmy: *Bůh; Stvořitel; Duch Boží; Duch svatý; slovo Boží; Písmo; Boží vůle; Boží zjevení.*

V rámci Církve římskokatolické jsou navíc pojmy: *Kristus; jednorozený Syn; Spasitel; cesta, pravda a život*, které se v rámci ostatních porovnávaných církví nevyskytují.

V rámci Církve československé husitské se vyskytují pojmy: *pravý opak individua; je úplně z vnitřku a svou vlastní samočinností určen ve své přirozenosti; je osobností, osobností absolutní; je sebe vědom a sebe mocen zcela a ze základu; bytuje sám sebou; je sobě důvodem i příčinou; osobnost Boží vylučuje každou nedokonalost*, které se v rámci ostatních porovnávaných církví nevyskytují.

Pojmy vyskytující se v rámci Českobratrské církve evangelické a Církve římskokatolické jsou na úrovni prostých názvů, v rámci Církve československé husitské se pojmy týkají atributů, které jsou Bohu připisovány a které jej charakterizují.

Kategorie Zdroj zla

Kategorie ***Zdroj zla*** byla identifikována u všech vybraných církví a je tvořena shodnými pojmy: *hřích; zhřešil.*

V rámci Českobratrské církve evangelické se vyskytují pojmy: *d'ábel; pokušitel, lhář, vražedník; had, svět; tělo, nepřátelé, pokušení; zlé žádosti; zlé*, které se v rámci ostatních porovnávaných církví nevyskytují.

V rámci Církve římskokatolické jsou zastoupeny pojmy: *válečná věrava; válečný konflikt; ničivá válka*, které se v rámci ostatních porovnávaných církví nevyskytují.

V rámci Církve československé husitské se vyskytují pojmy: *náklonnost ke zlému; špatný příklad společnosti; živočišná přirozenost*, které se v rámci ostatních porovnávaných církví nevyskytují.

Pojmy vyskytující se v rámci Českobratrské církve evangelické a Církve československé husitské jsou širšího spektra, než je tomu u Církve římskokatolické, a ukazují nejen na vnější zdroj zla, nýbrž také na vnitřní, vycházející z člověka samého.

Kategorie Člověk

Pojmy, které tvoří kategorii **Člověk**, vykazují shodu v rámci všech porovnávaných církví v pojmech: *člověk; lidé; tělo; duše; duch, tělesný; rozum; vůle; mysl*. Shodu v dalších pojmech vykazují pouze Církev římskokatolická a Církev československá husitská, přičemž jde o pojmy: *duševní; mrav; mravní; srdce; vůle*.

V rámci Církve římskokatolické se vyskytují pojmy: *mládež; pohlaví; dívky; duchová; svědomí; srdce; inteligence; vitalita; vitální; vášně; tlumočnick Boží lásky; důstojnost člověka; poslední cíl; nejvyšší cíl; chvála Stvořitele; oslava Stvořitele; ukazovat Boha; milovat Boha; úkol plození*, které nevykazují shodu s ostatními církvemi.

V rámci Církve československé husitské se vyskytují pojmy: *lidstvo; muž; žena; živočišná přirozenost; osobnost; individualita*, které se v rámci ostatních porovnávaných církví nevyskytují.

Pojmy v rámci všech porovnávaných církví shodně ukazují na člověka v jeho celistvosti, na člověka jakožto *tělo, duši a ducha* majícího rozum, mysl a vůli. Pojmy v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské přidávají rozměr *vůle, mravní a srdce*. Pojmy v rámci Církve československé husitské pojednávají člověka jakožto osobnost a individualitu, což se pojí ke kategorii **Bůh**, kde tato církev používá stejné pojmy pro popis Boha. Dává tak do souvislosti, kým je Bůh a kým je ve srovnání s ním člověk jakožto Boží stvoření.

Kategorie Výchova

Kategorie **Výchova** byla identifikována pouze v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské, v rámci Českobratrské církve evangelické identifikována nebyla.

Kategorii tvoří shodně pojem *výchova*, přičemž v rámci Církve římskokatolické stojí pojmy *výchova a vzdělání* samostatně nebo ve spojení s pojmy: *dokonalá výchova; křesťanská výchova; výchova k poslednímu cíli*. V rámci Církve československé husitské stojí pojmy *výchova a vzdělání* samostatně nebo ve spojení s pojmy: *národní výchova;*

výchova odborných sil; učitelé tělovýchovy; školy pro tělesnou výchovu; vzdělání univerzitní.

V rámci Církve římskokatolické se vyskytují pojmy: *vzdělání; pomáhat; harmonicky rozvíjet; postupně osvojit; správný rozvoj; vytrvalé překonávání; vyrostlý a vycvičený*, které se v rámci Církve československé husitské nevyskytují.

V rámci Církve československé husitské se vyskytují pojmy: *zdokonalovat; zachovávat se; pěstěn pokrok; theoretické a praktické kursy*, které se v rámci Církve římskokatolické nevyskytují.

Pojmy tvořící kategorii **Výchova** v rámci Církve římskokatolické se pojí zejména ke křesťanské výchově, kterou je pověřena církev. Pojmy tvořící kategorii **Výchova** u Církve československé husitské se pojí s výchovou jednotlivce, ale také národa, rozvojem kultury a profesní výchovou, institucionalizací výchovy. Výchova v pojetí Církve římskokatolické směřuje především do církve, jde spíše o výchovu křesťanskou, výchova v pojetí Církve československé husitské je výchovou národní, přičemž výchova realizovaná církví a výchova státní se překrývají.

Kategorie Tělesná kultura

Kategorie **Tělesná kultura** byla identifikována pouze v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské, v rámci Československé církve evangelické identifikována nebyla.

V rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské je kategorie **Tělesná kultura** tvořena shodnými pojmy: *fyzický rozvoj lidského těla; cvičení svalů; tělesná síla; tělesné vzdělávání; stránka tělesná; práce tělesná; cvičení těla; tělesná cvičení; tělesná výchova; tělovýchova; sport; tělocvik; cvičení; tělesné činnosti; slet; tělovýchovné organizace; tělovýchovné/sportovní hnutí; škola; hřiště; sportovci; hry; slet; olympijské hry.*

V rámci Církve římskokatolické se pojem *sport* objevuje samostatně, ale také ve spojení s pojmy: *zdravý sport; vhodně vedený sport; správně pochopený sport*. Pojem *hra* se vyskytuje samostatně, ale častěji ve spojení s pojmy: *rytířské hry; sportovní hry; olympijské hry*. Dále se v rámci Církve římskokatolické vyskytují pojmy: *tanec; sportovní dění; zábava; cestování; turismus; spartakiáda; cyklistický závod; soutěže; mistrovství; závodění; zápas; box*, které se v rámci ostatních vybraných církví nevyskytují.

Pojem *škola* je sice shodný jak pro Církev římskokatolickou, tak Církev československou husitskou, avšak spojení, v jakém se pojem vyskytuje, shodu nevykazuje. Jde o spojení pojmů: *sportovní škola; tělovýchovná škola; sportovní škola dorostu*. V rámci Církve československé husitské se pojem *škola* vyskytuje ve spojení: *vysoká škola pro tělesnou výchovu*, se školou pak souvisejícími pojmy: *kursy; učitelé tělovýchovy; výchova odborných sil*.

Shodu také nevykazují pojmy týkající se názvů sportovišť, kromě pojmu *hřiště*. V rámci Církve římskokatolické jde o pojmy: *sportovní hřiště; strahovský stadion; cvičiště stadionu; stadion*, kdežto v rámci Církve československé husitské pojmy: *plovárna; lázně; travnatá hřiště; tělocvična; basén*. Obdobně je tomu u pojmů, které specifikují sportovce, kdy v rámci Církve římskokatolické jde o pojmy: *sovětský gymnasté; účastník spartakiády; boxer*. V rámci Církve československé husitské pojmy: *sokol; sokolstvo; sokolský člověk*.

Ač pojem *slet* se vyskytuje jak v rámci Církve římskokatolické, tak Církve československé husitské, četnost výskytu se značně liší, taktéž pojmy, se kterými se pojem *slet* pojí. V rámci Církve římskokatolické se vyskytuje pouze jednou, a to samostatně, kdežto v rámci Církve československé husitské se vyskytuje jak samostatně, tak ve spojení pojmů: *všesokolský slet; sokolský slet*. Kromě toho se v rámci Církve československé husitské vyskytují pojmy: *sletové dny; sokolská oslava; sokolské dny; sokolské členstvo; sokolské hejno; sokolské hnízdo; sokolský průvod; sokolský kroj; sokolský prapor; sokolský šik; sokolské nadšení; sokolské zásady; sokolská idea; sokolská myšlenka; sokolská ideová náplň; zástup Sokolů; sokolství; Sokol; sokolské dílo; sokolská práce; sokolské řady; dějiny sokolství; povinnost Sokolstva*.

V rámci Církve římskokatolické i Církve československé husitské se vyskytují shodně pojmy pojící se k médiím, přesto nejde o pojmy shodné. V rámci Církve římskokatolické jsou pojmy: *sportovní tisk; film; divák*. V rámci Církve československé husitské pojmy: *rubrika sportovní*.

V rámci Církve československé husitské se vyskytují pojmy, které nevykazují shodu s ostatními vybranými církvemi: *veřejná záležitost; péče státu; charakter polouřední; tělovýchovný výbor; úřad tělovýchovný; tělovýchovný ústav; sportovní lékaři; poradna*.

Zatímco se v rámci Českobratrské církve evangelické nepojí žádné pojmy s kategorií *Tělesná kultura*, v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské je mezi pojmy značná shoda. V rámci Církve československé husitské je rozpoznatelné spojení mezi tělesnou výchovou, sportem a tělovýchovnou organizací Sokol. Akcentována je institucionalizace tělesné výchovy a sportu jakožto státem zajišťované a podporované sféry budování národa. Tento důraz v rámci Církve římskokatolické identifikován nebyl.

7.6 Porovnání pohledu na *tělesnost* mezi vybranými církvemi

Porovnání pohledu na *tělesnost* mezi vybranými církvemi vychází z analýzy komunikátů metodou DHA se zaměřením na vztah *církev–tělesnost*, která je podrobně popsána v Přílohách XIX–XXI a z analýzy metodou textové hermeneutiky popsané v Přílohách XXVII–XXIX.

Všechny vybrané církve nahlíží člověka jako Bohem stvořeného v jednotě a celistvosti *ducha, duše a těla*. Stvořen byl člověk jako dokonalý, svatý, s poznáním duchovního. Harmonie v sobě samém, s ostatním stvořením a také s Bohem byla porušena hříchem při pádu člověka. *Tělesnost* všechny vybrané církve nahlíží jako součást člověka již při stvoření. Tedy rozměr lidského bytí, který byl člověku dán Bohem v harmonii, jakou vykazovalo celé stvoření. Při pádu člověka vstupuje tedy disharmonie také do *tělesnosti*.

Církev římskokatolická pohlíží na *tělesnost* jako na oblast lidské existence, která musí být rozvíjena, o kterou musí být pečováno, čemuž se člověk musí učit tak, aby postupně převzal zodpovědnost za svou *tělesnost*. Spolu s Církví římskokatolickou, také Církev československá husitská požaduje, aby *tělesnost* byla rozvíjena v harmonii s mravními a rozumovými schopnostmi, jen tak může být v harmonickém stavu a vztahu k ostatním oblastem života člověka.

Podle Církve římskokatolické *tělesnost* zjevuje, do jaké míry jedinec uplatňuje svou svobodu, vůli a vytrvalost, v *tělesnosti* se projevují postoje člověka ke svému seberozvoji, a k životu vůbec. *Tělesnost* je zdrojem potěšení, důležitého pro harmonický život člověka.

Církev římskokatolická i Církev československá husitská se shodují, že do *tělesnosti* promlouvá jak *tělo*, tak *duše* a *duch*. *Tělesnost* není vázána pouze na hmotnou skutečnost, nýbrž se v ní zrcadlí duchovní podstata člověka a poznání světa přesahujícího za hmotu. *Tělo, duše/duch* a mrav – tedy člověk ve své celistvosti, je bytostí duchovní – mající schopnost rozměru, který přesahuje pozemské bytí. Tak i *tělo*, nejen *duch* či *duše*, participují na duchovnosti člověka. V *tělesnosti* koná *duch*, který může být zároveň *tělesností* omezován/ovlivňován.

Tělesnost je zrcadlem, v němž se odráží hříchem způsobená disharmonie člověka, tedy *těla, duše* i *ducha*, ale také hodnoty a poznání jdoucí za hmotu. *Tělesnost* má přesah za smysly poznatelné. Hřích zasáhl také poznání konečného cíle, které hříchem zasažený člověk ztratil, což se promítá i do *tělesnosti*.

Všechny vybrané církve připisují člověku důstojnost jakožto tomu, kdo byl Bohem stvořen a jednou bude vzkříšen k věčnému životu. Tedy ani *tělesností* člověk nemá pohrdat, umenšovat ji, či jinak znevažovat, neboť je součástí Božího stvoření a záměru, přesto, že je hříchem porušena.

Československá církev evangelická a Církev římskokatolická zmiňují nejen člověka před pádem, po pádu, ale ještě ve třetím stavu, kterým je člověk znovuzrozený. Jde o stav, kdy skrze oběť Ježíše Krista dochází člověk do obnoveného vztahu s Bohem, k poznání posledního cíle a spolupráce s Duchem svatým. Týká se to také *tělesnosti*, do které může promlouvat v člověku obnovený *duch*, poznání posledního cíle a duchovního rozměru bytí. Československá církev evangelická stejně jako Církev římskokatolická uvažují konečným cílem člověka oslavu Boží, na níž má i *tělesnost* podíl.

Církev československá husitská popisuje člověka jako osobnost a individuum, přičemž individuum vychází z *fysis*. To, co odlišuje člověka od rostlin a živočichů, je osobnost, *fysis* je jim společné. *Tělesnost* je prožíváním individua v osobnosti, je to způsob, jakým *fysis* promlouvá do osobnosti člověka. Proto o *tělesnosti* nelze uvažovat u živočichů a rostlin. *Tělesnost* participuje na konstituování sebevědomí a sebeurčení člověka, zároveň je však jimi utvářena. Jde o vztah reciproční. *Tělesnost* se dokonce podílí na míře, jakou je člověk osobností, tedy, nakolik je člověk schopen *fysis* užívat, nebo spíše prožívat, tedy nechat promlouvat do sebevědomí a sebeurčení. Také z pohledu Církve římskokatolické se *tělesnost* podílí na budování osobnosti jedince a osobnost se buduje ve vztahu s *tělesností*. *Tělesnost* participuje na sebeutváření člověka, v *tělesnosti* se projevuje bytí i konání.

Jak bylo již uvedeno, všechny církve se shodují v názoru na člověka jakožto sestávajícího z *těla*, *duše* a *ducha*. *Tělo* je hmotné, smrtelné, *duše/duch* jsou nehmotné a nesmrtelné. Z pohledu Církve československé husitské vyplývá, že kromě těchto tří součástí v člověku působí ještě živočišná přirozenost, která tíhne ke zlému. *Duše* je závislá na *těle*, přičemž odlišná od *těla*, přesto *tělo* oživující a ovládající. Jak *tělo*, tak *duše* se mají zdokonalovat, taktéž živočišná přirozenost, a to podřízováním se *duchu* Božímu. Totéž platí o *tělesnosti*, která není omezena pouze na prožívání *fysis*, nýbrž do ní promlouvá také *duše* a *duch*; skrze *ducha* lidského pak i *duch* Boží. *Tělesnost* se tedy podílí nejen na *tělesném* prožívání člověka, ale také na duševním a duchovním. Do *tělesnosti* promlouvá také živočišná přirozenost, je to tedy také *tělesnost*, která má být

spolu s celým člověkem zdokonalována a kde probíhá boj mezi afinitou ke zlému a podřizováním se duchu Božímu.

Církev římskokatolická shodně s Církví československou husitskou upozorňuje, že *tělesnost* nelze vnímat zúženě, jen z pohledu *tělesného* rozvoje, pozemského bytí a jednotlivce. *Tělesnost* je prostorem, v němž se setkává hmotné s nehmotným, pozemské s nadpozemským, viditelné s neviditelným, *tělesné* s duchovním, smrtelné s nesmrtelným, hřích se svatostí.

Českobratrská církev evangelická zmiňuje stav, kdy člověk nevolí v souladu s Bohem, a dostává se tak do opozice vůči Bohu. Tento stav nazývá *tělesností*, kdy člověk jde cestou *těla*, nikoliv *ducha*. *Tělesnost* je tedy Bohu nepřátelská, pokud není v souladu s Bohem. Jde o *tělesnost*, která je porušena hříchem bez poznání Boha. Hříchem je narušeno vnímání a porozumění člověka Božím věcem, tedy i tomu, jak a kým byl člověk stvořen, včetně *tělesnosti*. Člověk v tomto stavu je nazýván „tělesným člověkem“, a jde o *tělesnost* bez porozumění si na základě poznání Boha, o absenci Božího náhledu v prožívání člověka jako sebe sama.

Českobratrská církev evangelická nahlíží na *tělo* jako na chrám Ducha svatého, zároveň jako na nepřítele člověka, který člověka neustále pokouší. Zdá se tedy, že člověk je sám v sobě, tedy i ve svém *těle*, rozpolcen a působí v něm dvě protichůdné tendence. Vede sám v sobě boj, když se snaží své *tělo* zachovat v čistotě a svatosti, zároveň je sám zdrojem „tělesných vášní“, které jej znečišťují. Tak je sám cílem, zároveň původcem pokušení, což působí vnitřní rozpolcenost člověka, která se projevuje také v *tělesnosti*. *Tělesnost* je místem vnitřní rozpolcenosti člověka.

Také Církev římskokatolická mluví o vášních, když uvádí, že do *tělesnosti* promlouvá vitalita a *tělesnost* může být ventilovým mravem. Aby *tělesnost* byla ventilovým mravem, který je člověku k užítku, nikoliv ke zkáze, musí být zachována vhodnost a soulad mravní a hodnotový. *Tělesnost* se podílí na rozvoji přirozených ctností, které jsou základem pro ctnosti nadpřirozené. *Tělesnost* má podíl na nadpřirozených ctnostech a na budování duchovní zdatnosti. Podle Církve československé husitské se v *tělesnosti* vede boj sama se sebou, kdy člověk buď uvolní nízké pudy, nebo je potlačí.

Z pohledu Církve československé husitské má *tělesnost* participovat na „lepší“ člověku, taktéž na „lepší“ národě. *Tělesnost* tedy není jen privátní záležitostí jedince, ale stává se oblastí sdílenou. Je-li důraz kladen pouze na *tělesnost*, dochází ke zkáze jak

jednotlivce, tak národa. Co *tělesnost* zachovává, je čistota mravů. *Tělesnost* by tudíž neměla být pěstěna sama o sobě, ale vždy v součinnosti celku, kterým je *tělo, duše/duch* a mrav.

Podle Církve římskokatolické by člověk měl být budován po všech stránkách: fyzicky zdatný, nábožensky a mravně uvědomělý, připravený bojovat za svou víru a národ. *Tělesnost* je nedílnou součástí člověka, tedy také *tělesnost* by měla být budována. Budování nebo také výchova by měla být v přiměřenosti a řádu s ohledem na prospěšnost celku, zároveň by neměla být přeceňována, ani podceňována. Přiměřenost se týká také pohlaví, neboť *tělesnost* mužů se podílí na prezentaci fyzické síly ve veřejném prostoru, kdežto *tělesnost* žen patří do sféry soukromé. Člověk se musí učit *tělesnosti* a jejímu usměrnění, řádu. Sdílení pravdy má vést ke konečnému cíli, jímž je služba a chvála Stvořitele. Do *tělesnosti* tak promlouvá poslední cíl člověka, tedy oslava Boží. Do *tělesnosti* se promítá důstojnost člověka. *Tělesnost* má podíl na důstojnosti člověka, je nositelkou důstojnosti a sama důstojností disponuje.

Také podle Církve československé husitské by mělo budování *tělesné* jít v součinnosti s mravním rozvojem, pevnou vůlí a kázní, s poznáním a pravdou. V *tělesnosti* se zrcadlí charakter člověka, ctnosti, hodnoty, zároveň se *tělesnost* podílí na jejich budování. *Tělesnost* je spojena se svobodou jen tehdy, je-li to v souladu s řádem – *tělo, duše/duch* a mrav. *Tělesnost* musí být pěstěna, rozvíjena, člověk se dokonce má učit *tělesnost* pěstovat. *Tělesnost* může být zneužita za účelem něčího prospěchu, měla by se chránit. *Tělesnost* by neměla být účelem sama o sobě. *Tělesnost* může být pěstěna bez kontextu celku, ale tak tomu být nemá. Stejně jako nemá být pěstěna *tělesnost* bez zaměření na mrav. Pěstění *tělesnosti* má vyšší cíle, jimiž jsou etické cíle a hodnoty.

Podle Církve římskokatolické je *tělesnost* formována a vnímána v kontextu kulturní a společenské situace, společenského úzu a statusu, pohlaví, představy o dobrém člověku/životě, vědomí posledního cíle. Kultura ovlivňuje *tělesnost*, zároveň *tělesnost* participuje na formování kultury. *Tělesnost* se formuje v kontextu rodiny, státu (kultury, národního obrazu, ideji) a církve – tedy sféry veřejné, privátní a duchovní. Obdobně se k *tělesnosti* staví Církev československá husitská s tím, že na formování *tělesnosti* se podílí nejen kultura národní, ale také kontext historický. *Tělesnost* je ovlivňována minulostí a má přesah do budoucnosti. V *tělesnosti* se projevuje vnitřní rozpolcenost, nezakotvenost, nepřijetí, ale také vnější, žije-li člověk mimo svou kulturu, národ, vlast.

Nejenže se fyzická, duševní, duchovní kondice promítají do *tělesnosti*, ale zároveň *tělesnost* na jejich utváření zpětně působí.

Církev československá husitská nahlíží *tělesnost* kategorií, za kterou nese zodpovědnost každý jedinec sám, zároveň by měla být zájmem či kategorií spravovanou/podporovanou státem.

Jak bylo již uvedeno výše, do *tělesnosti* nepromlouvá pouze *tělo*, nýbrž také *duše* a *duch*. Má-li podle Církve římskokatolické i Církve československé husitské člověk dát *tělesnosti* správné místo, pak musí porozumět duchovní podstatě *tělesnosti*. Stejně jako *tělo*, také *tělesnost* podléhá zkáze, pokud není objevena její pravá podstata, neboť *tělesnost* může být zúžena na pouhý obraz tělesné kondice a krásy, pakliže nemá hlubší „nad-tělesné“ zakotvení. Stojí-li *tělesnost* pouze na pomíjitelném, je ne-mocnou, a měla by být léčena, vychovávána. Výchova *tělesnosti* by měla vést k naplnění či plnosti, *tělesnosti*, kterou může poskytnout pouze poznání Krista jakožto pravdy, přičemž poznaná pravda má být komunikována. *Tělesnost* má podíl na komunikování pravdy, je prostředkem komunikace jak se světem mimo hmotu, tak mezi lidmi, národy.

Podle Církve římskokatolické *tělesnost* musí být pěstěna v kontextu celku, nesmí se stát cílem sama o sobě. Je-li nemocný celek, je nemocná také *tělesnost*. Celek jakožto člověk, avšak také celek jakožto společenství či společnost. Poznání pravdy by totiž nemělo být užitkem pouze jednotlivci, nýbrž celku. *Tělesnost* se podílí na uskutečňování sociálního rozměru lidského bytí, není pouze privátní zónou, nýbrž sdílenou. Jako prostor a způsob dávání se druhému, jako způsob spolupráce s Bohem na komunikaci Boží lásky, jako spolupráce na Božím díle a oslavě Stvořitele se *tělesnost* realizuje v manželském vztahu, zejména pak v manželském sexu.

Tělesnost může člověka učinit „poraženým“, nebo „vítězem“, přičemž rozhoduje také o kvalitě poraženého a vítěze. *Tělesnost* je možné vlastnit – mít v majetnickém poměru, může být nástrojem poměrování sil, nikoliv však fyzických, nýbrž politických, a za tímto účelem je prezentována ve veřejném prostoru, včetně masmediálního.

Tělesnost participuje na stvořitelském díle Božím a spolupodílí se na dosažení posledního cíle člověka, jímž je oslava Boží. *Tělesnost* se tedy podílí na poznání a uskutečnění smyslu existence člověka. Čím méně v *tělesnosti* působí poznání posledního cíle, Božího záměru, duchovního rozměru, tím více se projevuje strach a hrůza ze smrti, konečného zániku a tím více se v *tělesnosti* odráží snaha oddálit tělesné

chátrání a smrt. *Tělesnost* se podílí na uskutečnění smyslu života člověka, zároveň poznání smyslu lidského bytí se promítá do *tělesnosti*. *Tělesnost* zaměřená na sebe sama má vlastní smysl.

V *tělesnosti* se zjevuje, kým člověk je, kde žije, jaké má hodnoty a postoje, jaké ideje či ideologie sdílí. V *tělesnosti* se tedy zrcadlí také příslušnost k nějaké skupině, tudíž je možné říci, že *tělesnost* je prostorem, kde se ve vnějším světě prezentuje rozdělení, dokonce, že *tělesnost* může být tím, co rozděluje. Na druhou stranu se v *tělesnosti* zrcadlí také jednota, a *tělesnost* může sjednocovat. Podle Církve československé husitské souvisí *tělesnost* s kulturním, národním, rasovým zakotvením. V *tělesnosti* je možné se sjednotit/najít jednotu. V *tělesnosti* se prezentuje krása, zdraví, bytí, duševní stav, postoje, životní směřování, identita. *Tělesnost* zahrnuje také duševní pochody, nejde jen o oblast těla jakožto hmoty, ale také o prožívání, konání.

Jak Církev římskokatolická, tak Církev československá husitská pohlíží na *tělesnost* jako na oblast privátní, náležející do života jednotlivce, ale zároveň připouští, že je možné se v *tělesnosti* sjednotit. Do *tělesnosti* jednotlivce promlouvá národní identita, zároveň národ je budován sdílením *tělesnosti* ve veřejném prostoru. Z pohledu Církve československé husitské vyplývá, že sjednocení či souznění je možné i v kontextu nadnárodním jakožto souznění „národních duší“. *Tělesnost* je jedním z ukazatelů kondice národa, zároveň má podíl na utváření národní identity.

Podle Církve československé husitské se v *tělesnosti* odráží *tělesná* a duchovní vyspělost jednotlivce i národa. Je-li vyspělost, pak je také proces „vyspívání“, tedy posunu vývoje. *Tělesnost* vyspívá, v *tělesnosti* se vyjevuje míra vyspělosti, tedy to, kde se jednatel, ale i celek v procesu *tělesného* a duchovního vyspívání právě nachází. *Tělesnost* je zjevením krásy, která ale nespočívá ve fyzické kráse, nýbrž vyvěrá z kořenů, které člověk má ve svém národě. Církev československá husitská operuje s pojmy „*duše* národa“ a „vyspělost *ducha*“. V *tělesnosti* se jak *duše* národa, tak *duch* prezentují. *Tělesnost* participuje na utváření celku – národa, kultury. Zároveň je *duší* národa a *duchem* formována – *tělesnost* je jejich prezentací. *Duše* národa je zdrojem některých aspektů *tělesnosti*, např. krásy. *Tělesnost* je místem souznění, sjednocení. *Tělesnost* tedy staví, ale také boří – buduje přátelství, jednotu, boří přehradu.

Obdobně jako Církev římskokatolická, považuje i Církev československá husitská *tělesnost* za sdílenou. Idea se prezentuje navenek v *těle*, přičemž *tělesná* prezentace je stejně důležitá jako idea – nelze je oddělit, jsou vzájemně propojené. *Tělesnost* není pouze

privátní sférou každého jedince, ale patří také do veřejného prostoru, kde je sdílenou a je veřejnou manifestací ideje. Sdílená *tělesnost* spoluutváří *tělesnost* národa jdoucí spolu s *duchem* národa.

Podle Církve československé husitské souvisí pěstování *tělesnosti* s výchovou náboženskou a výchovou dobrého člověka, tedy s péčí o *duši* a *ducha*, avšak vždy s ponecháním svobody a vlastního způsobu hledání. Aktivním činitelem je *duše/duch*, který má schopnost rozpoznat, co je dobré a za dobrým člověka směřovat. Zároveň je to *duch*, který je obdařen smyslem pro Boha, a je tudíž tím, kdo má člověka vést ve zdokonalování se, které zahrnuje zdokonalování tělesné, duševní, rozumové a mravní. Z toho vyplývá, že ani *duše/duch* lidský není dokonalý, bez potřeby zdokonalování.

Podle Církve československé husitské, stejně jako Církve římskokatolické je *tělesnost* sdílením náhledu na život, životních hodnot, tedy filozofie života, jenž směřuje člověka při rozhodování, je kritériem při zvažování a volbě.

Církev římskokatolická považuje za dobré pro fyzické zdraví jednotlivce i celku jen to, co je spojeno s „pravou“ ideou. Pokud má mít *tělesnost* hodnotu, pak by měla sloužit národní svébytnosti. *Tělesnost* nelze oddělit od vnitřního života/prožívání. Vzájemně se ovlivňují a prezentují. *Tělesnost* je spojená s prezentací ve veřejném prostoru. S *tělesností* se lze ztotožnit, ale také ne. *Tělesnost* zejména u dětí je oblastí, která podléhá péči církve, neboť jen když dítě prospívá i tělesně, může se vyvíjet zdravě.

Obdobně se k *tělesnosti* stojící bez ideje staví Církev československá husitská, když uvádí, že není správné přistupovat k *tělesnosti* jakožto pouze k vyprázdněné formě, kterou je možné oddělit od jejího ideového základu. Vztah *tělesnosti* a ideje je reciproční: *tělesnost* je vyjádřením ideje, ale zároveň ideu upevňuje, či oslabuje. *Tělesnost* nelze oddělit od „vnitřního světa“ člověka. *Tělesnost* souvisí s myšlením, prožíváním, charakterem, postoji, názory, se světovým názorem, politickou a náboženskou příslušností, s charakterem jedince, s mravní stránkou. *Tělesnost* je vždy ve vztahu k ideji/hodnotám, zároveň může ideu/hodnoty posilňovat/oslabovat. *Tělesnost* prezentuje ideu navenek. *Tělesnost* je místem/způsobem vnitřního sjednocení, a pokud je oddělena od ideje, nenese jednotu, dokonce podléhá rozkolu a ocitá se nezakotvena, ztrácí identitu, podléhá méněcennosti.

V rámci výzkumného šetření byly identifikovány diskurzy, tedy systémy tvrzení a praktik, které konstruují pohled na *tělesnost* (podrobný popis diskurzů je součástí Příloh XXV a XXVI). Identifikováno bylo celkem pět základních diskurzů: *diskurz danosti*;

získaného konstruktů; národní; prostředku; nenaplněnosti, a čtyři tzv. průřezové diskurzy, které protínají identifikované základní diskurzy a zakládají se v prolínání zdánlivě protichůdných prezentací *tělesnosti*: *diskurz svobody – otroctví; diskurz jednoty – rozkolu; diskurz jednotlivosti – celku; diskurz ducha – hmoty*.

Českobratrská církev evangelická pojednává *tělesnost* jakožto součást člověka Bohem stvořeného, člověka zasaženého hříchem a člověka znovuzrozeného. Jde o *tělesnost* v *diskurzu danosti*, který přistupuje k *tělesnosti* jako k Bohem dané člověku při stvoření a porušené v důsledku hříchu. Církev římskokatolická a Československá církev husitská přistupují k *tělesnosti* také v *diskurzu danosti*, avšak v rámci Církve československé husitské je tento diskurz pouze okrajovým.

Kromě *diskurzu danosti* uplatňují jak Církev římskokatolická, tak Církev československá husitská *diskurzy získaného konstruktů, prostředku a nenaplněnosti*, přičemž v rámci Církve římskokatolické převažuje *diskurz získaného konstruktů a diskurz prostředku*. V rámci *diskurzu získaného konstruktů* je *tělesnost* konstruována rodinou, státem a církví – tedy sférami veřejnou, privátní a duchovní. *Diskurz prostředku* je systémem tvrzení a praktik, které konstruují *tělesnost* jako prostředek.

V rámci Církve československé husitské převažuje *diskurz národní a diskurz prostředku*. V rámci *diskurzu národního* je *tělesnost* konstruována z pozice nacionalismu, který zdůrazňuje národní sebeurčení, uvědomění a budování národního státu.

Jak v rámci Církve římskokatolické, tak Církve československé husitské byl identifikován *diskurz nenaplněnosti*, v němž je *tělesnost* konstruována jako pouhá tělesná síla a krása. Avšak v rámci obou uvedených církví je konstruování *tělesnosti* z pozice *diskurzu nenaplněnosti* prezentováno jako nežádoucí.

7.7 Pohled vybraných církví na *tělesnou kulturu* a porovnání pohledu na *tělesnou kulturu* mezi vybranými církvemi

Z výzkumného šetření vyplynulo, že vybrané křesťanské církve k *tělu* a *duši* přistupují dualisticky, nicméně *tělo* a *duši* nestaví do vztahu antagonistického, nýbrž vzájemně se doplňujícího, avšak *duše* je v tomto vztahu určující. Pohled vybraných církví na *tělesnost* byl prezentován v podkapitole 7.6, v této kapitole bude popsán pohled vybraných církví na *tělesnou kulturu*, který byl dedukován z jejich pohledu na *tělesnost*. Při konstruování pohledu na *tělesnou kulturu* se budu vztahovat k vymezením *tělesné kultury*, která byla prezentována v podkapitole 2.3.

Pakliže je uvažováno pojetí Bohuslava Hodaně (2007), není v rámci Českobratrské církve evangelické možné dedukci provést, neboť Českobratrská církev evangelická se vyjadřuje o člověku, tedy také o *těle*, pouze v kontextu stvoření a pádu člověka. Průnik s *tělesnou kulturou* tedy nevykazuje.

Je-li uvažováno pojetí *tělesné kultury* dle Iva Jiráska (2000), pak průnik nastává, nikoliv však v *tělesném* pohybu, nýbrž duchovním, kdy člověk sebe sama ve své komplexnosti realizuje skrze pohyb. Člověk sám sebe konstituuje jako nekonečnou bytost s počátkem při stvoření a bytím přesahujícím do věčnosti (Jirásek, 2005). V tomto pojetí se tedy Českobratrská církev evangelická vztahuje k *tělesné kultuře* jako k Bohem stvořené (*diskurz danosti*), hříchem porušené (*diskurz nenaplněnosti*).

Církev římskokatolická se k *tělesné kultuře* vztahuje obdobně jako Českobratrská církev evangelická (*diskurz danosti*), avšak nezůstává jen u toho. V rámci Církve římskokatolické byla identifikována kategorie *Tělesná kultura* se subkategoriemi: *Tělesný rozvoj; Tělesná výchova a sport; Sportovní podniky; Cestování, turismus; Tělovýchovná hnutí a sportovní organizace; Školy a kurzy; Sportoviště; Sportovci; Média*. Mohlo by se tedy zdát, že v rámci Církve římskokatolické byla identifikována celá řada prvků, z nichž sestává *tělesná kultura* v pojetí Bohuslava Hodaně (2007), avšak toto pojetí (Hodaň, 1997, p. 34–35) zároveň předpokládá, že „*tělesná cvičení* jsou prostředkem uspokojování biologických a sociálních potřeb člověka v oblasti fyzického, a z něj vyplývajícího psychického a sociálního rozvoje, s cílem socializace a kultivace“. Avšak, cílem, ke kterému by *tělesná kultura* v pojetí Církve římskokatolické měla směřovat (*diskurz prostředku*), je konečný cíl člověka, jímž je oslava Boží. *Tělesná kultura* není tedy konstituována jako prostředek formování společnosti (*diskurz získaného konstrukt*) nebo pouze jako společenský nástroj (*diskurz nenaplněnosti*), nýbrž jako

prostředek, nebo také prostor rozvoje člověka v jeho plnosti, jednotě a harmonii *těla, duše a ducha*. Pojetí *tělesné kultury* prezentované Církví římskokatolickou je tedy blíže pojetí *tělesné kultury* dle Iva Jiráska (2000, p. 49–57), tedy *tělesná kultura* „jako péče o člověka, prostřednictvím jeho komplexnosti“.

V rámci Církve československé husitské byla identifikována kategorie *Tělesná kultura* se subkategoriemi: *Tělesný rozvoj; Tělesná výchova a sport; Sportovní podniky; Tělovýchovná hnutí a sportovní organizace; Školy a kurzy; Sportoviště; Sportovci; Idea; Symbolika; Vnitřní struktura; Konformita; Historie; Dávání sebe sama; Média; Institucionalizace*. Stejně tedy jako u Církve římskokatolické by mohlo jít o pojetí *tělesné kultury*, jak je vymezuje Bohuslav Hodaň (2007). Dokonce se zdá, že v rámci Církve československé husitské jsou tělesná cvičení realizována s cílem budování společnosti, tedy silného, zdravého národa (srov. Hodaň 1997), neboť z analýzy vyplývá, že tělesná výchova a sport jsou prostředkem (*diskurz prostředku*) k budování, rozvoji a výchově jak jednotlivců, tak národa (*diskurz národní*), také kultury. Avšak i v rámci Církve československé husitské je kladen důraz na celistvý a harmonický rozvoj člověka, potažmo národa, který se nemůže zúžit na pouhé pěstování tělesné síly (*diskurz nenaplněnosti*), nýbrž musí být zakotven duchovně, nábožensky, historicky a ideově, avšak také mravně. I přes důraz, který je v rámci Církve československé husitské kladen na tělesný rozvoj, neméně důležité je budování *ducha* ve smyslu antické *kalokagathia*. Zda je ale možné pojetí *tělesné kultury* dle Iva Jiráska (2000) aplikovat nejen na jedince, nýbrž také na národ, toť otázka. Totiž, ač jde v rámci Církve československé husitské o rozvoj člověka v celistvosti *těla, duše a ducha*, vždy je to v kontextu národa, avšak i u národa jde o konstituování sebe sama ve své komplexnosti, jež se realizuje skrze pohyb, a to jak tělesný, tak duchovní.

7.8 Posun v pohledu na tělesnost a tělesnou kulturu

Posun v pohledu na *tělesnost a tělesnou kulturu* v cílovém období nebyl na základě analýzy tištěných informačních zdrojů identifikován. A to i přes to, že jej dvě ze tří vybraných církví přímo v analyzovaných zdrojích deklarovaly, což bude pojednáno v následující kapitole.

8 DISKUZE

Realizované výzkumné šetření přináší pohled na *tělesnost a tělesnou kulturu*, který dosud nebyl v odborné literatuře ani v realizovaných výzkumných šetřeních postižen (viz kapitola 1). Při studiu dosavadních poznatků a výsledků výzkumných šetření vyplynulo, že *tělo a tělesnost* jsou obvykle pojednávány zejména z pohledu spirituality sportu, vztahu mezi křesťanstvím a sportem či spiritualitou a pohybem. V obecnější rovině pak z pohledu psychologie, především pak ve vztahu ke zdraví, ať již fyzickému či duševnímu (oblast, kterou se zabývá psychoterapie), dále pak ve vztahu *těla (flash) a ducha (spirit)* nebo pojednávají *tělesnost* ve vztahu k genderu. Prezentované výzkumné šetření se na rozdíl od uvedených zabývalo pohledem křesťanských církví na *tělesnost*, z čehož byl dedukován pohled na *tělesnou kulturu*. Jaký je tento zjištěný pohled v kontextu dosavadního poznání, ale také diskuze výsledků šetření, je obsahem následujícího textu.

V roce 2018 vydala Církev římskokatolická dokument nazvaný „*Vydávat ze sebe to nejlepší*“ (2018), což je v současnosti (rok 2020) nejnovější církevní dokument, jehož obsah je primárně zaměřen na sport a roli, kterou mu tato církev připisuje. Dokument se vyjadřuje přímo také k *tělesnosti*. Datování dokumentu sice nespadá do období, na něž se prezentovaný výzkum zaměřoval (viz podkapitola 5.4), avšak to není pro účely této diskuze na překážku, neboť počínaje II. vatikánským koncilem, by měl být oficiální pohled Církve římskokatolické v souladu se závěry koncilu, který se konal v rámci sledovaného období. K dokumentu připojil své vyjádření papež František (2018), který se o sportu vyjadřuje jako o místě, prostředí, prostředku, zdroji a znamení. Sportu připisuje potenciál spojení, formace, rozvoje, komunikace, zjevení, budování, kultivování, bojování, setkávání, sdílení a spolupodílení se na zvěstování Krista. *Tělo*, potažmo *tělesnost* zahrnuje pod vyjádření „lidská osoba“, „lidské bytí“ či „všechny oblasti života“. Sport pak má být nástrojem jejich zlepšování jakožto součásti kultivace člověka.

V uvedeném dokumentu („*Vydávat ze sebe to nejlepší*“, 2018) prezentovaný pohled na sport odpovídá tomu, který byl identifikován v realizovaném výzkumu, tedy jde především o prostředek či nástroj. O *těle* uvádí, že v jednotě s *duší a duchem* tvoří lidskou osobu, což také odpovídá výsledkům výzkumu. Že by tedy nebylo o čem diskutovat? Na první pohled to tak může působit, avšak podívejme se nejen na zmíněný dokument podrobněji, ale také na to, jaký je identifikovaný pohled na *tělo a tělesnost* v rámci všech vybraných církví.

Jako první pojednávanou oblastí bude *tělesnost* v kontextu kultury (oblasti vychází z výsledků uskutečněného výzkumného šetření), následovat bude vztah *tělesnosti* a národa, neboť člověk se vždy rodí do nějaké určité kultury a sociální skupiny – v pojednávaném kontextu národa. Člověk se nerodí jako hotová osobnost, nýbrž prochází procesem výchovy (včetně sebevýchovy), proto další pojednanou oblastí bude *tělesnost*, osobnost a výchova. Vlivy působící na konstituování *tělesnosti* nemusí být vždy správné, přiměřené, vzájemně vyvážené, což může zapříčinit nerozvinutí *tělesnosti* v plnosti a harmonii. Výsledkem pak je nenaplněná *tělesnost*. Naopak, má-li být *tělesnost* pěstována v harmonii, důležitými aspekty jsou jednota a svoboda, což jsou další dvě pojednané oblasti. A je-li řeč o jednotě, pak nelze *tělesnost* pojímat jen jako prezentaci smysly poznatelné hmoty, nýbrž také jako účastenství *ducha*. Tuto část diskuze završuje *tělesnost* jako antropologická konstanta, tedy jeden z charakterizujících znaků lidské podstaty.

Do *tělesnosti* promlouvá celá řada oblastí a aspektů (jak je patrné dále) jak vnitřního prožívání jedince, tak také vnějšího světa (zejména sociálního, ale nejenom). Je nesnadné vést jasnou linii mezi nimi a separovat je natolik, aby se eliminovalo jejich vzájemné prolínání či bylo možné sledovat linii postupnosti jejich působení. Čtenáři se tak může následující text jevit jako by nesledoval jasnou linku nebo nabaloval jedno téma na druhé, aniž by bylo zjevné, kam směřuje. Nicméně právě tento stav je výstižnou ilustrací jednoho z nejpodstatnějších aspektů *tělesnosti*, jímž je komplexita, tedy jednota rozmanitostí.

V závěrečné části této kapitoly bude diskutován pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnost*.

Tělesnost a kultura

Formativní úlohu při konstituování *tělesnosti* hraje kultura, zároveň *tělesnost* participuje na utváření kultury, takže jde o vztah reciproční. *Tělesnost* je konstituována v kontextu kultury národní, ale také v historické kulturní příbuznosti. Je-li *tělesnost* odtržena od kultury, stává se člověk sám sobě cizím a ztrácí i svou národní identitu. V *tělesnosti* se vyjevují hodnoty a ideje nejen individuální, nýbrž také kulturní. *Tělesnost* je ovlivňována minulostí a má přesah do budoucnosti.

Formativní úloha kultury zakládá diskurz, který byl identifikován v rámci prezentovaného výzkumného šetření a který byl nazván *diskurz získaného konstruktů*. V rámci tohoto diskurzu je k *tělesnosti* přistupováno z pozice sociálního konstruktivismu, vnímajícího člověka jako produkt společnosti. *Tělesnost* je formována v procesu

socializace a enkulturace; rodinou, státem (zahrnuje kulturu, národní obraz, ideu) a církví – tedy sférami veřejnou, privátní a duchovní. Na formování *tělesnosti* se podílí kultura, společenské konvence, politická moc, ideologie, trh, sociální status, pohlaví, představy o dobrém člověku/životě, vědomí posledního cíle, ale také převažující pojetí *ducha* a hmoty a jejich vzájemného vztahu tak, jak jsou prezentovány v rodině, společnosti, kultuře, státě. Přičemž mezi jednotlivými paradigmaty může být jednota, ale také nemusí, což pak vede ke konfliktu paradigmat. Konflikt může být vyřešen příkloněním se k jednomu z nich a odmítnutím ostatních, ale také jejich koexistencí, což zpravidla vede k vnitřní disharmonii promítající se do *tělesnosti*.

Pohled na *tělesnost* jako na produkt kultury není zcela nový, úlohu kultury pojednává Ivo Jirásek (2001), když promýšlí obecně roli kultury při utváření *tělesnosti* nebo kulturní aspekty *tělesnosti*. V jiném svém článku (Jirásek, 2009) pak pojednává formativní roli kultury nikoliv přímo v souvislosti s *tělesností*, nýbrž s nahotou.

Tělesnost je ale také formována *tělesnou kulturou* jakožto produktem člověka, který člověka uzurpuje jako prostředek svého fungování, což se týká zejména utilitaristicky a hédonisticky orientovaného moderního sportu. V *tělesnosti* se prezentuje krása, zdraví, bytí, duševní stav, postoje, životní směřování, identita. *Tělesnost* zahrnuje také duševní pochody, nejde jen o oblast *těla* jakožto hmoty, nýbrž také o prožívání, konání. *Tělesnost* je v tomto smyslu dynamická (srov. vymezení *tělesné kultury* v podkapitole 2.3).

Tělesnost a národ

Prezentovaný výzkum byl zaměřen na pohled vybraných církví v českých zemích, a v tomto kontextu byl identifikován *diskurz národní*, v němž je *tělesnost* konstruována z pozice nacionalismu, který zdůrazňuje národní sebeurčení, uvědomění a budování národního státu (Vlachová & Řeháková, 2004). Právě tento rozměr tělovýchovy a sportu zmiňuje Bohuslav Hodaň (2003a), když pojednává sokolství:

Stěžejním, obecným zájmem celého obrozeneckého hnutí, jehož se stal Sokol součástí, byla emancipace českého živlu, samostatnost českého národa, boj proti nadvládě živlu německého atd. Hlavním cílem Sokola byla tedy snaha o sjednocení a celkové zvýšení úrovně českého národa včetně jeho branné připravenosti, národní uvědomování, vlastenectví, ale i dobově podmíněné „vševlastenectví“ (p. 15).

Tělesnost jde ruku v ruce s *duší* (v kontextu *diskurzu národního* zejména s *duší* národa) a *duchem* (myšlena víra a mravnost), a společně utváří celek. Nábožensky uvědomělý, mravně vyspělý, fyzicky zdatný člověk je silný a připravený bojovat za svůj

národ (za svobodu) a víru (národní přesvědčení). Fyzická zdatnost a národní uvědomění musí být v souladu s uvědoměním náboženským a mravním, což se projevuje v *tělesnosti*.

V *tělesnosti* se ve fyzickém světě prezentuje národní idea, národní jednota (včetně náboženské), *duše/duch* národa, národní připravenost/zdatnost. *Tělesnost* sdílená ve veřejném prostoru je veřejnou manifestací ideje a jednoty národa. *Tělesnost*, která je konstruována v jednotě s *duchem* národa, společně tvoří obraz daného národa, taktéž *tělesnost* národa, přičemž ale *tělesnost* jednotlivců může být v jednotě, nebo mezi nimi může nastat rozkol. Jednota *tělesnosti* buduje sílu národa, jeho sebepojetí, působení je tu ale reciproční, neboť národní identita se promítá do *tělesnosti* jednotlivců.

V *národním diskurzu* je svobodu nezbytné budovat, *tělesnost* je pak prostředkem k jejímu budování. Zároveň však svoboda jednotlivce může být umenšována v zájmu vyššího dobra, kterým je celek a zájmy celku, tedy národ a národní zájmy. *Tělesnost* tak může být zajata v otroctví národních zájmů, což může vytvářet bipolární vztah jedince a národa spočívající v napětí mezi svobodou a otroctvím (obdobně vztah jednotlivce a společnosti, který bude dále pojednán).

Tělesnost participuje na lepším člověku, taktéž na lepším národě, současně je *tělesnost* jedním z ukazatelů kondice národa. Do *tělesnosti* promlouvá národní identita, zároveň je *tělesností* utvářena. *Tělesnost* se podílí na budování národního *ducha*, zároveň je prostředkem komunikace s *duchy* jiných národů. *Tělesnost* participuje na sjednocení národa, avšak také na rozdělení. *Tělo* jakožto celek *těla* a *duše* je schopno souznít s dalšími *těly*, tedy je mezi nimi vztah a komunikace. Jestliže *tělo* může participovat na *duši* národa a vyspělosti *ducha*, (také) tím má přesah za hmotu.

Tělesnost, osobnost a výchova

Z prezentovaného výzkumu vyplynulo, že člověk se má učit *tělesnost* pěstovat, a ač je *tělesnost* privátní kategorií, patří zároveň do veřejného prostoru a je kategorií spravovanou státem (tyto myšlenky nalézáme již u Aristotela (1939)). *Tělesnost* tak má rozměr jak individuální, tak společenský. *Tělesnost* by neměla být účelem sama o sobě, neboť nejde o ni samu, nýbrž o celého člověka, proto by měla být pěstěna v řádu celku, jímž je osobnost. Osobnost je pak tvořena jednotlivostmi – psychickými, biologickými a sociálními znaky, které by měly být v harmonii. Všechny tyto právě zmíněné oblasti se promítají do *tělesnosti*, také jejich souladné vypěstování či disharmonie. Tak se *tělesnost* podílí na budování osobnosti jedince a osobnost se buduje ve vztahu s *tělesností*.

Vztah osobnosti a *tělesnosti* pojednává již antická filosofie, jejíž vliv je zde patrný v pohledu na *tělesnost* jakožto průniku individua do osobnosti či komunikace mezi individuem a osobností. Člověk nahlížený jako osobnost a individuum, zároveň osobnost, jíž se člověk odlišuje od rostlin a živočichů. Jako by se v pohledu církve vyjevovaly myšlenky Hérakleita, který tvrdil, že je to právě *duše*, co odlišuje člověka od ostatního světa (Coreth, 1996; Störig, 2000; Tretera, 2002).

Pěstování *těla* a *tělesnosti* je umění, jemuž se člověk učí v procesu výchovy, která se děje nejen, ale také prostřednictvím tělesné výchovy a sportu. Zároveň je žádoucí, aby si člověk toto umění osvojil, neboť ono nepatří do přirozené výbavy člověka. Nárok na pěstování *těla* pojednával již Platón, který uvádí, že „*tělo* si vynucuje stálé pečování, a i za nejpríznivějších podmínek, zdraví a volného času na jedné straně a dobře fungující společnosti na straně druhé, doléhá neustále svými navracejícími se nároky na činnost myslícího já“ (Platón in Grebeníčková, 1997, p. 23). Je to tedy nesvoboda, která se dle Platóna promítá do *tělesnosti*, neboť *tělesnost* je spojená s *tělem*, tudíž také tělesnými potřebami, jejichž povahu nelze ovlivnit (Grebeníčková, 1997). Tento pohled jako by stál proti tomu, který byl identifikován v rámci prezentovaného výzkumného šetření, kdy *tělesnost* je spojena se svobodou (jak bude pojednáno dále). A ačkoliv se na první pohled může zdát, že právě uvedené pohledy stojí proti sobě, nemusí tomu tak být, pokud *tělesnost* nebude pěstěna sama o sobě, ale vždy v součinnosti celku, kterým je *tělo*, *duše*, *duch* a mrav, neboť *tělesnost* je zachovávána čistotou mravů. Ostatně také sám Platón (1990) souladné pěstění *těla* a *duše* (tedy výchovu aténskou) akcentuje a zároveň varuje před jednostrannou výchovou (tedy výchovou spartanskou), když říká, že tělesná cvičení nelze oddělit od uvědomování a myšlení (Kössl, Štumbauer, & Waic, 2018) (bylo pojednáno v podkapitole 2.2).

Pokud jde o církve, v souvislosti s výchovou je církve akcentována nejen harmonie, ale také přiměřenost, což právě odkazuje na antické pojetí ctností (zminěno v podkapitole 2.1), které spočívají ve vyváženosti středu, přičemž nejde o střed aritmetický. *Tělesnost* musí být rozvíjena v přiměřenosti – vůči celku, člověku, pohlaví, prostředí. *Tělesnost* se podílí na rozvoji přirozených ctností, které jsou základem pro ctnosti nadpřirozené (víra, naděje a láska). *Tělesnost* se tedy podílí na nadpřirozených ctnostech a na budování duchovní zdatnosti jedince, také skupiny (např. národa) a kultury (což bylo již pojednáno výše). *Tělesnost* se podílí na budování charakteru, zároveň charakter se zračí v *tělesnosti*.

Jestliže církve akcentují výchovu, a to výchovu vedoucí k celostnímu rozvoji, pak ji nelze pokládat jen za pouhou drezuru, nýbrž musí jít vždy o výchovu a sebevýchovu. Tak také v otázce ctností. Člověk musí být ke ctnostem vychováván, avšak musí je dále rozvíjet sebevýchovou. A právě i tuto „práci na sobě“ církve zdůrazňují.

Nenaplněná tělesnost

Jak vyplývá z předchozího textu, tělesný rozvoj nemusí být vždy jen správný, a nemusí se dít ve svobodě. U dané skutečnosti je však třeba rozlišovat společenskou a individuální rovinu. Zatímco ve vztahu k národu je „ujarmená“ *tělesnost* exemplární ukázkou nesvobodné *tělesnosti* na rovině společenské, pro osobu jde primárně vždy o záležitost personální. Za správný tělesný rozvoj je považován takový, který se děje v harmonii s rozvojem mravním a rozumovým a který není oddělen od péče o *duši* a *ducha*, neboť jen tak může být *tělesnost* v harmonickém stavu a vztahu k ostatním oblastem života člověka. Člověk by měl být zbudován jak zevně, tak vnitřně, přičemž harmonicky rozvinuté *tělo* je předpokladem uvolnění/povznesení *duše* zároveň místem či zdrojem potěšení, které nelze v kontextu harmonického života opomíjet.

Nedocení *těla* či *tělesnosti*, nebo naopak akcentace některého aspektu, narušuje již zmíněnou vyváženost a harmonii, což je podstatou identifikovaného *diskurzu nenaplněnosti*, v němž je *tělesnost* pěstována na sportovištích bez hlubšího zakotvení ve vztahu s *duchem*, ať již v podobě ideji, hodnotového základu apod. Nejde tak o *tělesnost* v možné plnosti, nýbrž jen o pěstování té části, která podléhá pomíjivosti – vlastního *těla* a jeho síly a krásy. Avšak je-li důraz kladen pouze na vnější formu *těla*, dochází ke zkáze, a to jak jednotlivce, tak společnosti (v kontextu národa byla takto pěstovaná *tělesnost* pojednána výše).

Tělo, tělesná síla a krása jsou však pomíjitelné, tudíž neskýtají přesah za horizont okamžiku či lidského života. *Tělesnost* vnímaná takto zúženě je tedy pomíjitelná, chorá, zmrzačená a bloudící a nemá zapaštěné kořeny v nepomíjitelném. Jedná se o úpadek *tělesnosti*, ne-mocnou *tělesnost*. *Tělo*, které je rozvíjeno pouze pro samo sebe, nenalézá svůj poslední smysl, stojí osamoceně bez kontextu, bez minulosti a budoucnosti, bez hlubší ideje.

Na *tělesnosti* participuje jak *tělo*, tak *duše* a *duch*, a všechny tyto tři komponenty se podílejí na celkovém zdraví člověka. Všechny mohou být postiženy, není to jen *tělo*, které může trpět, nýbrž také *duše* a *duch*, když je narušen řád, přiměřenost a jednota, která se nemusí týkat jen *těla*, *duše* a *ducha*, nýbrž také hmotného a duchovního. *Tělesnost* tudíž

není konstruována holisticky, nýbrž dochází k porušení základní rovnováhy, což způsobuje rozkol, který se do *tělesnosti* promítá. Může jít o rozkol mezi *tělem*, *duší* a *duchem*; mezi jednotlivcem a těmi druhými; mezi osobní a národní identitou; o rozkol způsobený nepřiměřeností vzhledem k situaci, pohlaví, prostředí apod.

Tělesnost nelze oddělit od vnitřního života, prožívání, myšlení, charakteru, postojů, názorů, ideji, a nelze nechat do *tělesnosti* promlouvat pouze *tělo*, nebo dokonce jen část *těla*. Je-li vnitřní prožívání potlačováno, je-li porušen řád, který vztahu *tělo – duše – duch* náleží, je-li porušen vztah k ostatním oblastem lidského pozemského i duchovního bytí, jsou-li řád a rovnováha porušeny, dochází k nenaplněnosti *tělesnosti*.

V *diskurzu nenaplněnosti* je řeč o akcentaci některého aspektu a potlačování jiných, ale nedochází *tělo* a *tělesnost* svého nenaplnění také, když jsou považovány za pouhé prostředky, byť jako takové dochází docenění? Konstituování *tělesnosti* jako prostředku je základem dalšího z identifikovaných diskurzů – *diskurzu prostředku*.

Jak bylo již uvedeno, *tělesnost* nelze mít za poslední cíl, avšak také ji nelze nahlížet jen jako prostředek, byť prostředkem je také. *Tělesnost* je prostředkem budování (přátelství, porozumění, jednoty) a boření (přehrad). Nejde pouze o sjednocení lidí, národů, nýbrž také o sjednocení částí, které se podílejí na člověku jako celku. I zde se znovu ukazuje průnik s kulturou, neboť *tělesnost* je také prostředkem sjednocení s historií – šířeji s kulturou, avšak také prostředkem komunikování této jednoty.

Ukazuje se, že jakkoli je *tělesnost* záležitostí individuální, má-li být *tělesností* naplněnou, není a nemůže být nikdy jen záležitostí individualistickou a v tomto smyslu – z hlediska společenského – záležitostí „izolovanou“.

Tělesnost může být prostředkem politické moci, zájmů pracovního či ekonomického trhu nebo boje zájmových skupin, ať již národnostních či náboženských. *Tělesnost* tak může být jimi vlastněna, což vytváří tlak na *tělesnost* samu, taktéž na převažující koncept *tělesnosti* v dané kultuře, společnosti či skupině. Svoboda, která se na konstruování *tělesnosti* podílí a v *tělesnosti* se projevuje, je těmito tlaky omezována, a takto konstruovaná *tělesnost* je otrokem účelovosti.

Tělesnost jako jednota

V dokumentu „*Vydávat ze sebe to nejlepší*“ (2018, podkapitola 1.1) je deklarováno, že „církve vidí lidskou osobu jako jednotu *těla*, *duše* a *ducha* a ve sportu se varuje omezujících myšlenek, které hodnotu osoby umenšují.“ Zároveň „Církev se zajímá

o sport, protože jí leží na srdci člověk, celý člověk, a uznává, že sportovní činnost má dopad na utváření osoby, na vztahy a na duchovnost.“ *Tělu*, potažmo *tělesnosti* je tedy připisována důstojnost, avšak plynoucí pouze z příslušnosti k lidské osobě. Bůh stvořil člověka jako celek, tudíž je nezbytné přijmout také *tělo* jakožto Bohem stvořené. *Tělesnost* je pak součástí života či jedním z projevů života člověka. Je ale takovýto přístup k *tělu* a *tělesnosti* skutečně doceněním jejich hodnoty samo o sobě, nebo jen nezbytnou nutností, která vyplývá ze zkušenosti, že jiný přístup nevedl v historii církve k větší svatosti člověka, či lidského života? Také zmíněná jednota *těla*, *duše* a *ducha* nemusí nutně znamenat docenění *těla* a *tělesnosti*, jak by se mohlo zdát. V dokumentu totiž není explicitně vyjádřeno, o jakou jednotu se jedná. Avšak o sportu je uvedeno, že „je ve službě růstu a integrálního rozvoje člověka“, či „církevní společenství vidí ve sportu cenný nástroj pro integrální růst lidské osoby“ („*Vydávat ze sebe to nejlepší*“, 2018, podkapitola 1.1).

Jde tedy o integrální jednotu? Tedy o jednotu, která vzniká souhrnem všech částí, které jsou integrovány v jeden celek, tedy jednotu ve smyslu „pan“, nebo o organický nedělitelný celek, v němž část je zároveň celek a celek je zároveň část, tedy ve smyslu „holon“? Ovšem potřebuje jednota „holon“ vůbec integraci? Vždyť nejde o celek rozkladný na jednotlivé části, byť užití označení *tělo*, *duše* a *duch* může k takovému uvažování vést. Integrujeme-li, pak lze části uvažovat odděleně, a nejen přemýšlet o každé z nich samostatně, nýbrž předpokládat jejich autonomii či dokonce samostatnou existenci, k čemuž mohou vést úvahy o smrtelnosti *těla* a nesmrtelnosti *duše* a *ducha* zmíněné v podkapitole 2.1 této práce.

Obdobně se můžeme ptát u *tělesnosti* po holistické *tělesnosti* či integrální *tělesnosti*. V *tělesnosti*, do které promlouvá *tělo*, *duše* i *duch*, nikoliv jako samostatné jednotlivé komponenty či dimenze člověka (byť tyto nejsou v protikladu, leč v souladu), nýbrž člověk jakožto holistická jednota *těla*, *duše* a *ducha*, jsou vždy účastny jak *tělo*, tak také *duše* a *duch*. Integrují-li se ovšem samostatné jednotlivé komponenty *tělo*, *duše* a *duch* v *tělesnosti*, pak může docházet k různé míře integrace každé z nich, v extrémním případě až k integraci některé na úkor jiné.

Zatímco u *tělesnosti* je žádoucí holistická jednota, u *tělesné kultury* je tomu jinak. *Tělesná kultura* je systém sestávající z autonomních částí, které jsou propojené vzájemnými vztahy a vazbami, a právě skladba a vazby tento systém vytváří. Pokud dojde ke změně ve skladbě a vazbách, již se nemusí jednat o *tělesnou kulturu*, což může

být jeden z důvodů v nejednotnosti ve vymezení *tělesné kultury* (viz podkapitola 2.3). U *tělesné kultury* tedy nelze volat po jednotě ve smyslu „holon“, nýbrž jen po integraci, avšak vedoucí k celistvosti systému jakožto strukturálního celku.

Avšak i v rámci *tělesnosti* jednotu ve smyslu „holon“ rozporuje Coreth (1996), když uvádí:

Už jednotu našeho bytí sebou prožíváme jako diferencovaný celek. Už pojem celku říká, že v jednotě je dána mnohost částí; kde nejsou žádné části, nemůžeme mluvit o celku. Část není celek; avšak celek je jen tam, kde všechny části, jež k němu patří, jsou dány v jeho jednotě. Celek člověka ale není homogenní celek, kdy se v celek pojí stejnorodé části jako v rovnoměrně rozprostraněném tělese. Je to celistvost heterogenní, kdy jednotu vytvářejí velmi různé způsoby bytí a činnosti (p. 141).

Zdá se tedy, že není snadné popsat, jakou jednotou je člověk, avšak můžeme říci, že člověk jakožto jednota *těla, duše* a *ducha* je antropologickou konstantou (jak bude pojednáno dále). Zároveň, ať již na člověka hledíme jako na strukturální, holistickou či integrální jednotu, nebo dokonce bytostnou jednotu, kdy *tělo* je bytostně *tělem duše* a *duše* je právě tak bytostně *duší těla*, prožívání se člověka jakožto celku, vlastnění sama sebe, a prožívání sama sebe, se děje v *tělesnosti* (srov. s Coreth, 1996. p. 10).

Tělesnost a svoboda

Do *tělesnosti* nepromlouvá pouze *fysis*, nýbrž také *duše*, která je považována za vnitřní sílu, která člověka uschopňuje rozhodovat o sobě samém (Patočka, 1991; Tretera, 2002) (podrobněji v podkapitole 2.1.2.1). Již opakovaně bylo poukázáno na to, že v *tělesnosti* se tak odráží, do jaké míry jedinec uplatňuje svou svobodu, vůli a vytrvalost. Při péči o své *tělo*, ale také při formování *tělesnosti* by člověk neměl podléhat tlakům, které jej činí nesvobodným, nýbrž by měl usilovat o pravou svobodu a překonávat případné překážky.

Obdobně o této problematice pojednává dokument „*Vydávat ze sebe to nejlepší*“ (2018):

V naší době existují čtyři výzvy pro sport [ničení *těla*, doping, korupce, fanoušci a diváci; M.K.], jež církev považuje za zvláště závažné a v nichž se tento dokument snaží zorientovat. Lze je chápat jako důsledek neřízené orientace na úspěch a nesmírných ekonomických a politických zájmů, které se rozvinuly okolo sportovních soutěží. Mnoho subjektů zaangażovaných ve sportovních událostech – sportovci, diváci, média, obchodní manažeři a politici – tlačí na stále lepší sportovní

výkony a na vítězství za každou cenu. Tlak na sportovce, který je již přehnaný, je ještě větší a výsledkem je, že oni hledají všechny možné cesty vedoucí ke zlepšení výkonnosti, včetně způsobů morálně pochybných (podkapitola 4.3).

V *tělesnosti* se projevují postoje člověka ke svému seberozvoji a k životu vůbec. Tyto postoje jsou pak konstruovány závisle na kultuře, ve které se člověk nachází, v níž vyrůstá, se kterou se identifikuje. V *tělesnosti* se tedy projevuje nejen to, kým daný jedinec je (jeho bytí), nýbrž také, za koho se považuje (sebepojetí), ale také, kým by měl být (výchovou získané vzorce, přijaté či vnucené normy). Zde se tak ve vztahu k *tělesnosti* slévají všechny dosud pojednané aspekty svobody. Svoboda se tedy neprojevuje pouze ve vzájemném vztahu *těla, duše* a *ducha*, ale také ve svobodném způsobu hledání a utváření sebe sama. Čím větší jsou diskrepance mezi tím, kým člověk je (*tělo, duše, duch*), jak se sám vnímá, a obrazem, který je mu zprostředkován jako norma (očekávání okolí, sociální role atd.), tím větší nesvoboda se do *tělesnosti* promítá.

Je-li porušen řád, přiměřenost a harmonie, nezjevuje se v *tělesnosti* nejen svoboda, nýbrž ani lidství v plnosti. *Tělesnost* je nedílnou součástí člověka, a je-li potlačována nebo konstruována v ne-plnosti, dochází k utváření neúplného, až falešného obrazu o sobě sama.

Bohuslav Hodaň (2003a) zmiňuje jeden konkrétní trend, který může *tělesnost* zbavovat svobody, a tím je konzum: „Konzumní společnost tedy prahne především po stále větším množství hmotných hodnot, přičemž celková orientace postupně všechny oblasti lidského života, takže se zdá, že ke koupí je vše, včetně takových „komodit“, které konzumní charakter v žádném případě nemají“ (p. 17).

Konzum nebyl v rámci prezentovaného výzkumu identifikován, což zřejmě souvisí s obdobím, na které se výzkumné šetření zaměřovalo (1917–1970) a v němž nebyl konzumismus tak rozšířeným trendem jako dnes. Na druhou stranu, není právě redukce *těla* a *tělesnosti* na pouhý prostředek výrazem konzumu? A to i v případě, že se jedná o prostředek zkvalitnění společnosti, jak uvádí Bohuslav Hodaň (2003a):

Sokolství se zaměřuje na všestranného člověka – občana (přičemž ta všestrannost je chápána velmi široce ve smyslu fyzickém, psychickém, etickém, estetickém...), na kvalitu individua připraveného věnovat své schopnosti a síly zkvalitnění společnosti, jejíž je součástí. „Konzum“ je naopak zaměřován mimo člověka, redukuje ho v jeho možnostech, v krajní podobě potom pouze na nástroj sloužící na

jedné straně k dosažení výkonu, na druhé straně na konzumenta, konzumujícího výkon někoho jiného (p.18–19).

Zdá se, že Bohuslav Hodaň (2003a) vychází z premisy, že zaměření na společnost je současně vždy zaměřením na člověka, a nikdy mimo něj. Je tomu ale tak, a vždy je tomu tak nutně? Nemůže nastat stav, kdy přesto, že společnost je tvořena konkrétními lidmi a jejich konkrétními vztahy, zájmy společnosti budou redukovat možnosti člověka, a dokonce jej samého poníží pouze na nástroj výkonu společnosti? Pokud by totiž všestranný rozvoj člověka byl pouhým nástrojem k uskutečnění zájmů společnosti, jednalo by se zase jen o zaměření mimo člověka, tudíž o konzum, ač cílem se zdá být člověk.

Tělesnost – hmota a duch

Domnívat se, že pouhé zaměření na člověka – individuum jakožto konečný cíl zajistí jeho holistický rozvoj, by bylo jen další redukci. Do *tělesnosti* totiž promlouvá poznání posledního cíle či smyslu člověka (srov. Coreth, 1996, p. 57), takže bez duchovního rozměru lidského bytí nemůže být uskutečňován holistický rozvoj člověka ani *tělesnosti*. Uvědomění si duchovního rozměru člověka je zřejmě zásadním rozdílem mezi pohledem církve na člověka, potažmo *tělesnost*, a tím, který je prezentován v sekulární odborné literatuře zaměřující se na obdobné téma. Příkladem je již citovaný Bohuslav Hodaň (2003a):

Jiné možnosti již nabízí filozofie společnosti „postmateriální“, která obrací pozornost zpět k člověku, který dosud stál jaksí mimo. Cílem, objektem působení se stává člověk a kvalita jeho života. Nejvyšší dosahovanou hodnotou je tedy člověk sám a hodnoty jím vytvářené jsou odvozovány z něj, vycházejí z něj jaksí následně jako výsledek jeho chování a činnosti, jsou jeho důsledkem. Nutnou podmínkou této následnosti je ovšem obrácení se k sobě samému, ke svému nitru, zkoumání sebe sama, což beze sporu patří k nejobtížnějším činnostem člověka (p. 21).

Předpokladem holistického poznání sama sebe je tedy dle Bohuslava Hodaň (2003a) nahlédnutí svého nitra a zkoumání sebe sama. Takové poznávání pravdy však předpokládá, že člověk je schopen a také ochoten nahlédnout sebe sama v pravdě a v plnosti. Ovšem pokud nedisponuje prostředky k nahlížení pravdy a/nebo má jen poznání částečné, nemůže výsledkem být plné poznání sama sebe. Nemá-li tedy člověk

poznání duchovního rozměru sebe sama, jen stěží může tuto dimenzi svého bytí vědomě nahlédnout. To je patrné i z dalšího textu (Hodaň, 2003a):

I když se držela [myšleno sokolská organizace; M.K.] teze „ve zdravém *těle* zdravý *duch*“, v praktické činnosti došlo k určitému posunu a člověk byl díky vypracovanému systému chápán jako celek. Tím se přiblížila k dnešnímu monistickému chápání člověka jako celku, který je „svým *tělem* přítomen ve světě“, je „*ztělesněn*“. Nechci se zde zabývat filozofií *těla*, jen chci zdůraznit, že neexistují dvě podstaty člověka – „*tělo*“ a „*duše*“, ale že existuje člověk, člověk jako celek. Ten jako celek je vnímán ve třech dimenzích – fyzické, psychické a sociální. Z hlediska funkcí člověka, z hlediska jeho sociálních rolí je jistě nejvýznamnější dimenze sociální. Na základě té je člověk hodnocen, to je konečný výstup, který určuje „hodnotu“ člověka jako sociální bytosti. Tato dimenze sociální je bez sporu podmíněna (!) dimenzí fyzickou a psychickou. Jakákoliv zaměřenost pouze na jednu z nich znamená redukci člověka na jeho parciální části či funkce. Stejně dimenze mají ovšem i tělesná cvičení. U nich bohužel vidíme, že dochází k redukci a že jsou chápána především z hlediska fyzického, z hlediska výkonu a dovednosti. To je zcela zřejmě v souladu s karteziánským dualismem, což pochopitelně odporuje jednotě člověka, celku člověka. Cílem nemůže být výkon, či dovednost čili tělesné cvičení jako takové, cílem je člověk jako sociální bytost a jeho rozvoj (p. 23).

Ač tedy autor odmítá redukci člověka, sám se jí dopouští, když v člověku nahlíží pouze dimenzi fyzickou, psychickou a sociální, a zcela u něj absentuje dimenze duchovní. Stává se tak sám příkladem, že poznání člověka je v zajetí ideje, kterou následuje, a že nahlédnutí za ni je darem, nikoliv samozřejmostí. Zde lze také identifikovat zásadní rozdíl oproti pojetí křesťanských církví, které zdůrazněním duchovní dimenze nechtějí člověka spiritualizovat, ale odkazují k tomu, že právě také sociální rozměr lidství (zmíněný výše v souvislosti se sokolstvím) se bez duchovního zázemí neobejde.

Tělesnost je přítomnost *ducha* ve světě. Potlačuje-li tedy člověk svůj duchovní život, je omezeno ono prožívání sama sebe, zároveň omezeno vlastnění sama sebe. Avšak na druhou stranu *tělo* jakožto hmota umenšuje poznání duchovního. V *tělesnosti* koná *duch*, který může být zároveň *tělesností* omezován/ovlivňován. Aby *tělesnost* v sobě překonala nevědomost hmotného *těla*, musí být tázající (srov. s Coreth, 1996. p. 10). *Tělo* jakožto součást viditelného světa je prostředkem k poznání světa neviditelného –

duchovního. *Tělesnost* je prostředkem participace na vyšším cíli, tedy oslavě Boží, zároveň prostředkem setkání a komunikace viditelného s neviditelným, hmotného s duchovním.

Promítá-li se do *tělesnosti* především hmota a pozemská přirozenost, člověku uniká přesah mimo pozemské a hmotné. Čím méně v *tělesnosti* působí poznání posledního cíle, Božího záměru, duchovního rozměru, tím více se projevuje strach a hrůza ze smrti, konečného zániku, a tím více se v *tělesnosti* zrcadlí snaha oddálit či zpochybnit, až ignorovat *tělesné* chátrání a smrt. Avšak i naopak, je-li *tělesnost* zakotvena převážně transcendentně, výsledkem může být odcizení se vlastnímu *tělu*, které může být vnímáno jako obtěžující, omezující, ba nepotřebné.

Tělesnost jako antropologická konstanta

Jak bylo již řečeno, *tělesnost* lze prohlásit za antropologickou konstantu lidského bytí, na rozdíl od *tělesné kultury* či sportu. Rozporovala bych tedy – coby zjednodušující, a tudíž nepřesné – tvrzení obsažené v dokumentu „*Vydávat ze sebe to nejlepší*“ (2018, kapitola 2), v němž se říká, že „sport je antropologickou konstantou lidstva“, což by znamenalo, že je projevem samého lidství. Avšak tím sport není, nýbrž jde o jeden z nejpodstatnějších znaků, které člověka charakterizují, tudíž nikoliv o antropologickou konstantu, nýbrž o lidský invariant (tedy o projev antropologické konstanty). Že nejde o antropologickou konstantu, potvrzuje i tvrzení obsažené ve zmíněném dokumentu na jiném místě (v podkapitole 3.2): „sporty nejsou pro náš život potřebné; vynalézáme je a svobodně provozujeme, protože se nám to líbí.“

A co *tělesná kultura*, lze ji také považovat za lidský invariant? Domnívám se, že nikoliv, a to i přes to, že se na jejím konstituování podílejí jak antropologické konstanty (např. člověk v jednotě *těla*, *duše* a *ducha*), tak lidské invarianty (např. sport). *Tělesná kultura* se vyjevuje jako specifický způsob lidské činnosti, který v sobě zahrnuje (kromě jiného) celou řadu podpůrných struktur, které jsou produkty systému jako takového a jsou nezbytné pro jeho výstavbu a fungování (např. legislativní normy či instituce). V *tělesné kultuře* se snoubí jak projev lidství, tak struktury, které sice vyprodukoval člověk, avšak spíše jako nezbytnost funkčnosti této oblasti lidské kultury. Tedy jako nástroje, nikoliv jako autentické zjevení lidství ve vnějším světě.

Podíváme-li se na prezentované výzkumné šetření, pak teologická antropologie podává obraz člověka, jímž je konstruován *diskurz danosti*, v němž je člověk nahlížen jako Bohem stvořený, k Božímu obrazu; stvořený v dokonalosti, plnosti, kráse

a ve svobodě, v jednotě a harmonii *těla, duše a ducha*. *Diskurz danosti* odpovídá diskurzu, který pojednává autorská dvojice Kantor a Jirásek (2014) jakožto *teologický diskurz*. Ti jej však vztahují primárně ke sportu, nikoliv k *tělesnosti*.

Již v antické filosofii se setkáváme s tvrzením, že hybnou silou je *duše* (viz podkapitola 2.1.2.1), z českých autorů je to např. Habáň (1981), který za lidskou podstatu, princip veškerého vnitřního pohybu člověka, považuje *ducha*. Člověku lze tedy porozumět jen na základě *duše* a/nebo *ducha*. Avšak to v *diskurzu danosti* neplatí, neboť takové porozumění bude vždy jen částečné, opomíjející podstatnou součást celku člověka, *tělo*. Jen v celku se může zakládat holistické poznání, nicméně je-li *tělo* nedílnou součástí celku, můžeme se odvážit tvrdit, že člověku lze rozumět jen na základě *těla* a skrze *tělo*, tedy v *tělesnosti*, neboť bez *těla* to nelze (je však zřejmé, že pouze *tělo* bez *duše* a *ducha* také plné poznání přinést nemůže). *Tělo* a *tělesnost* lze považovat za místo, prostor, prostředek (stejně jako sport), avšak zatímco *tělo* je jednou z dimenzí osobnosti, je to právě *tělesnost*, která je projevem samého lidství.

Pohled vybraných církví na *tělesnost*

V podkapitole 1.1 dokumentu „*Vydávat ze sebe to nejlepší*“ (2018) stojí, že:

Nedávno se prosadila tendence, částečně zapříčiněná způsobem, jakým se interpretovaly dějiny sportu, kde se tvrdilo, že katolická církev má ke sportu výlučně nepřátelský postoj a přístup, jak tomu bylo především ve středověku a počátkem moderní doby vlivem negativního postoje k *tělesnosti*. To ve skutečnosti znamená nepochopení katolického přístupu k *tělesnosti*, jenž existoval v daných historických obdobích, a přehlíží vliv, který měla katolická tradice na sport z hlediska teologického, duchovního a výchovného, neboť z kulturního hlediska ho plně docenuje.

Negativní pohled na *tělesnost*, který byl Církvi římskokatolické připisován, nebyl tedy skutečný, nýbrž vyplýval pouze z mylné interpretace? Proč by ale sama církev deklarovala posun v pohledu na *tělo* a *tělesnost* (viz podkapitola 7.8), pokud by k němu nedošlo? V rámci předložené práce bylo v kapitole 2 představeno pojetí *těla* a *duše* a jejich vzájemný vztah, jak byly nahlíženy církví v historii, a rovněž, jaké vlivy přispěly k formování tohoto pohledu. Zásadním mezníkem v pohledu na *tělo* a *tělesnost* měl být II. vatikánský koncil (Skalický, 1968) (jak bylo pojednáno v podkapitole 4.2). Předkoncilní pohled na *tělo* docenuje *tělo* spíše jen jako prostředek, zatímco pokoncilní

by měl *tělu a tělesnosti* připisovat hodnotu samo o sobě, nikoliv jen jako prostředku k dosažení dobrých cílů (viz podkapitola 5.4).

Přesto posun v pohledu na *tělesnost* v cílovém období nebyl na základě analýzy tištěných informačních zdrojů identifikován, což by tedy odpovídalo výše vyslovené domněnce, že jde o mylnou interpretaci. Avšak tomu neodpovídá skutečnost, že přímo v analyzovaných zdrojích dvě ze tří vybraných církví (Církev římskokatolická a Církev československá husitská) posun deklarovaly. Podle Církev římskokatolické došlo ke změně v náhledu na *tělesnost* v návaznosti na změnu pohledu na člověka vůbec. Došlo totiž k posunu v křesťanském náhledu na vzájemný vztah *duše a těla* a docenění *těla*, potažmo jeho významu pro křesťanský život a pro integrální rozvoj člověka (srov. s „*Vydávat ze sebe to nejlepší*“, 2018, podkapitola 1.1).

Co ale vedlo k posunu? Zdá se, že klíčovým se stalo hledání „menšího zla“ a také se proměnily oblasti, které náležejí do správy církve. Dříve se církev zabývala „čistě náboženskými“ otázkami/oblastmi a cílila primárně na *ducha* a *duši* člověka, k ostatním oblastem se buď nevyjadřovala nebo vedla k naprosté podřazenosti *duchu*. *Tělo*, které není duchovní, mělo být zcela podřízeno *duši*, vše, co mu v tom bránilo, bylo nutno potlačit, omezit, odstranit, až včetně *těla* samého. Přičemž je třeba podotknout, že z věroučného hlediska tedy tento dualismus neodpovídá původnímu židovsko-křesťanskému pojetí člověka (nikoliv *duše*) jako Božího stvoření (viz podkapitola 2.1.1).

Zřejmě však sama praxe ukázala, že *tělo* nelze umlčet (viz již zmíněný Freud v podkapitole 2.1), a pokud mu není dán prostor v životě člověka, důsledky jsou negativní nejen na *těle*, nýbrž také na *duši* a *duchu*. Tuto skutečnost je rovněž zapotřebí teoreticky reflektovat. Není to totiž potlačení či odstranění *těla* jakožto hmoty, co vede k většímu duchovnímu poznání, nýbrž tázání. V *tělesnosti* se zjevuje podstata člověka, čím více tedy bylo *tělo* opomíjeno a umenšováno, tím více se potřebovalo „vybouřit“, a tím rostla potřeba takového způsobu „vybouření“, které člověka nevedlo do zcela nevhodného jednání ničícího vyšší hodnoty. Posvěcování člověka je tedy stále tou cestou ke svatosti, jen prostředky, metody a formy se změnily. Zatímco dříve se mělo za to, že je třeba eliminovat vše, co posvěcení mohlo bránit, současnou cestou je kultivace a formace těchto oblastí. Přičemž sport byl shledán vhodným nástrojem: „Sport je bohatým zdrojem hodnot a ctností, které nám pomáhají zlepšovat se jako lidé“ (František, 2018). „Kromě toho se dnes jako samozřejmost uznává univerzalita sportu, jeho komunikační

a symbolická síla i velká výchovná a formační potencialita“ („*Vydávat ze sebe to nejlepší*“, 2018, podkapitola 1.1).

Dalším možným důvodem změny pohledu církví na člověka byl postupný rozvoj vědy, která přinesla nové poznatky o člověku a potřebě vyváženého rozvoje. Vliv mohl sehrát také společenský a kulturní rozvoj, tedy vůbec fakt, že se tělovýchova a sport staly nedílnou součástí života. Zároveň se v důsledku moderního způsobu práce objevila potřeba odpočinku, kompenzace pracovního zatížení, a tím tělovýchova a sport získávaly jiné postavení (což bylo pojednáno v podkapitole 2.1.2.3), než byla pouhá „nemravná“ zábava odvádějící dobré křesťany od práce. Tělovýchova a sport zaujímaly stále více prostor zábavy, ale také regenerace, rekreace, rehabilitace a prevence. Ani církve nemohla ignorovat tyto potřeby spojené s životem člověka, tudíž se do sféry péče církve dostala také *tělesnost*, která tam ideově sice vždy již patřila, avšak byla dlouhou dobu – neprávem a ke škodě předávání křesťanské zvěsti – opomíjena.

Zatím byla řeč pouze o Církvi římskokatolické, avšak také podle Církve československé husitské získalo *tělo* nový význam v důsledku společenských a politických změn. Získalo na větší důležitosti a tvoří spolu s duševní a mravní silou trojici, dle níž je posuzována síla národa – kategorie, která je pro tuto církev konstitutivní. Spolu s *tělem* se v této církvi proměňuje také náhled na *tělesnost*. Zatímco v minulosti byl větší důraz kladen na duševní schopnosti, ve sledovaném období je to připravenost k boji za svébytnost národa, která se týká jak fyzické kondice, součtu fyzické síly, tak také mravní síly.

Příčinou diskrepance mezi deklarovaným a identifikovaným posunem v pohledu na *tělesnost* může být v případě církví zvolený rozsah cílového období. Je možné, že k identifikaci posunu v pohledu na *tělesnost* by byl třeba větší časový odstup, kdy by posun byl výraznější, tudíž i lépe identifikovatelný. Je také možné, že pro identifikaci posunu by bylo třeba analyzovat větší množství zdrojů (viz podkapitola 6.1). Nicméně Církev římskokatolická posun sama deklaruje s odvoláním na závěry II. vatikánského koncilu, které jsou prezentovány v koncilních dokumentech. V těchto dokumentech se však nepojednává sport ani tělesná výchova, nýbrž posun vyplývá ze změny paradigmatu, jímž církve obecně přistupuje ke světu a své úloze v něm. Posun v pohledu pak není identifikovatelný, a ani být nemůže při aplikaci identifikátorů, které byly v uskutečněném výzkumném šetření zvoleny, tedy reakce na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, taktéž na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů,

jakož i na naturismus. K identifikaci posunu při analýze shodných informačních zdrojů by bylo třeba zvolit jiné identifikátory, což ovšem neodpovídá rámci prezentovaného výzkumného šetření (viz kapitola 5).

V rámci Českobratrské církve evangelické nebylo možné posun v pohledu na *tělesnost* identifikovat, neboť tato církev se dosud vztahuje k dokumentům, které deklarují základní učení církve a byly vydány v letech 1530 (*Augsburské vyznání víry*), 1536 (*Helvétské vyznání*, 1566), 1575 (*České vyznání*), 1623 (*Heidelberský katechismus*) a 1869 (*Bratrské vyznání víry*). Tištěné informační zdroje, které by svým vznikem spadaly do cílového období, nebyly církví publikovány. Jestliže tedy cílem výzkumného šetření bylo popsat a vzájemně porovnat pohled a vývoj pohledu, jenž byl prezentován prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v církevním tisku (viz kapitola 5), pak Českobratrská církev evangelická se ke sportu a tělesné výchově v oficiálních dokumentech a v církevním tisku nevztahuje, což má samo o sobě také vypovídající – ovšemže spíše negativní – hodnotu. O *těle* se tato církev, jako jediná z vybraných církví vyjadřuje jako o zdroji pokušení ke zlému: „Poněvadž jsme sami od sebe tak mdlí, že nemůžeme ani na okamžik obstát, a k tomu nás ďábel, svět a naše vlastní *tělo*, naši to odvěcí nepřátelé, bez přestání pokoušejí“ (ČCE/4, část 127).

Církev československá husitská se sice o sportu a *tělesné* výchově vyjadřovala v cílovém období poměrně hojně, avšak do jaké míry by bylo možné posun v pohledu na *tělesnost* identifikovat, je předmětem k diskusi. Otázkou totiž je, zda v rámci Církve československé husitské vůbec k nějakému posunu mohlo dojít, když byla založena v roce 1920, v období budování samostatného Československého státu, a mezi jejími čelnými představiteli byla celá řada osobností angažujících se v politice, kultuře, ale také v tělovýchovné organizaci Sokol. Jak uvádí ve svém článku Tomáš Butta (2018):

Byl to právě Masaryk, kdo se veřejně přihlásil k Husovi a ocenil českou reformaci z hlediska vývoje českých i evropských dějin směrem k humanitě a demokracii. V tom byl názorově vnitřně blízký osobnostem první zakladatelské generace Církve československé husitské. Církev československá husitská měla od svého počátku kladný vztah k novodobému státu, který vznikl na základě pojetí demokracie a humanity Tomáše G. Masaryka (odstavec 2.).

Již od samého počátku své existence tak Církev československá husitská nahlížela na tělesný rozvoj jako na předpoklad budování nového státu, národa a jeho obrany. K posunu v pohledu na *tělesnost*, který byl církví prezentován v období první republiky,

mohlo dojít v období následujícím, tedy po II. světové válce, kdy již nešlo primárně o budování nového státu. Nicméně i toto období bylo poznamenáno obnovou státu a budovatelským duchem, kdy *tělesná kultura* mohla mít obdobnou roli jako za doby první republiky. Avšak identifikace jak pohledu, tak posunu v pohledu je v období po II. světové válce nesnadná, neboť dochází k útlumu v publikování komentářů vyjadřujících se ke sportu a *tělesné výchově*, zároveň jsou tyto cenzurovány vládnoucí politickou stranou, což je z analyzovaných textů patrné (co do četnosti komentářů, tak jejich obsahu). Vystává tedy otázka, do jaké míry je možné z těchto cenzurovaných textů identifikovat skutečný pohled Církve československé husitské na *tělesnost*, nebo jde-li spíše o pohled politicky korektní. To by ovšem platilo také pro Církev římskokatolickou, pokud by se analýze podrobily pouze texty vydané v církevním tisku, jenomže v rámci Církve římskokatolické byly k dispozici také oficiální církevní dokumenty, které nebyly českého původu, tudíž nepodléhaly cenzuře ze strany vládnoucí politické moci. To však u Církve československé husitské neplatí, neboť se jednalo o ryze českou církev.

ZÁVĚR

Cílem práce bylo popsat a vzájemně porovnat pohled a vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu*, jenž byl v českých zemích prezentován prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v letech 1917 až 1970.

Dílními cíli bylo:

- zjistit, jaké byly reakce vybraných křesťanských církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky (např. olympijské hnutí);
- zjistit, jaké byly reakce vybraných křesťanských církví na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i na naturismus (německé Freikörperkultur);
- zjistit, jaký byl pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnost*, a to z reakcí těchto církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, taktéž na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i na naturismus;
- zjistit, jaký byl pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnou kulturu*, a to z pohledu těchto církví na *tělesnost*.

Byly formulovány následující tři výzkumné otázky:

- Jaký byl pohled vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnost* prezentovaný prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?
- Jaký byl pohled vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu* prezentovaný prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?
- Jaký byl vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnost* a *tělesnou kulturu* prezentovaného prostřednictvím církevních dokumentů a dobových komentářů v českých zemích v letech 1917 až 1970?

V rámci uskutečněného výzkumného šetření byly u Českobratrské církve evangelické zjištěny nulové reakce na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky (např. olympijské hnutí), taktéž na tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i na naturismus (německé Freikörperkultur). Pohled na *tělesnost*, potažmo na *tělesnou kulturu*, byl dedukován z pohledu na člověka, který byl touto církví prezentován v církevních dokumentech (podrobněji v podkapitole 7.1.1 a Přílohách XXII a XXVII).

V rámci Církve římskokatolické byly zjištěny reakce na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky (např. olympijské hnutí), taktéž na tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů. Na naturismus (německé Freikörperkultur) byly zjištěny reakce nulové. Ze zjištěných reakcí vyplývá, že Církev římskokatolická tělovýchovu zahrnuje do křesťanské výchovy, jejímž cílem je vybudovat opravdového a dobrého křesťana. Sport, tělesná výchova, sportovní podniky, cestování a turismus, tělovýchovná hnutí a sportovní organizace, školy a kurzy, sportoviště, sportovci a média, jsou součástí tělesné kultury. Sport je identifikován ve dvou podobách – zdravý a nezdravý sport. Zdravý sport je prostředkem, nikoliv cílem, není překážkou naplnění cíle, je zdravý a mravně ušlechtilý, děje se v řádu a dle pravidel. Tělovýchova a sport mají své poslání, jsou nástroji rozvoje a budování člověka v jeho celistvosti, tedy nejen *těla*, nýbrž také charakteru a vůle, ctností, mravnosti a morálky, tělesných a duševních schopností, myslí a smyslů, budování *ducha*, svobody a odpovědnosti. Sport a tělesná výchova jsou prostředkem k naplnění konečného cíle člověka, k naplnění touhy, naděje a očekávání. Tělesná výchova a sport jsou zdrojem hrdosti, potěšení a zábavy, poznání a pravdy, tradice a inspirace, taktéž prostředkem k učení, k překonávání překážek a nedostatků, k uvolnění, k uplatnění práv, změny, komunikace a propojení, taktéž kultury. Avšak mohou být také prostředkem rozdělení, boje, odporu, zrady, moci či politickým nástrojem. Cestování a turismus jsou prostředky naplňování zájmů a zálib, avšak také vnitřního zušlechtění a poznání (podrobněji v podkapitole 7.1.2 a Přílohách XXIII a XXVIII).

V rámci Církve československé husitské byly zjištěny reakce na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky (např. olympijské hnutí), taktéž na tělesná cvičení ze zdravotních a branných důvodů. Na naturismus (německé Freikörperkultur) byly zjištěny reakce nulové. Zjištěné reakce zahrnují tělesnou výchovu a sport, sportovní podniky, tělovýchovná hnutí, sportovní organizace, školy a kurzy, sportoviště, sportovce,

ideu, symboliku, vnitřní strukturu, konformitu, historii, dávání sebe sama, média a institucionalizaci. Tělesnou výchovu a sport nahlíží tato církev jako prostředek budování, rozvoje a výchovy (jak jednotlivce, tak národa). Budování, rozvoj a výchova člověka zahrnuje následující oblasti: *tělo*, *duši* a *ducha*, schopnosti a smýšlení, charakter, vůli a mravnost, ctnosti, hodnoty a ideje, zdraví, Já (v oblasti sebeurčení, sebevědomí a sebepojetí, individuální jedinečnosti a odlišnosti), sociální citění, svobodu a demokracii, kázeň, důslednost a odpovědnost, sounáležitost, život, věrnost, poznání, národní identitu, píli a obětavost, lásku, zakotvenost (duchovní, náboženskou, historickou a ideovou), zdatnost, pravdu a přímost, odvahu a čestnost, vyváženost. Co se týká budování, rozvoje a výchovy národa, pak jde o následující konkrétní oblasti: jednota, síla, přátelství a výtečnost. Tělesná výchova a sport jsou taktéž nahlíženy jako prostředek k budování a rozvoji kultury, k pěstění a zjevení krásy, naplnění touhy, ale také naděje a očekávání, radosti, nadšení a zábavy. Dále pak k naplnění cílů, úkolů, uplatnění práv, vyjádření postoje, participaci na lidské přirozenosti, zjevení a sdílení idejí a hodnot, překonání překážek, prožívání, komunikace a sdílení, konformity (vymezení my/oni), identity, aktivní i pasivní účasti, rozdělení, boje, odboje, odporu, zkázy, rozvratu a zotročení (podrobněji v podkapitole 7.1.3 a Přílohách XXIV a XXIX).

Z výše uvedených reakcí vybraných křesťanských církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, taktéž na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů, jakož i na naturismus (německé Freikörperkultur), bylo identifikováno pět základních diskurzů, tedy systémů tvrzení a praktik, které konstruují pohled vybraných křesťanských církví na *tělesnost*. Jedná se o diskurzy: *danosti*; *získaného konstrukt*; *národní*; *prostředku*; *nenaplněnosti* (podrobný popis základních diskurzů je součástí Přílohy XXV). V rámci těchto diskurzů jsou konstruovány pohledy na *tělesnost* jako: antropologickou konstantu; společenský konstrukt; součást národního sebeurčení; prostředek; a jako porušenou jednotu a plnost.

Pohled na *tělesnost* jako na antropologickou konstantu (*diskurz danosti*) byl identifikován v rámci všech vybraných církví, nejsilněji pak v rámci Českobratrské církve evangelické.

Pohled na *tělesnost* jako na společenský konstrukt formovaný v procesu socializace a enkulturace (*diskurz získaného konstrukt*) byl identifikován v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské. V rámci Církve římskokatolické je akcentována formativní úloha církve a křesťanské výchovy, přičemž *tělesnost* se podílí

na naplnění posledního cíle člověka. V rámci Církve československé husitské souvisí pohled na *tělesnost* jakožto na společenský konstrukt s formováním *tělesnosti* jakožto součásti národní identity. Církev římskokatolická a Církev československá husitská na *tělesnost* pohlíží jako na oblast, o kterou musí být pečováno, přičemž pečovat se člověk učí v procesu výchovy.

Pohled na *tělesnost*, která je nahlížena z pozice nacionalismu (*diskurz národní*), kdy se v *tělesnosti* projevuje fyzická zdatnost a národní uvědomění, zároveň však také uvědomění náboženské a mravní, byl jako velmi silný identifikován v rámci Církve československé husitské. Tento pohled na *tělesnost* byl také identifikován v rámci Církve římskokatolické, avšak v porovnání s Církví československou husitskou vykazuje intenzitu slabší.

Pohled na *tělesnost* jako na prostředek (*diskurz prostředku*) byl identifikován v rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské. Do takto konstruované *tělesnosti* se silně promítá vliv společensko-kulturně-politického dění, kdy je *tělesnost* nahlížena jako prostředek k naplnění aktuálních potřeb jedince, společnosti, ale také zájmových skupin.

Pohled na *tělesnost*, v níž absentuje jednota a harmonie (*diskurz nenaplněnosti*), neboť je akcentován pouze dílčí aspekt (např. prožívání tělesné síly a fyzické krásy), byl identifikován v rámci všech vybraných církví, avšak v rámci Českobratrské církve evangelické úzce souvisí s porušením řádu v důsledku hříchu. V rámci Církve římskokatolické a Církve československé husitské je tento pohled na *tělesnost* uplatňován v širším kontextu (např. v souvislosti s profesionalizací sportu). Žádná z vybraných církví však tento pohled na *tělesnost* neakcentuje, nýbrž všechny se o něm vyjadřují kriticky.

Z popsaného pohledu vybraných křesťanských církví na *tělesnost* byl dedukován jejich pohled na *tělesnou kulturu*. Na *tělesnou kulturu* pohlíží jako: na Bohem stvořenou, hříchem porušenou; na prostředek naplnění konečného cíle člověka; na konstituování sebe sama ve své plnosti (podrobněji pojednáno v podkapitole 7.7)

Českobratrská církev evangelická se o člověku, tedy také o *těle*, potažmo o *tělesnosti* vyjadřuje pouze v kontextu stvoření a pádu člověka. *Tělesnou kulturu* tedy pohlíží velmi úzce, pouze jako pohyb duchovní, nikoliv tělesný. Vztahuje se k ní jako k Bohem stvořené, hříchem porušené.

Církev římskokatolická *tělesnou kulturu* nahlíží obdobně jako Českobratrská církev evangelická, ale kromě toho také jako prostředek naplnění konečného cíle člověka, jímž je oslava Boží. *Tělesná kultura* není tedy primárně konstituována jako prostředek formování společnosti, nebo pouze jako společenský nástroj, nýbrž jako prostředek nebo také prostor rozvoje člověka v jeho plnosti, jednotě a harmonii *těla, duše a ducha*.

V rámci Církve československé husitské souvisí pohled na *tělesnou kulturu* s budováním společnosti, tedy silného, zdravého národa, takže by se mohlo zdát, že Církev československá husitská nahlíží *tělesnou kulturu* velmi úzce, a to pouze jako prostředek tohoto budování. Avšak i v rámci Církve československé husitské je kladen důraz na celistvý a harmonický rozvoj člověka (potažmo národa), který se nemůže zúžit na pouhé pěstování tělesné síly, nýbrž musí být zakotven duchovně, nábožensky, historicky, ideově a mravně. Rozvoj tělesný musí být v souladu s budováním *ducha* (být v kontextu národa). Pohled na *tělesnou kulturu* tedy zahrnuje konstituování sebe sama ve své komplexnosti, jež se realizuje skrze pohyb jak tělesný, tak duchovní.

Z výzkumného šetření vyplývá, že přestože církve v tištěných informačních zdrojích deklarovaly posun v pohledu na *tělesnost*, potažmo na *tělesnou kulturu*, z praxe, která se promítá do církevních dokumentů a dobových komentářů, tento posun v rámci cílového období identifikován nebyl.

SOUHRN

Práce se zabývá pohledem křesťanských církví na *tělesnou kulturu*, přičemž tento pohled byl dedukován z pohledu na *tělesnost*. A jakkoliv se může spojení *tělesné kultury* a církve jevit jako neobvyklé, jde o téma, které v posledních letech nabývá na aktuálnosti. Na tuto problematiku je nahlíženo z pohledu psychologie, sociologie, teologie či kinantropologie, přesto předložená práce přináší pohled nový, když vychází z předpokladu, že jak se církve vztahují k *tělu* a *duši* a jejich vzájemnému vztahu, tak nahlíží na *tělesnost* jakožto jednu ze složek osobnosti.

Realizované výzkumné šetření přináší pohled na *tělesnost*, potažmo na *tělesnou kulturu*, který dosud nebyl v odborné literatuře ani v realizovaných výzkumných šetřeních postížen. Při studiu dosavadních poznatků a výsledků výzkumných šetření vyplynulo, že *tělo* a *tělesnost* jsou nahlíženy zejména z pohledu psychologie, především pak ve vztahu ke zdraví, ať již fyzickému či duševnímu (oblast, kterou se zabývá psychoterapie), dále pak z pohledu vztahu *těla* (*flesh*) a *ducha* (*spirit*), nebo pojednávají *tělesnost* ve vztahu k genderu. Dosud publikované práce se dále zabývají sportem a náboženskými prvky v něm obsaženými, nebo vztahem sportu, šířeji pohybu vůbec, a náboženství, včetně křesťanství, nebo sportem a spiritualitou. Předložená práce se zabývá shodnou oblastí, avšak k tématu přistupuje z jiného úhlu pohledu, když se zaměřuje na vztah křesťanských církví a *tělesnosti* jakožto stránky osobnosti člověka a zároveň jedné z dimenzí *tělesné kultury* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005).

Tělesnou kulturu není myšleno vymezení, které akcentuje převážně skutečně realizovanou *tělocvičnou* aktivitu nebo *tělocvičnou* rekreaci, jak tomu je v pojetí Bohuslava Hodaň (Hodaň, 2007). Nýbrž zahrnuje obsahově širší aktivity, jimiž jsou sport, pohybová rekreace a pohybová terapie. Jde tedy spíše o pojetí, které vymezil Ivo Jirásek, tedy o *pohybovou kulturu* (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). Nicméně pro účely této práce byl užíván pojem *tělesná kultura*, neboť v českém prostředí je obecně více rozšířený, zároveň *pohybová kultura* zahrnuje značně širší oblast, než která byla obsahem této práce. *Tělesností* je myšleno vnímání *těla* a přemýšlení o něm.

Práce necílila pouze na popis pohledu křesťanských církví na *tělesnou kulturu*, a změnu tohoto pohledu, ale díky aplikovaným metodám směřovala k porozumění příčinám tohoto posunu. Dalším přínosem je porovnání vývoje náhledu na *tělesnou kulturu* mezi vybranými křesťanskými církvemi. Východiskem byl předpoklad,

že v návaznosti na vývoj církve a jednotlivých denominací v historii se lišil také náhled na *tělesnou kulturu*, potažmo vývoj pohledu nebyl shodný.

Církvemi, na které se práce zaměřovala, byly ty, které se ve střední Evropě řadí do základních dvou proudů, katolického a protestantského. V katolickém jde o západní – římskokatolickou větev, v protestantském o církve, které ve své teologii navazovaly na myšlenky zejména Martina Luthera, Ulricha Zwingliho a Jana Kalvína. Konkrétně šlo o Českobratrskou církev evangelickou, Církev římskokatolickou a Církev československou husitskou.

Zvolené cílové období se nachází mezi roky 1917 a 1970 včetně, šlo tedy o 20. století, které bylo bohaté na společensko-kulturně-politické dění, což se projevilo také ve změně životního stylu. Šlo o období, v němž vznikla celá řada tělovýchovných hnutí navazujících na antické prvky, nebo dříve vzniklá tělovýchovná hnutí zaznamenala velký rozmach. Šlo také o období mezi světovými válkami, v němž získal na aktuálnosti rozvoj branné zdatnosti, taktéž se rozvíjela tělesná cvičení ze zdravotních důvodů v návaznosti na změnu pracovního a životního stylu. V historii církve se v tomto období odehrálo několik významných událostí, mezi něž lze řadit II. vatikánský koncil (1962–1965), který znamenal významnou změnu v přístupu Církve římskokatolické, jak ke své úloze ve světě, tak také ke světu vůbec. Dalo se tedy předpokládat, že tato změna se promítla také do pohledu na *tělo a tělesnost*, což se projevilo např. v obsahu encykliky *Humanae vitae* (Pavel VI., 1968) nebo církevního práva (*Kodex kanonického práva*, 1983).

Jak církve nahlíží na *tělesnost*, bylo dedukováno z jimi prezentovaného přemýšlení o *těle*, neboť jsem vycházela z předpokladu, že jak církve nahlíží na *tělo* a *duši* a jejich vzájemný vztah, tak se vztahují k *tělesnosti*, potažmo i k aktivitám zaměřeným především na rozvoj tělesné stránky člověka, tedy sportu a tělesným cvičením, ale i ke světu v jeho materialistické podobě vůbec. Východiskem byly reakce církví na hnutí, která při emancipaci *těla* navazovala na antické prvky, taktéž na rozvoj tělesných cvičení ze zdravotních a branných důvodů a na naturismus. Právě antickou filosofii, výklad a praktikování biblického učení (rozdíl mezi teorií a disciplínou) a společensko-kulturně-politické dění jsem považovala za základní vlivy, které působily na pojetí *těla* a *duše*.

Vycházejí z výše popsaných předpokladů, bylo cílem práce popsat a vzájemně porovnat pohled a vývoj pohledu vybraných křesťanských církví (Českobratrské církve evangelické, Církve římskokatolické, Církve československé husitské) na *tělesnou kulturu*, jenž byl v českých zemích prezentován prostřednictvím církevních dokumentů

a dobových komentářů v letech 1917 až 1970. Práce se tematicky pohybuje na pomezí kinantropologie a teologie, vychází z filosofických směrů, jimiž jsou poststrukturalismus a konstruktivismus. Výzkumné šetření bylo založeno na diskurzivně-historickém přístupu kritické diskurzivní analýzy (*the discourse-historical approach*, dále jen DHA) a textové hermeneutice, přičemž šlo o teoretický výzkum na pomezí kvantitativního a kvalitativního. Jednalo se o přístup holistický, z časového hlediska o výzkum historický.

Při porovnání kategorií, které byly identifikovány metodou DHA a textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické vyplývá, že obě analýzy vedly k identifikaci kategorie *Člověk* se subkategoriemi: *Člověk stvořený Bohem*; *Člověk porušený hříchem*; *Člověk znovuzrozený*. Kategorie *Bůh* a *Zdroj zla*, které byly metodou DHA identifikovány, při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly sice identifikovány jako samostatné kategorie, avšak neznamená to jejich absenci. Při analýze metodou textové hermeneutiky bylo na *Boha* a *Zdroj zla* pohlíženo jako na součást kategorie *Člověk stvořený Bohem* a *Člověk porušený hříchem*. Bůh byl nahlížen jako tvůrce a zdroj dokonalosti, svatosti člověka, kdežto zlo bylo nahlíženo jako součást člověka, který je porušený hříchem, a zdroj zla byl nahlížen na obecné rovině jako hřích.

Při porovnání kategorií, které byly identifikovány metodou DHA a metodou textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické vyplývá, že obě metody vedly k identifikaci kategorie *Člověk* se subkategoriemi: *Člověk stvořený Bohem*; *Člověk porušený hříchem*. Kategorie *Bůh* a *Zdroj zla*, které byly metodou DHA identifikovány, při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly sice identifikovány jako samostatné kategorie, avšak neznamená to jejich absenci. Při analýze metodou textové hermeneutiky bylo na *Boha* a *Zdroj zla* pohlíženo jako na součást kategorie *Člověk stvořený Bohem* a *Člověk porušený hříchem*. Bůh byl nahlížen jako tvůrce a zdroj dokonalosti, svatosti člověka, kdežto zlo bylo nahlíženo jako součást člověka, který je porušený hříchem, a zdroj zla byl nahlížen na obecné rovině jako hřích. Kategorie *Člověk znovuzrozený*, která byla identifikována metodou DHA, nebyla metodou textové hermeneutiky identifikována jako samostatná kategorie, neboť v analyzovaných textech nebyl explicitně pojmenován tento stav, ve kterém se člověk může nacházet. Některé subkategorie identifikované metodou DHA nebyly metodou textové hermeneutiky identifikovány jako samostatné subkategorie, avšak jsou obsaženy v popisu jednotlivých kategorií v Příloze XXVIII. Kategorie, které byly metodou textové hermeneutiky zcela

pominuty, jsou: *Školy a kurzy; Sportoviště; Média; Instituce podílející se na výchově*. Naopak metodou DHA nebyla identifikována kategorie *Tělesná výchova jako majetek*, která byla identifikována metodou textové hermeneutiky.

Při porovnání kategorií, které byly identifikovány metodou DHA a metodou textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské, vyplývá, že kategorie *Bůh* a *Zdroj zla*, které byly metodou DHA identifikovány, při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly sice identifikovány jako samostatné kategorie, avšak neznamená to jejich absenci. Při analýze metodou textové hermeneutiky na *Boha* a *Zdroj zla* bylo pohlíženo jako na součást kategorie *Člověk*. Kategorie *Výchova* byla při analýze metodou textové hermeneutiky podřazena pod *Tělesnou kulturu*, neboť sport a *tělesná kultura* jsou nahlíženy jako prostředky výchovy. To odpovídá i kategoriím identifikovaným metodou DHA, avšak kromě toho, byla ještě identifikována samostatná kategorie *Výchova*. Při analýze metodou textové hermeneutiky nebyly identifikovány subkategorie: *Kreativita; Profesní výchova*. A u kategorie *Tělesná kultura* nebyly identifikovány subkategorie: *Sportovní podniky; Školy, kurzy; Sportovci; Idea; Symbolika; Vnitřní struktura; Konformita; Historie; Dávání sebe sama; Média; Institucionalizace*. Některé subkategorie identifikované metodou DHA nebyly metodou textové hermeneutiky identifikovány jako samostatné subkategorie, avšak jsou obsaženy v popisu jednotlivých kategorií v Příloze XXIX. Metodou textové hermeneutiky byla identifikována samostatná kategorie *Sport a tělesná výchova jako prostředek branné výchovy*, která absentuje v kategoriích identifikovaných metodou DHA. Stejně je tomu u kategorie *Prezentace ve fyzickém (vnějším) světě*, která metodou DHA nebyla identifikována jako samostatná kategorie přesto, že implicitně je obsažena v subkategoriích *Sport a tělesná výchova jako prostředek zjevení, sdílení ideje, hodnot, krásy a Vyjádření postoje*.

Při porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a metodou textové hermeneutiky je zřejmá diskrepance. Všechny kategorie identifikované metodou DHA vykazují shodu v rámci porovnávaných církví (ať již v rámci všech tří, či alespoň dvou církví), kdežto u kategorií identifikovaných metodou textové hermeneutiky je shoda pouze částečná. Tento stav je způsoben různou mírou obecnosti u prezentovaných kategorií. Zatímco kategorie identifikované metodou DHA jsou na vysoké úrovni obecnosti, kategorie identifikované metodou textové hermeneutiky jsou obecností na úrovni subkategorií. Porovnání na úrovni subkategorií identifikovaných metodou DHA je součástí Přílohy XXXIII a je z něj patrné, že shoda v rámci hlavních kategorií

neodpovídá míře shody v rámci identifikovaných subkategorií. Na úrovni subkategorií se míra shody blíží více té, kterou vykazuje porovnání kategorií identifikovaných metodou textové hermeneutiky.

Identifikováno bylo celkem pět diskurzů, tedy pět systémů tvrzení a praktik, které konstruuji pohled na *tělesnost*: *diskurz danosti*; *diskurz získaného konstrukt*; *diskurz národní*; *diskurz prostředku*; a *diskurz nenaplněnosti* (podrobný popis základních diskurzů je součástí Přílohy XXV). Dále byly v rámci těchto pěti diskurzů identifikovány čtyři tzv. průřezové diskurzy, které protínají identifikovaných pět základních diskurzů. Průřezové diskurzy se zakládají v prolínání zdánlivě protichůdných prezentací *tělesnosti*, a byly tudíž pojmenovány pomocí bipolárních pojmů, kterými jsou charakterizovány, přičemž tyto se nemusí vždy pouze vylučovat, nýbrž se mohou doplňovat. Jde o průřezové diskurzy: *svobody – otroctví*; *jednoty – rozkolu*; *jednotlivosti – celku*; *ducha – hmoty* (podrobný popis průřezových diskurzů je součástí Přílohy XXVI).

Diskurz danosti je založen v pojetí člověka, jak jej vnímá teologická antropologie, tedy člověka stvořeného Bohem, k Božímu obrazu; stvořeného v dokonalosti, plnosti, kráse a ve svobodě, v jednotě a harmonii *těla*, *duše* a *ducha*.

Diskurz získaného konstrukt přistupuje k *tělesnosti* z pozice sociálního konstruktivismu, který vnímá člověka jako konstrukt společnosti. *Tělesnost* je formována v procesu socializace a enkulturace; rodinou, státem (zahrnuje kulturu, národní obraz, ideu) a církví – tedy sférami veřejnou, privátní a duchovní.

Diskurz národní konstruuje *tělesnost* z pozice nacionalismu, který zdůrazňuje národní sebeurčení, uvědomění a budování národního státu. Nábožensky uvědomělý, mravně vyspělý, fyzicky zdatný člověk je silný a připravený bojovat za svůj národ (za svobodu) a víru (národní přesvědčení). Fyzická zdatnost a národní uvědomění musí být v souladu s uvědoměním náboženským a mravním, což se projevuje v *tělesnosti*.

Diskurz prostředku je systém tvrzení a praktik, které konstruuji *tělesnost* jako prostředek. Staví při tom na tvrzení, že sport a tělesná výchova jsou především prostředkem, avšak současně pouze prostředkem, nikoliv cílem sama o sobě. Sport a tělesná výchova jsou prostředky k rozvoji člověka, nejen tělesnému, nýbrž také duševnímu a duchovnímu. Jsou prostředky k budování identity, k hledání posledního cíle a participaci na něm, přičemž *tělesnost* je součástí této identity, hledání a dosahování naplnění podstaty bytí. Nelze tedy *tělesnost* nahlížet jen jako prostředek, avšak také nelze *tělesnost* mít za poslední cíl.

Diskurz nenaplněnosti konstruuje *tělesnost* jako prožívání tělesné síly a fyzické krásy. V *diskurzu nenaplněnosti* abscentuje jednota, neboť *tělesnost* je konstruována bez respektování požadavku jednoty, ať již se jedná o jednotu *těla*, *duše* a *ducha*, nebo jednotu hmotného a duchovního apod. *Tělesnost* tudíž není konstruována holisticky, nýbrž dochází k porušení základní rovnováhy, což způsobuje rozkol, který se do *tělesnosti* promítá.

Z výzkumného šetření vyplývá, že vybrané křesťanské církve k *tělu* a *duši* přistupují dualisticky, nicméně *tělo* a *duše* nestaví do vztahu antagonistického, nýbrž vzájemně se doplňujícího, avšak *duše* je v tomto vztahu určující. Předpokladem bylo, že pohled církví na *tělesnost* je formován antickou filosofií, společensko-kulturně-politickým děním a rozdílem mezi teorií a disciplínou. Tento předpoklad se potvrdil, neboť všechny vybrané církve se v pohledu na *tělo* vztahují k biblickému učení, avšak diskrepance je pozorovatelná mezi církvemi deklarovaným pohledem na *tělesnost* a mezi jeho praktikováním. Přestože církve deklarují posun v pohledu na *tělesnost*, z praxe, která se promítá do dobových komentářů, tedy z toho, jak se vztahují k tělesné výchově a ke sportu, tento posun identifikován nebyl.

Vliv společensko-kulturně-politického dění se nejsilněji promítá do *tělesnosti* konstruované v *diskurzu prostředku*, kdy je *tělesnost* nahlížena jako prostředek k naplnění aktuálních potřeb společnosti, zájmových skupin, ale také jedince. Vliv antické filosofie je pak patrný v pohledu na *tělesnost*, do které nepromlouvá pouze *fysis*, nýbrž také *duše*, která jakožto vnitřní síla uschopňuje člověka rozhodovat o sobě samém (Patočka, 1991; Tretera, 2002). Obdobně otázka umění pěstování *těla* a *tělesnosti*, které nepatří do přirozené výbavy člověka, nýbrž člověk je tímto uměním vybavován v procesu výchovy. Nebo již Platónovo poukázání na nesvobodu, která se promítá do *tělesnosti*, neboť *tělesnost* je spojená s *tělem*, tudíž také tělesnými potřebami, jejichž povahu nelze ovlivnit (Grebéníčková, 1997).

Na jednu stranu by se mohlo zdát, že realizované výzkumné šetření nepřineslo příliš nového. Potvrdilo vliv biblického učení, antické filosofie a společensko-kulturně-politického dění na formování pohledu na *tělesnost* v rámci vybraných církví, což již celá řada autorů zpracovala ve svých publikacích, jak bylo výše zmíněno. Na druhou stranu prezentovaný výzkum nezůstal pouze na úrovni *tělesnosti*, nýbrž z pohledu na *tělesnost* byl dedukován pohled na *tělesnou kulturu*, čímž výzkum přispěl k rozšíření poznatků v oblasti, která byla dosud nezmapována.

Českobratrská církev evangelická nahlíží člověka jako konstituujícího sama sebe, a to jako nekonečnou bytost s počátkem při stvoření a bytím přesahujícím do věčnosti. V tomto pojetí se tedy Českobratrská církev evangelická vztahuje k *tělesné kultuře* jako k Bohem stvořené (*diskurz danosti*), hříchem porušené (*diskurz nenaplněnosti*).

Církev římskokatolická se k *tělesné kultuře* vztahuje obdobně jako Českobratrská církev evangelická (*diskurz danosti*), avšak nejenom. V rámci Církve římskokatolické byla identifikována kategorie *Tělesná kultura* se subkategoriemi: *Tělesný rozvoj; Tělesná výchova a sport; Sportovní podniky; Cestování, turismus; Tělovýchovná hnutí a sportovní organizace; Školy a kurzy; Sportoviště; Sportovci; Média*. Mohlo by se tedy zdát, že v rámci Církve římskokatolické byla identifikována celá řada prvků, z nichž sestává *tělesná kultura* v pojetí Bohuslava Hodaň (2007), avšak ten zároveň předpokládá, že „tělesná cvičení jsou prostředkem uspokojování biologických a sociálních potřeb člověka v oblasti fyzického, a z něj vyplývajících psychického a sociálního rozvoje, s cílem socializace a kultivace“ (Hodaň, 1997, p. 34–35). Avšak cílem, ke kterému by *tělesná kultura* v pojetí Církve římskokatolické měla směřovat (*diskurz prostředku*), je konečný cíl člověka, jímž je oslava Boží. *Tělesná kultura* není tedy konstituována jako prostředek formování společnosti (*diskurz získaného konstrukt*) nebo pouze jako společenský nástroj (*diskurz nenaplněnosti*), nýbrž jako prostředek, nebo také prostor rozvoje člověka v jeho plnosti, jednotě a harmonii *těla, duše a ducha*. Pojetí *tělesné kultury* prezentované Církví římskokatolickou je tedy blíže pojetí *tělesné kultury* (nebo spíše *pohybové kultury*) v pojetí Iva Jiráska (2000), tedy *tělesná kultura* „jako péče o člověka, prostřednictvím jeho komplexnosti“ (p. 49–57).

V rámci Církve československé husitské byla identifikována kategorie *Tělesná kultura* se subkategoriemi: *Tělesný rozvoj; Tělesná výchova a sport; Sportovní podniky; Tělovýchovná hnutí a sportovní organizace; Školy a kurzy; Sportoviště; Sportovci; Idea; Symbolika; Vnitřní struktura; Konformita; Historie; Dávání sebe sama; Média; Institucionalizace*. Stejně tedy jako u Církve římskokatolické by mohlo jít o pojetí *tělesné kultury*, jak je vymezuje Bohuslav Hodaň (2007). Dokonce se zdá, že v rámci Církve československé husitské jsou tělesná cvičení realizována s cílem budování společnosti, tedy silného, zdravého národa (srov. Hodaň 1997), neboť z analýzy vyplývá, že tělesná výchova a sport jsou prostředkem (*diskurz prostředku*) k budování, rozvoji a výchově jak jednotlivců, tak národa (*diskurz národní*), také kultury. Avšak i v rámci Církve československé husitské je kladen důraz na celistvý a harmonický rozvoj člověka, potažmo národa, který se nemůže zúžit na pouhé pěstování tělesné síly (*diskurz*

nenaplněnosti), nýbrž musí být zakotven duchovně, nábožensky, historicky a ideově, avšak také mravně. I přes důraz, který je v rámci Církve československé husitské kladen na tělesný rozvoj, neméně důležité je budování *ducha* ve smyslu antické *kalokagathia*.

Tělesnou kulturu tedy vybrané křesťanské církve nenahlíží jen jako bezprostředně realizovanou *tělocvičnou* aktivitu (Hodaň, 2007) nebo jako systémem, který je bezprostředně vázán na reálný (fyzický) svět, nýbrž jako prostředek, či spíše prostor sebeutváření člověka v jeho plnosti, jednotě, komplexnosti a harmonii *těla, duše* a *ducha*, jenž se realizuje skrze pohyb jak tělesný, tak duchovní. Cílem, ke kterému by *tělesná kultura* měla směřovat, je konečný cíl člověka či jinak řečeno naplnění smyslu lidského bytí.

SUMMARY

The thesis focuses on the Christian churches' view of physical culture, which has been deduced from the church's view of corporeality. Although the connection between physical culture and church may seem unusual, it is a topic that has become more up to date in recent years. This issue is viewed from different perspectives, including psychology, sociology, theology and kinanthropology. The presented work brings a new perspective which is based on the assumption that the churches relate to both body and soul, and their mutual relationship, as they regard corporeality as one of the personality components.

The research project presents a view of corporeality, and also physical culture, which has never been included in scientific literature, even in realised research. The study of current knowledge and research results showed that body and corporeality are viewed mainly from the perspective of psychology, especially in relation to health, whether physical or mental (the area which is covered by psychotherapy), and from the perspective of the mutual relationship of body and spirit, or deal with corporeality in relation to gender. The works which have been published are yet to deal with sport and religious elements contained in it, or a relationship between sport, more broadly movement in general, and religion, including Christianity, or sport and spirituality. The presented work deals with the same area, but the topic is approached from a different perspective, when focusing on the mutual relationship between Christian churches and corporeality, as an aspect of human personality and at the same time one of the physical culture dimensions (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005).

Physical culture does not mean a definition that emphasises mainly the actually realised physical activity or physical recreation, as it is in the concept of Bohuslav Hodaň (Hodaň, 2007). But it embodies activities where the content is broader, such as sports, physical recreation and physical therapy. Therefore, it is rather a concept defined by Ivo Jirásek, which is movement culture (Jirásek, 2000; Jirásek, 2005). However, for the purposes of this work, the term physical culture has been used, because in the Czech environment it is generally more widespread, and at the same time movement culture includes a much wider area than this work has covered. Corporeality means the perception of the body and thinking about it.

The aim of this work was not only to describe the Christian churches' view on physical culture, and any shift in this view, but through the applied methods lead

to an understanding of the causes of this shift. Another benefit of this work is a comparison of the development of the view on physical culture between selected Christian churches. The base of this comparison was the assumption that as churches, and churches' denominations, were developed in history, the views of physical culture were also changed, so the development of the views has not been the same between them.

The work focused on the churches which belong to two basic Christian churches' branches in Central Europe: Catholic and Protestant. From the Catholic it was Roman Catholic, from the Protestant churches, which theology is based on the ideas of Martin Luther, Ulrich Zwingli and John Calvin.

The chosen target period was between the years 1917 and 1970 inclusive, thus within the 20th century, which was rich in socio-cultural-political events that were also reflected in changes in lifestyle. It was a period in which a number of physical education movements following the ancient elements were established, or previous physical education movements expanded greatly. It was also a period between the world wars in which the development of military prowess became more and more relevant, and physical exercises for health reasons were also developed in connection with changes in working style and lifestyle. In a history of the Roman Catholic Church, several important events took place during the target period, among which can be included the Second Vatican Council (1962–1965), which meant a significant change in the approach of the Roman Catholic Church, both towards its role in the world and to the world in general. Thus, it could be assumed that these changes were also reflected in the view of body and corporeality, which was reflected, for example, in the encyclical *Humanae vitae* (Paul VI, 1968) or ecclesiastical law (*Codex of Canon Law*, 1983).

The churches' view of corporeality was deduced from the churches' view of the body, because there was the assumption that the churches view body and soul and their mutual relationship, which refer to corporeality, as well as their attitude to activities, which are focused primarily on the development of the physical aspect of man, thus on sport and physical exercises, but also on the world in its materialistic form in general. The starting point was the churches' reactions to movements that followed ancient elements in the emancipation of the body, as well as to the development of physical exercises for health and military reasons and to naturism. It was from ancient philosophy, the interpretation and practice of biblical teaching (the difference between theory and

discipline), and socio-cultural-political events that there is considered to be the fundamental influences that had an effect on the conception of body and soul.

Based on the assumptions above, the aim of the work was to describe and mutually compare the Christian churches' view, and the development of this view, on physical culture as it was presented by selected Christian churches through church documents and commentaries in church newspapers during the period from 1917 to 1970 in the Czech lands. The selected churches were the Czech Brethren Evangelical Church, the Roman Catholic Church and the Czechoslovak Hussite Church. The work is set on the border between kinanthropology and theology, based on the philosophical theories of post-structuralism, constructivism and philosophical hermeneutics. The research methods which were applied were the discourse-historical approach of critical discourse analysis (the discourse-historical approach, hereinafter referred to as DHA) and textual hermeneutics. It was theoretical research on the border of quantitative and qualitative research, a holistic approach was applied, and in the time aspect it was historical research.

As shown by the comparison of the categories which were identified by DHA and the textual hermeneutics within the Czech Brethren Evangelical Church, both analyses led to the identification of the category *A man* with subcategories: *A man created by God*; *A man broken by sin*; *A new-born man*. The categories *God* and *Source of Evil*, which were identified by DHA, were not identified as separate categories in the analysis by the textual hermeneutics, however, this does not mean they are absent. In the analysis by the textual hermeneutics, *God* and *Source of Evil* were seen as a part of the categories *A man created by God* and *A man broken by sin*. *God* was seen as the creator and source of excellence, the holiness of man, while evil was seen as part of man who is broken by sin, and the source of evil was viewed in general as sin.

As shown by the comparison of the categories which were identified by DHA and the textual hermeneutics within the Roman Catholic Church, both analyses led to the identification of the category *A man* with subcategories: *A man created by God* and *A man broken by sin*. The categories *God* and *Source of Evil*, which were identified by DHA, were not identified as separate categories in the analysis by the textual hermeneutics, but this does not mean they are absent. In the analysis by the textual hermeneutics, *God* and *Source of Evil* were seen as part of the categories *A man created by God* and *A man broken by sin*. *God* was seen as the creator and source of excellence, the holiness of man, while evil was seen as part of man who is broken by sin, and

the source of evil was seen in general as sin. The category *A new-born man*, which was identified by the DHA method, was not identified as a separate category by the textual hermeneutics, because in the analysed documents this state in which man can find himself was not explicitly named. Some subcategories identified by DHA were not identified as separate subcategories by the textual hermeneutics but are included in the description of individual categories in Attachment XXVIII. The categories that have been completely omitted by the textual hermeneutics are *Schools and courses*, *Sports grounds*, *Media* and *Institutions involved in education*. On the other hand, DHA did not identify the category *Physical Education as an asset*, which was identified by the textual hermeneutics.

As shown by the comparison of the categories which were identified by DHA and the textual hermeneutics within the Czechoslovak Hussite Church both analyses led to the identification of the categories *God* and *Source of Evil*, which were identified by DHA, but were not identified as separate categories in the textual hermeneutics, but this does not mean they are absent. In the analysis by the textual hermeneutics, *God* and *Source of Evil* were seen as part of the category *A man*. The category *Education* was subordinated to *Physical Culture* in the analysis by the textual hermeneutics, because sport and physical culture are viewed as an instrument of education. This also corresponds to the categories identified by DHA, but beside it there was also identified a separate category: *Education*. With the textual hermeneutics the subcategories *Creativity* and *Vocational education* were not identified. And for the category *Physical Culture* the following subcategories were not identified: *Sports Enterprises*; *Schools, courses*; *Athletes*; *Idea*; *Symbolism*; *Internal structure*; *Conformity*; *History*; *Giving yourself*; *Media*; *Institutionalization*. Some subcategories identified by DHA were not identified as separate subcategories by the textual hermeneutics but are included in the description of individual categories in Attachment XXIX. With the method of textual hermeneutics there was identified a separate category, being *Sport and physical education as a means of military education*, which is absent in the categories identified by DHA. The same is with the category *Presentation in the Physical (Exterior) World*, which was not identified as a separate category by DHA, although it is implicitly included in the categories *Sports and Physical Education subcategories as a means of revelation, sharing ideas, values, beauty* and *Expression of attitude*.

If we compare the categories which were identified by DHA and the textual hermeneutics, the discrepancy is obvious. All categories identified by DHA show

agreement within the compared churches (either within all three, or at least two of the churches), while for the categories identified by the textual hermeneutics, the agreement is only partial. This setup is caused by the varying volume of generality in the presented categories. While the categories identified by DHA are at a high level of generality, the categories identified by the textual hermeneutics are with its generality at the level of subcategories. The comparison at the level of the subcategories which were identified by DHA is presented as a part of Attachment XXXIII, and it is clear from it that the agreement within the main identified categories does not correspond to the level of agreement within the identified subcategories. At the level of subcategories, the level of agreement is closer to that which shows the comparison of categories identified by the method of textual hermeneutics.

Five essential discourses were identified by DHA, thus five constructs of statements and practices which construct a church's view of corporeality. The identified essential discourses are: *the discourse of givenness*; *the discourse of acquired construct*; *the national discourse*; *the discourse of resource/instrument*; and *the discourse of non-fulfilment* (a detailed description of the essential discourses is included in Attachment XXV). Furthermore, it has identified four so-called cross-sectional discourses which intersect five essential discourses. The cross-sectional discourses are based on the interweaving of seemingly contradictory presentations of corporeality and have therefore been named using the bipolar concepts by which they are characterized, and these may not always be merely exclusive but may complement each other. The identified cross-sectional discourses are: *the discourse of freedoms – slavery*; *the discourse of unity – disunity*; *the discourse of fractionalism – integrity*; and *the discourse of spiritual – material* (a detailed description of cross-sectional discourses is included in Attachment XXVI).

The discourse of givenness is based on the conception of man as he is viewed by theological anthropology, thus a man created by God, created in the image of God; he is created in excellence, fullness, beauty and freedom, in the unity and harmony of soul, body and spirit.

The discourse of acquired construct approaches corporeality from the position of social constructivism, which perceives a man as a construct of society. Corporeality is formed in the process of socialization and enculturation; he is formed by a family, a state

(including culture, national image, idea) and by a church – thus the private, public and spiritual spheres.

The national discourse constructs corporeality from the position of nationalism, which emphasises national self-determination, awareness, and nation-state building. A religiously conscious, morally matured, able-bodied man is strong and ready to fight for his nation (for freedom) and faith (national beliefs). Physical maturity and national awareness must be in accordance with religious and moral awareness, which is manifested in a corporeality.

The discourse of resource/instrument is a system of statements and practices that construct corporeality as an instrument. It builds on the statement that sport and physical education are primarily instruments, but at the same time only instruments and not a goal in themselves. Sport and physical education are instruments of human development, not only physically but also mentally and spiritually. They are instruments to build identity, to search for the last sense of life and to participate in it, and corporeality is a part of this identity, searching for and achieving the fulfilment of the essence of being. Thus, corporeality cannot be seen only as an instrument, but also corporeality cannot be considered as the last goal/sense.

The discourse of non-fulfilment constructs corporeality as an experience of physical strength and beauty. In this discourse there is no unity, because corporeality is constructed without respecting the requirement of unity, whether it is the unity of body, soul and spirit, or the unity of material and spiritual. Corporeality is therefore not constructed holistically, but the essential balance is disturbed, which causes a split that is reflected in corporeality.

The research shows that the selected churches approach the body and soul dualistically, however, they do not put them in an antagonistic but complementary relationship, but the soul is determining. The assumption was that the churches' view of corporeality is shaped by ancient philosophy, socio-cultural-political events and the difference between theory and discipline. This assumption has been confirmed, as all selected churches relate to biblical teaching in their view of the body, but the discrepancy is observable between the churches' declared view and between their practice. Despite the fact that the churches declare a shift in the view of corporeality, from their practice that is reflected in churches' commentaries, thus from how they relate to physical education and sport, this shift has not been identified.

The influence of socio-cultural-political events is most strongly reflected in corporeality constructed in *the discourse of resource/instrument*, in which corporeality is seen as an instrument to fulfil current needs of society, interest groups, but also the individual. The influence of ancient philosophy is evident in a view of corporeality, into which the input is provided not only by physis but also the soul, and as an inner force it enables man to make decisions about himself (Patočka, 1991; Tretera, 2002). A similar case is the question of an art of cultivating body and corporeality, which does not belong to the natural equipment of man, but man is equipped with this art in the process of education. This also regards Plato's reference to non-freedom, which is reflected in corporeality, because corporeality is connected with body, and therefore also with the needs of the body, the nature of which cannot be influenced (according to Grebeníčková, 1997).

On the one hand, it might seem that the realised research did not provide much that is new. It confirmed the influence of biblical teaching, ancient philosophy and socio-cultural-political events on the formation of the view of corporeality within the selected churches, which a number of authors have already elaborated in their publications, as already mentioned above. On the other hand, the presented research did not remain only at the level of corporeality, but from the view of corporeality the view of physical culture was deduced, where the research contributed to the expansion of knowledge in an area that has not yet been mapped.

The Czech Brethren Evangelical Church views a man as constituting himself, as an infinite being whose origin is at Creation, and whose being transcends to eternity. In this conception, therefore, the Czech Brethren Evangelical Church refers to physical culture as created by God (*the discourse of givenness*), disrupted by sin (*the discourse of non-fulfilment*).

The Roman Catholic Church relates to physical culture similarly to the Czech Brethren Evangelical Church (*the discourse of givenness*), but not only this. Within the Roman Catholic Church, the category *Physical culture* was identified with subcategories: *Physical Development; Physical education and sports; Sports facilities; Travel, tourism; Physical education movements and sports organizations; Schools and courses; Sports grounds; Athletes; and Media*. Thus, it might seem that within the Roman Catholic Church a number of elements have been identified which make up physical culture in the concept of Bohuslav Hodaň (2007), but Hodaň (1997) also assumes that “physical exercises are instruments of satisfying biological and social needs of man in the

field of physical, and from it resulting mental and social development, with the aim of socialization and cultivation” (pp. 34-35). However, the aim to which physical culture in the conception of the Roman Catholic Church should be directed (*the discourse of resource/instrument*) is the ultimate sense of man, which is to celebrate God. Physical culture is therefore not constituted as an instrument of forming society (*the discourse of acquired construct*), or only as a social tool (*the discourse of non-fulfilment*), but as an instrument or also a space of human development in his fullness, unity and harmony of body, soul and spirit. The concept of physical culture presented by the Roman Catholic Church is thus closer to the concept of physical culture (or rather movement culture) in the concept of Ivo Jirásek (2000), thus physical culture “as a care of man, through his complexity” (pp. 49-57).

Within the Czechoslovak Hussite Church, the category *Physical culture* was identified with subcategories: *Physical Development; Physical education and sports; Sports facilities; Physical education movements and sports organizations; Schools and courses; Sports grounds; Athletes; Idea; Symbolism; Internal structure; Conformity; History; Giving yourself; Media; and Institutionalization*. Thus, as with the Roman Catholic Church, it could be a concept of physical culture, as defined by Bohuslav Hodaň (2007). It even seems that within the Czechoslovak Hussite Church, physical exercises are carried out with the aim of building a society, thus a strong, healthy nation (cf. Hodaň, 1997), because the analyses show that physical education and sport are instruments (*the discourse of resource/instrument*) to build, develop and educate both individuals and a nation (*the national discourse*), as well as culture. However, even within the Czechoslovak Hussite Church, the emphasis is placed on the holistic and harmonious development of man, and the nation, which cannot be narrowed to only a cultivation of physical strength (*the discourse of non-fulfilment*), but must be rooted spiritually, religiously, historically and ideologically, but also morally. Despite the emphasis placed on physical development within the Czechoslovak Hussite Church, building a spirit in the sense of ancient kalokagathia is no less important.

Thus, the physical culture is not viewed by selected Christian churches only as an immediately realised gymnastic activity (Hodaň, 2007), or as a system that is directly tied to the real (physical) world, but as an instrument or rather a space of self-creation of man in his fullness, unity, complexity and harmony of body, soul and spirit, which is realised through both physical and spiritual movement. The aim to which

physical culture should be directed is the ultimate sense of man, or in other words, the fulfilment of the sense of human existence.

REFERENČNÍ SEZNAM

- Agathias, L. (2000). Řecká mystika. In Davyová, M. M. (Ed.). *Encyklopedie mystiky I*. Praha, CZ: Argo.
- Akvinský, T. (2009). *Otázky o duši*. Praha, CZ: Krystal.
- Alliance Internationale de Tourisme. © Alliance Internationale de Tourisme, 2019. Retrieved from <http://ait-touringalliance.com>
- Anderle, P. (2006). Německé tělovýchovné hnutí založil potomek Českých bratří, české dva Němci. *Český a slovenský zahraniční časopis*. Leden 2006. Retrieved from <http://www.cs-magazin.com/index.php?a=a2006011009>
- Armstrong, A. H. (2002). *Filozofie pozdní antiky*. Praha, CZ: OIKOYMENH.
- Aristoteles. (1939). *Politika*. Praha: J. Otto.
- Aristoteles. (1995). *O duši*. Praha, CZ: Petr Rezek.
- Augsburské vyznání víry*. (1530). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/rubrika/856-cemu-verime-Vira-Vyznani/index.htm>
- Baranová, J., & Waic, M. (1998). *Kulturně výchovná a vzdělávací činnost českých tělovýchovných organizací*. Praha, CZ: Národní muzeum.
- Bednář, M. (2014). Náboženská dimenze Coubertinova olympismu. *Česká kinantropologie* 18(4), 92–105.
- Bertsch, M. (2011). Vaterländische Leibesübungen. Friedrich Ludwig Jahn eröffnete vor 200 Jahren den ersten deutschen Turnplatz. *Deutschlandfunk Kultur*. 19. 06. 2011. Retrieved from https://www.deutschlandfunkkultur.de/vaterlaendische-leibesuebungen.932.de.html?dram:article_id=131206
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. (1990). Praha, CZ: Biblická společnost.
- Bratrské vyznání víry*. (1869). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/T/w/e/Bratske-vyznani-viry.pdf>
- Burian, M. (2012). *Sudetoněmecké nacionalistické tělovýchovné organizace a československý stát v letech 1918–1938*. Praha, CZ: Karolinum.
- Burkert, V. (2004). *Greek religion: Archaic and classical*. Oxford, UK: Blackwell.
- Butta, T. (2018). T. G. Masaryk připomínaný v ČČSH. *Český zápas*. (2018) (31).
- Capra, F. (2002). *Bod obratu*. Praha, CZ: DharmaGaia: Mat'a.
- Codex iuris canonici* (1917) Retrieved from <http://www.internetsv.info/Text/CIC1917.pdf>
- Coreth, E. (1996). *Co je člověk?* Praha, CZ: Zvon, české katolické nakladatelství.

- Coubertin, P. (1935). The Philosophic Foundation of Modern Olympism. In Mechikoff, R. A., & Sullivan, S. (2008). Peace Through Sport and Religio Athletae: Antiquated Ideas or Viable Options? *The Sport Journal*. Retrieved from: <https://thesportjournal.org/article/peace-through-sport-and-religio-athletae-antiquated-ideas-or-viable-options/>
- Csikszentmihalyi, M., & Csikszentmihalyi, I. S. (1992). *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Časopis katolického duchovenstva. (1949). 89(114), sešit 1–2.
- České vyznání totiž vyznání víry svaté křesťanské všech tří stavů království českého – víry tělo a krev Krista Pána pod obojí přijímajících. (1575). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/C/5/1/Ceske-vyznani-viry.pdf>
- Český bratr (online). Retrieved from <http://www.ceskybratr.cz/historie>
- Český zápas (online). Retrieved from <https://www.cesh.cz/view.php?id=176>
- Deardorff, D. L., & White, J. (2008). *The Image of God in the Human Body. Essays on Christianity and Sports*. NY: The Edwin Mellen Press.
- Dakin, A. (1972). *Calvinism*. NY: Kennikat Press.
- Daniels, G., & Weir, J. S. (2008). Church and Sport. In Deardorff, D. L., & White, J. *The Image of God in the Human Body, Essays on Christianity and Sports*. NY: Edwin Mellen Press.
- David, H. (1923). *Dějiny orelstva*. Praha, CZ: Zemská rada Československého Orla.
- Descartes, R. (1637/1992). *Rozprava o metodě*. Praha, CZ: Svobod
- Dillon, K. M., & Tait, J. L. (2000). Spirituality and being in the zone in team sports: A relationship? *Journal of Sport Behavior* 23(2), 91–100.
- Dolanský, J. (1973). *Sto deset let sokola: 1862–1972*. Praha, CZ: Olympia.
- Dovalil, J., Bauer, K., Hogenová, A., Chalupecká, M., Choutka, M., Kolář, F., Knorre, N., Rychtecký, A., & Svoboda, B. (2004). *Olympismus*. Praha, CZ: Olympia.
- Duchovní pastýř, měsíčník katolického duchovenstva. (1970). 19(1), říjen.
- Eisenberg, Ch. (1996). Charismatic National Leader: Tunvater Jahn. In Holt, R., Mangan, J. A., & Lanfranchi, P. (Eds.). *European heroes. Myth, identity, sport*. Frank Cass & Co. Ltd. 14–27.
- Elias, N., & Dunning, E. (1986). *Quest for excitement, sport and leisure in the civilizing proces*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

- Engel, P. M. (1988). *John Calvins's perspectival anthropology*. Eugene, Oregon, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Erasmus, Desiderius (1905). *A book colled in Latin Enchiridion militis Christiani, and in English The manual of the Christian knight*. London, UK: Methuen.
- Fajkus, B. (2005). *Filosofie a metodologie vědy. Vývoj, současnost a perspektivy*. Praha, CZ: Academia.
- Faust, B. Ch. (1795) *Gesundheitskatechismus*, Retrieved from https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11106809_00005.html
- Fialová, L. (2001). *Body image jako součást sebepojetí člověka*. Praha, CZ: Karolinum.
- Filip, J. (1923). *Orelská myšlenka*. Praha, CZ: Zemská rada Československého Orla.
- Filipi, P. (1991). *Hostina chudých*. Praha, CZ: Kalich.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris, FR: Gallimard.
- František (2018). *Ctěnému bratru, panu kardinálovi Kevinu Farrellovi, prefektovi Dikasteria pro laiky, rodinu a život*. Vatikán, VA.
- Franzen, A. (1992). *Malé církevní dějiny*. Praha, CZ: Zvon.
- Freeney, R. (2005). *The catholic ideal: exercise and sports*. Marysville, WA: Aquinas Press.
- Gaudium et spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*. (1965). Retrieved from http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html
- George. T. (2013). *Theology of the reformers*. TN: B&H Publishing Group.
- Gintel, A. (Ed.) (2019). *Zahrady pozemských radostí*. Praha, CZ: Gasset.
- Gonzáles, J. L. (1984). *The Story of Christianity. Volume 1: The early church to the dawn of the reformation*. New York, NY: Harper Collins Publishers.
- Gonzáles, J. L. (1987). *The story of Christianity. Volume 3: A history of Christian thought. From the protestant reformation to the twentieth century*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Guts Muths, J. Ch. F. (1796). *Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes: für die Jugend, ihre Erzieher und alle Freunde unschuldiger Jugendfreuden*. Retrieved from https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10431588_00007.html
- Guts Muths, J. Ch. F. (1804). *Gymnastik für die Jugend: enthaltend eine praktische Anweisung zu Leibesübungen; ein Beytrag zur nöthigsten Verbesserung der*

- körperlichen Erziehung*. Schnepfenthal. Retrieved from https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10431590_00005.html
- Grebeníčková, R. (1997). *Tělo a tělesnost v novověkém myšlení*. Praha, CZ: Prostor.
- Grenz, S. J. (1997) *Úvod do postmodernismu*. Praha, CZ: Návrat domů.
- Grexa, J., & Strachová, M. (2016). *Dějiny sportu. Přehled světových a českých dějin tělesné výchovy a sportu*. Brno, CZ: Masarykova univerzita.
- Gruber, J. (2006). *Pozvání na cestu. Co může evangelická církev nabídnout těm, kteří ji znají i neznají*. Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/x/L/H/Zasady-CCE-Gruber.pdf>
- Habáň, P. M. (1981). *Filosofická antropologie*. Řím, IT: Křesťanská akademie.
- Hájek, B., Hofbauer, B., & Pávková, J. (2003) *Pedagogika volného času*. Praha, CZ: Univerzita Karlova.
- Hanuš, J. (1992). *Kronika orelstva 1902–1948*. Brno, CZ: Orel.
- Hátlová B. (2005). Tělesnost. *Moderní babičtví*, č. 8. © LEVRET s. r. o. Retrieved from <http://www.levret.cz/publikace/casopisy/mb/2005-8/?pdf=74>
- Hart, D. G. (2013) *Calvinism: a history*. CT: Yale University Press.
- Hazlett, I. (2009). *Rané křesťanství: Počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno, CZ: CDK.
- Heidelberský katechismus tj. křesťanské učení nově podle učení berbornského z roku 1623 přeložené a biblickými doklady tohoto vydání opatřené*. (1623). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/8/O/Y/Heidelbersky-katechismus.pdf>
- Helvétské vyznání*. (1566). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/5/6/q/Helvetske-vyznani-viry.pdf>
- Historie Jednoty bratrské*. Retrieved from http://www.jednotabratska.cz/dokumenty/historie_jednoty_bratske.pdf
- Hodaň, B. (1997). *Úvod do teorie tělesné kultury*. Olomouc, CZ: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Hodaň, B. (2001). Sokol na cestě od minulosti do budoucnosti. *Sport v České republice* 2. 282–287.
- Hodaň. B. (2003a). *Sokolství a současnost*. Olomouc, CZ: Univerzita Palackého v Olomouci, Fakulta tělesné výchovy.
- Hodaň, B. (2003b). *Sokolství od XIX. Do XXI. století*. Olomouc, CZ: Hanex.
- Hodaň B. (2007). *Sociokulturní kinantropologie II*. Olomouc, CZ: Univerzita Palackého v Olomouci.

- Hofmann, A. R., & Pfister, G. (2004). Turnen – a forgotten movement culture: its beginnings in Germany and diffusion in the United States. In Hofmann, A. (Ed.). *Turnen and sport: transatlantic transfers*. Münster, DE: Waxmann. 11–24.
- Hogenová, A. (1998). *Hermeneutika sportu*. Praha, CZ: Karolinum.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1944) *Dialektik der Aufklärung*. Paris, FR: Gallimard.
- Hošek, R., Cetl J., Horák, P., & Kudrna, J. (1985) *Průvodce dějinami evropského myšlení*. Praha, CZ: Panorama.
- Hurych a kol. (2019). *Spiritualita pohybových aktivit*. Brno, CZ: Masarykova univerzita.
- Chlup, R. (2007). *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha, CZ: DharmaGaia.
- Internet Encyclopedia of Philosophy. © Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors. ISSN 2161–0002. Retrieved from <http://www.iep.utm.edu/neoplato>
- International naturist federation. © 2012–2019. Retrieved from <https://inf-fni.org>
- Jan XXIII. (1996). *Mater et magistra. Encyklika Jana XXIII. o nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení z 15. května 1961*. Praha, CZ: Zvon, České katolické nakladatelství.
- Jan XXIII. (1996). *Pacem in terris. Encyklika Jana XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě z 11. dubna 1963*. Praha, CZ: Zvon, České katolické nakladatelství.
- Jahn, F. L. (1810). *Deutsches Volkstum*. Lübeck, DE: Niemann und Comp.
- Jahn, F. L. (1816). *Die Deutsche Turnkunst, zur Einrichtung der Turnplätze dargestellt*. Berlin, DE: Selbstverlag.
- Jandásek, L., & Pelikán, J. (1946). *Stručné dějiny sokolstva*. Praha, CZ: Nakladatelství Československé obce sokolské.
- Jech, M. (2010). *Pátrání po církvi: pokus o teologickou reflexi církevních dějin*. Praha, CZ: Návrat domů.
- Jelínek, T. (2008). Německé „hnutí mládeže“ v Čechách. In Waic, M. (Ed.). *Německé tělovýchovné spolky v českých zemích a Československu*. Praha, CZ: Karolinum. 171–208.
- Jirásek I. (2000). Tělesnost a tělesná kultura. *Česká kinantropologie*, 4(1), 49–57.
- Jirásek, I. (2001). Kulturní souvislosti lidské tělesnosti. *České kinantropologie* 5,(1), 61–74.
- Jirásek I. (2005). *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc, CZ: Univerzita Palackého v Olomouci.

- Jirásek, I. (2009). Nahota v kontextu pohybové kultury. *Tělesná kultura* 32(2), 7–19.
- Jirásek, I. (2010). Smysl vizualizace lidského těla: různorodé významy nahoty. *Filosofický časopis* 58(6).
- Jirásek I. (2015). Religion, Spirituality, and Sport: From Religio Athletae Toward Spiritus Athletae. *Quest* 67(3), 290–299. DOI: 10.1080/00336297.2015.1048373. Retrieved from: <https://doi.org/10.1080/00336297.2015.1048373>
- Jirásek, I. (2018a). Christian Instrumentality of sport as a possible source of goodness for atheists. *Sport, ethics and philosophy* 12(1), 30–49. <https://doi.org/10.1080/17511321.2017.1307266>
- Jirásek, I. (2018b). *Religion and Spirituality in Sport*. DOI: 10.1093/acrefore/9780190236557.013.149
- Johnston, A. (1991). *Th protestant reformation in Europe*. UK: Longman Group.
- Jůva, V., & Jůva, V. (2007). *Stručné dějiny pedagogiky*. Praha, CZ: Paido.
- Jůva, V. (2018). Pedagogika sportu u nás a ve světě. In Jansa, P., Jůva, V., Kocourek, J., Svozil, Z., & Kovář, K. *Pedagogika sportu*. Praha, CZ: Karolinum. 118–126.
- K dějinám Československé strany lidové. Od Litomyšlského sjezdu k Československé straně lidové. (2009). *České národní listy*. Retrieved from <http://www.ceskenarodnilisty.cz/clanky/KdejinamCSL.htm>
- Kantor, T., & Jirásek, I. (2014). Pohyb jako teologická kategorie: pohled vybraných katolických duchovních v ČR na sport. *Česká kinantropologie*, 18(4), 11–25.
- Kaňák, M. (1956). *Na přelomu generací. Kapitoly o životě Československé církve a jejích předních pracovních*. Praha, CZ.
- Kaňák, M. (1970). Stručný nárys dějin Československé církve vzhledem k jejímu vzniku a půlstoletému vývoji. In *Padesát let Československé církve*. (Sborník studií pracovníků Husovy fakulty věnovaný k půlstoletí CČS). Praha, CZ: Ústřední církevní nakladatelství. 7–37.
- Kalvín, J. (1953). *Vzdělání ve víře. Katechismus a Vyznání víry z roku 1537*. Trans. Molnár, A. Praha, CZ: Kalich.
- Kárník, Z. (2003). *České země v éře První republiky (1918-1938). I. díl. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918-1929)*. Praha, CZ: Libri.
- Kasper, T. (2005). Sudetoněmecké hnutí mládeže a národně politická výchova v letech 1918–1933. *Pedagogika* 55(3). 204–216.
- Kasper, T., & Kasperová, D. (2016). *Německé mládežnické hnutí a spolky mládeže v ČSR v letech 1918–1933*. Praha, CZ: Academia.

- Katolický týdeník* (online). Retrieved from <https://www.cirkev.cz/cs/katolicky-tydenik>
- Kejř, J. (2006). *Z počátků české reformace*. Brno, CZ: L. Marek.
- Kejř, J. (2009). *Jan Hus známý i neznámý*. Praha, CZ: Karolínium.
- Kelly, P. S. J. (2012). *Catholic perspectives on sports. From Medieval to Modern Times*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Kerrigan, M. P. (2008) *Sports in the Christian Life*. TX: Center for Christian Ethics at Baylor University.
- Klapko, D. (2016). Diskursivní analýza a její využití ve výzkumu edukačních jevů. *Pedagogická orientace* 26(3), 379–414.
- Klimeš, B. (1923). *Orelská organizace*. Praha, CZ: Zemská rada Československého Orla.
- Klinecký, P. (2016). *Katechismus pro děti i dospělé*. Praha, CZ: Klinecký. Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/w/S/i/Katechismus-pro-deti-i-pro-dos.pdf>
- Klub českých turistů [online]. © Klub českých turistů & Michael Stanovský, 2011-2019. Retrieved from <https://www.kct.cz/cms/historie-kct>
- Kodex kanonického práva. Codex iuris canonici*. (1983) Retrieved from http://pmr.op.cz/upload/varia/KODEX_KANONICKEHO_PRAVA_1983.pdf
- Kolář, O. (2007). Pojetí duše v křesťanství. In Chlup, R. *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha, CZ: DharmaGaia.
- Kolář, F., Waic, M., & Kössl, J. (1999). *Český olympismus*. Praha, CZ: Olympia.
- Komárková, B. (1990) *Původ a význam lidských práv*. Praha, CZ: Státní pedagogické nakladatelství.
- Kovarik, B. (2011) *Revolutions in communication: media history from Gutenberg to the digital age*. New York, NY: Continuum.
- Kössl, J., Krátký, F., & Marek, J. (1986). *Dějiny tělesné výchovy II. Od roku 1848 do současnosti*. Praha, CZ: Olympia.
- Kössl, J., Štumbauer, J., & Waic, M. (2004). *Vybrané kapitoly z dějin tělesné kultury*. Praha, CZ: Karolínium.
- Kössl, J., Štumbauer, J., & Waic, M. (2018). *Kapitoly z dějin tělesné kultury*. Praha, CZ: Karolínium.
- Krátký, F. (Eds.). (1974). *Dějiny tělesné výchovy*. Praha, CZ: Olympia.
- Krško, J., Mareš, J., Pohunek, J., Randák, J., & Špringl, J. (2019). *Český tramping v časech formování a rozmachu*. Praha, CZ: Academia.

- Krüger, M. (2013). The history of German sports clubs: between integration and emigration. *The international journal of the history of sport* 30(14). 1586–1603. <https://doi.org/10.1080/09523367.2013.822862>
- Kuhn, T. S. (1997) *Struktura vědeckých revolucí*. Praha, CZ: OIKOYMENH.
- Kunz, E. (1980). *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung. Handbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg–Basel–Wien, DE: Herder.
- Kyprý V. (2005). K dnešnímu významu Sartrova filosofie a k Sartrovu filosofického pojetí časovosti (vždy jedinečného lidského bytí). *Acta Oeconomica Pragensia*, 13(5), 44–60.
- Le Goff, J., & Truong, N. (2006). *Tělo ve středověké kultuře*. Praha, CZ: Vyšehrad.
- Lenderová, M., Hanulík, V., & Tinková, D. (eds.), *Dějiny těla: prameny, koncepty, historiografie*. Červený Kostelec, CZ: Pavel Mervart.
- Lenderová, M., Jiránek, T., & Macková, M. (2013). *Z dějin české každodennosti: Život v 19. století*. Praha, CZ: Karolinum.
- Lev XIII. (1996). *Rerum novarum. Encyklika papeže Lva VIII. o dělnické otázce z 15. května 1891*. Praha, CZ: Zvon.
- Lixey, L. C., Hübenenthal, Ch., Mieth D., & Müller, N. (2012). *Sport & Christianity. A Sign of the Times in the Light of Faith*. The Catholic University of America Press.
- Luh, A. (1988). *Der Deutsche Turnverband in der Ersten Tschechoslowakischen Republic*. München, Oldenbourg, DE: Impressum.
- Lutz, R. R. (1976). „Father“ Jahn and his Techer-Revolutionaries from the German Student Movement. *The Journal of Modern History* 48(S2). 1–34.
- Malinová, G. (2018). Historické preludium. Na cestě k církvi. *Český bratr 1*. Retrieved from <http://www.ceskybratr.cz/archives/16027#more-16027>
- Maslow, A. H. (1994). *Religions, values, and peak-experiences*. New York, NY: Penguin Books.
- Matvejev, L. P. (1985). Ke zpřesnění ústřední kategorie tělesné kultury. In L. P. Matvejev. (Eds.) *Nástin teorie tělesné kultury: Mezinárodní sborník vědeckých prací*. Praha, CZ: Olympia.
- Matyáš, M., & Kalenský, J. (1999). *Seznamujeme se s Církví československou husitskou*. Praha, CZ: Blahoslav.
- Meyer, A. R., Wynveen, C. J., & Gallucci, A. R. (2015). The contemporary muscular Christian instrument: A scale developed for contemporary sport. *International Review form the Sociology of Sport* 52(5), 631–647.

- Molnár, A. (2007). *Na rozhraní věků*. Praha, CZ: Kalich.
- Mucha, V. (1953). *K dějinám dělnického tělovýchovného hnutí*. Praha, CZ: Orbis.
- Mucha, V. (1975). *Dějiny dělnické tělovýchovy v Československu*. Praha, CZ: Olympia.
- Naturista.cz. Retrieved from <http://naturista.cz/drupal>
- Nolte, C. E. (2002). *The Sokol in Czeck lends to 1914*. New York, NY: Palgrave.
- Olivová, V. (1979). *Lidé a hry: historická geneze sportu*. Praha, CZ: Olympia.
- Olivová, V. (1989). *Odvěké kouzlo sportu*. Praha, CZ: Olympia.
- Ondok, J. P. (1999). Středověký nominalismus a současná analytická filosofie. *Studia theologica* 1(5).
- Orelský almanach*. (1922). Brno, CZ: ÚR ČSO.
- Orelský katechismus*. (1938). Třebíč, CZ: Československý Orel v Brně.
- Overman, S. J. (2011). *The protestant ethic and the spirit of sport. How Calvinism and capitalism shaped America's games*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Pannenberg, W. (1968). *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pančocha, K. (2009). *Spiritualita sportu pohledem křesťanství v angloamerickém prostředí a České republice*. Rigorózní práce. Olomouc, CZ: Fakulta tělesné kultury Univerzity Palackého v Olomouci.
- Parry, J., Robinson, S., Watson, J. N., & Nesti, M. (2007). *Sport and spirituality: An introduction*. Abingdon, Oxon, UK: Routledge.
- Parry, J., Nesti, M., & Watson, J. N. (2011). *Ethics and Transcendence in Sports*. Abingdon, Oxon, UK: Routledge.
- Partee, Ch. (2005). *Calvin and classical philosophy*. Luisvile, KY: Westminster Jhon Knox Press.
- Patočka J. (1991). *Sokratés, přednášky z antické filosofie*. Praha, CZ: SNP.
- Paulinyi, Á. (2002). *Průmyslová revoluce*. Praha, CZ: ISV nakladatelství.
- Paulus, J. (2008). Katolické noviny v době nesvobody. *Katolický týdeník (1)*. Retrieved from <http://www.katyd.cz/clanky/katolicke-noviny-v-dobe-nesvobody.html>
- Pavel VI. (1968). *Humanae vitae. O správném řádu předávání lidského života*.
© Paulínky, 2011. Retrieved from <http://teologietela.paulinky.cz/dokumenty/dokument/Humanae-vitae-1.html>
- Payan, P. (2009). *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378–1417)*. Paris, FR: Flammarion.

- Pelc, M. (2018). *Sport a česká společnost do roku 1939. Osobnosti – instituce – reflexe*. Opava, CZ: Slezská univerzita v Opavě.
- Perůtka, J. (1974). *Pokrokové tradice tělovýchovy v Československu*. Praha, CZ: Olympia.
- Pfister, G. (2003). Cultural confrontations: German Turnen, swedish gymnastice and english sport – European diversity in physical activities from a historical perspective. *Culture, sport, society* 6(1). 61–91. <https://doi.org/10.1080/14610980312331271489>
- Platón (1990) Štát. In *Dialógy I*. Bratislava, CZ: Tatran.
- Platón. (1993). *Ústava*. Praha, CZ: Nakladatelství Svoboda – Libertas.
- Platón (2000). *Faidros*. Praha, CZ: OIKOYMENH.
- Platón (2008). *Timaios / Kritias*. Praha, CZ: OIKOYMENH.
- Plotin (1924–1938). *Ennéades*. Paris, FR: Sociéte d'Édition „Les Belles Lettres“.
- Pokorný, P. (2006). *Hermeneutika jako teorie porozumění: Od základních otázek jazyka k porozumění Bible*. Praha, CZ: Vyšehrad.
- Popper, K. R. (1998). *Život je řešení problémů*. Praha, CZ: Mladá fronta.
- Prokopová, K., Orságová, Z., & Martinková, P. (2014). *Metodologie výzkumu v oblasti kritické analýzy diskurzu*. Olomouc, CZ: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Půtková, B. (2011). Metamorfózy lidské mysli a těla v postmoderní kultuře a společnosti. *Česká kinantropologie*, 15(2), 61–70.
- Příručka osvětové práce orelské* (1921). Brno, CZ: Ústřední Osvětový Sbor Orla Čsl.
- Rádl, E. (1998). *Dějiny filosofie I. Starověk a středověk*. Praha, CZ: Votobia.
- Rahner, K. (1958). *Zur Theologie des Todes: Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg – Berlin – Wien, DE: Herder.
- Řehák, B. (1946). *Jak šel životem zakladatel československého junáctví Antonín Benjamín Svojsík*. Praha, CZ: Junácká edice.
- Řiháček, T., Čermák, I., & Hytych, R. a kol. (2013). *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*. Brno, CZ: Masarykova univerzita.
- Říhová, M. (2013) Exercicium jako významný terapeutický prostředek středověkého lékařství. In: Lenderová, M., Hanulík, V., & Tinková, D. (eds.), *Dějiny těla: prameny, koncepty, historiografie*. Červený Kostelec, CZ: Pavel Mervart, 35-44.
- Salajka, M. (2007). *Portrét Církve československé husitské*. Praha, CZ: Blahoslav. Retrieved from http://www.cesh.cz/dokumenty/665-portret_salajka_opt.pdf

- Semotanová, E. (2002). *Historická geografie Českých zemí*. Praha, CZ: Historický ústav Akademie věd České republiky.
- Severa, V. (1924). *Dějiny tělocviku*. Brno, CZ: ÚR ČSO.
- Scheiner, J. E. (1894). *Úvahy a řeči Dr. Miroslava Tyrše II*. Praha, CZ: Nákladem tělocvičné jednoty Sokol.
- Schmitt, J. C. (1999). Corps et âme. In Le Goff, J., & Schmitt, J. C. (ed.) *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris, FR: Fayard.
- Silaba, R. (1926). *Vývoj a organizace Dělnických tělocvičných jednot*. Praha, CZ.
- Sing, S. (2004). *Spirituality of sport: balancing body and soul*. Cincinnati, OH: St. Anthony Messenger Press. DOI:10.1080/00948705.2005.9714685.
- Sitárová, Z., & Kliment, A. (1981). *Dějiny ekonomických teorií*. Praha, CZ: Svoboda.
- Skalický, K. (1968). *Radost a naděje*. Řím, VA: Křesťanská akademie.
- Skalický, K. (1997). *Hermeneutika a její proměny*. Rychnov nad Kněžnou, CZ: Ježek.
- Skaut [online]. Retrieved from <http://www.skaut.org/skauting.php>
- Suchánek, D., & Drška, V. (2018). *Církevní dějiny – Novověk*. Praha, CZ: Grada.
- Störig, H. J. (2000). *Malé dějiny filosofie*. Praha, CZ: Karmelitánské nakladatelství.
- Svatoš, M., & Svatoš, M. (1985). *Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha, CZ: Vyšehrad.
- Svojsík, A. B. (1912). *Základy Junáctví*. Praha, CZ: Springer, 1912.
- Šinkovský, R. (2008). Turnerské hnutí v českých zemích od svých počátků do roku 1918. In Waic, M. (Ed.). *Německé tělovýchovné spolky v českých zemích a Československu*. Praha, CZ: Karolinum. 9–36.
- Šoltéz, Š. (1990). *Dějiny křesťanské církve*. Praha, CZ: Ústřední církevní nakladatelství.
- Šprynar, Z., Stráňai, K., & Formánková, A. (1985) *Teorie tělesné kultury*. Praha, CZ: Státní pedagogické nakladatelství.
- Štollová, S. (2018). Tělovýchovné spolky a turnerské hnutí jako nástroje sudetoněmecké iredenty: Podíl sudetoněmeckých tělovýchovných organizací na rozbití československého státu. *Středoevropské politické studie 20(1)*. 38–68. DOI: 10.5817/CEPSR.2018.1.38. Retrieved from <https://journals.muni.cz/cepsr/article/view/10383/9332>
- Štumbauer, J. (1990). *Přehled československých dějin tělesné výchovy a sportu*. České Budějovice, CZ: Pedagogická fakulta v Českých Budějovicích, katedra tělesné výchovy.

- The World of Sport Today. A Field of Christian Mission: International Seminar, 11–12 November 2005* (2006). Pontificium Consilium pro Laicis. Vaticana, VA: Libreria Editrice Vaticana.
- Tlustý, T. (2018). Počátky a vývoj orelské organizace na Moravě do roku 1914. *Studia sportiva* 12(1). Retrieved from <https://journals.muni.cz/studiasportiva/article/view/8555/9097>
- Tomlinson, A., & Whannell, G. (1984). *Five Ring Circus: Money, Power and Politics at the Olympic Games*. Sydney, AU: Pluto Press.
- Tonzar, D. (2002). *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církev československá husitská*. Praha, CZ: Karolinum.
- Tretera, I. (2002). *Nástin dějin evropského myšlení (Od Thaléta k Rousseauovi)*. Praha, Litomyšl, CZ: Paseka.
- Tyrš, M. (1868). *Hod olympický*. Praha, CZ: Olympia.
- Tyrš, M. (1871). Pokud tělocvik a jednoty tělocvičné k brannosti národní přispívají. *Sokol* 1.
- Tyrš, M. (1897). Náš úkol, směr a cíl. In *Rádce sokolský*. Praha, CZ: Česká obec sokolská. 23–35.
- Ústava Církve československé husitské*. (2008). Retrieved from https://www.ccsch.cz/dokumenty/2232-518-ustava_2008_web.pdf
- Viazovskii, Y. (2015). *Image and hope: John Calvin and Karl Barth on body, soul, and life everlasting*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Vieth, G. U. A. (1795). *Versuch einer Encyclopädie der Leibesübungen*. Berlin. Retrieved from <https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10431786.html>
- Vlachová, K., & Řeháková, B. (2004) Národ, národní identita a národní hrdost v Evropě. *Sociologický časopis* 40(1), 489–508.
- „Vydávat ze sebe to nejlepší“ (2018). Dokument Dikasteria pro laiky, rodinu a život o křesťanské perspektivě sportu a lidské osoby.
- Vznik a stručné dějiny Orla v Čechách 1897–1921*. (1922). Hradec Králové, CZ: Osvětový sbor Brynychovy župy.
- Waic, M., & Kössl, J. (1992). *Český tramping 1918–1945*. Liberec, CZ: Práh–Ruch.
- Waic, M. (1996). Dělnická tělovýchova v prvním desetiletí Československé republiky 1918–1928. *Moderní dějiny* 4. 131–158.

- Waic, M. (Ed.). (1997). *Sokol v české společnosti 1862–1938*. Praha, CZ: Univerzita Karlova, Fakulta tělesné výchovy a sportu.
- Waic, M. (2013). *Tělovýchova a sport ve službách české národní emancipace*. Praha, CZ: Karolinum.
- Waic, M. (2016). *Tělesná výchova a sport v politickém životě meziválečného Československa*. Praha, CZ: Národohospodářský ústav Josefa Hlávky.
- Waldauf, J. (2007). *Sokol – malé dějiny velké myšlenky. Díl 1*. Luhačovice, CZ: Atelier IM.
- Waldauf, J. (2010). *Sokol – malé dějiny velké myšlenky. Díl 2*. Luhačovice, CZ: Atelier IM.
- Watson, N. J. (2007). *Muscular Christianity in the modern age: „winning for Christ“ or „playing for glory“? Sport and Spirituality. An Introduction*. New York, NY: Routledge.
- Watson, N. J., & Nesti, M. (2004). The Role of Spirituality in Sport Psychology Consulting: An Analysis and Integrative Review of Literature. *Journal of Applied Sport Psychology* 17(3), ppl 228–239.
- Watson, N. J., & Parker, A. (2014). *Sport and the Christian Religion: A Systematic Review of Literature*. UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Watson, N. J., Weir, S., & Friend, S. (2005). The development of muscular Christianity in Victorian Britain and beyond. *Journal of Religion and Society*, 7. Retrieved from <https://ray.yorks.ac.uk/840>
- Weber, M. (1996). *Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Weinheim, DE: Beltz Athenäum Verlag.
- Weber, E. H. (1997). Corps. In Vauchez, A. (ed.) *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*. Paris, FR: Cerf.
- Weir, J. S. (2014). *Sport and Christianity booklist*. © Verité Sport, 2007–2016. Retrieved from <http://www.veritesport.org/?page=bookreviewmenu>
- Základy víry Církve československé husitské se Stručným komentářem*. (2014). Praha: Blahoslav. Retrieved from https://www.ccsch.cz/dokumenty/2238-zakl_viry_tisk.pdf
- Závodník, J. (1967). *Dějiny tělesné výchovy v Československu, část II. Orelské hnutí*. Brno, CZ: Pedagogická fakulta Univerzity J. E. Purkyně.

SEZNAM ANALYZOVANÝCH TEXTŮ

- Augsburské vyznání víry.* (1530). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/rubrika/856-cemu-verime-Vira-Vyznani/index.htm>
- Bratrské vyznání víry.* (1869). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/T/w/e/Bratrskve-vyznani-viry.pdf>
- České vyznání totiž vyznání víry svatě křesťanské všech tří stavů království českého – víry tělo a krev Krista Pána pod obojí přijímajících.* (1575). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/C/5/l/Ceske-vyznani-viry.pdf>
- Dětská prázdninová osada CČS dies. svazu soc. práce v Praze Chudenicích. (1935). *Český zápas, 18(34).*
- Farský, F. (1920). Našim sokolům. *Český zápas 3(23).*
- Farský, F. (1920). Sokol nebo Orel? *Český zápas 3(23).*
- Fyzická zdatnost. (1948). *Český zápas, 31(28–29).*
- Gaudium et spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě.* (1965). Retrieved from http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html
- Gravissimum Educationis. Prohlášení o křesťanské výchově.* (1965). Retrieved from http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_cs.html
- Heidelberský katechismus tj. křesťanské učení nově podle učení berbornského z roku 1623 přeložené a biblickými doklady tohoto vydání opatřené.* (1623). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/8/O/Y/Heidelbersky-katechismus.pdf>
- Helvétské vyznání.* (1566). Retrieved from <https://www.e-cirkev.cz/data/5/6/q/Helvetske-vyznani-viry.pdf>
- Jan XXIII. (1996). *Mater et magistra. Encyklika Jana XXIII. o nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení z 15. května 1961.* Praha: Zvon, České katolické nakladatelství.
- Klinger. Význam všesokolského sletu pro národ a stát. *Český zápas, 21(25).*
- Lipský, J. (1923). Svěcení „Orlovny“. *Český zápas, 1.*
- Melichar, V. (1938). Duch Sokola a legií – ať vede národ! *Český zápas, 21(25).*
- Návštěvou v prázdninové osadě Svazu sociální práce západočeské diecése. (1935). *Český zápas, 18(31).*
- Nepovim, B. (1948). Obětavá práce zvítězila. *Český zápas, 31(28–29).*
- Pět kruhů. (1956). *Český zápas, 39(6).*

- Pius XI. (1947). *Divini Illius Magistri. O křesťanské výchově mládeže*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Pius XII. (1943). Vánoční poselství celému světu. In Mandl, A. (1947). *Mír ze spravedlnosti. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*. Praha: Atlas.
- Pius XII. (1945). *Sport at the Service of the Spirit*. Retrieved from <http://www.holyandhealthycatholic.com/blog/2016/11/23/sport-at-the-service-of-the-spirit>
- Rajmon, M. (1957). Tělovýchova a sport v současné době. *Duchovní pastýř*, 7.
- Slavík, R. (1938). Idea sokolská a husitská. *Český zápas*, 21(31).
- Slavné sokolské dny. (1948). *Český zápas*, 31(25).
- Sokol a Orel. (1932). *Český zápas*, 15(29).
- Star, J. (1955). O I. celostátní spartakiádě. *Duchovní pastýř*, 5.
- Šimon, J. (1932). O správném cestě sportu. *Český zápas*, 15(7).
- Šimon, J. (1932). Idea sokolská. *Český zápas*, 15(26).
- Ústava Církve československé husitské*. (2008). Retrieved from https://www.ccsch.cz/dokumenty/2232-518-ustava_2008_web.pdf
- Základní dokument vypracovaný podle Zákona 3/2002 Sb. na základě Církevního zřízení ČCE*. (2015). Retrieved from <https://www.ustredicce.cz/data/o/X/3/Zakladni-dokument-CCE-po-synod.pdf>
- Základy víry Církve československé husitské se Stručným komentářem*. (2014). Praha: Blahoslav. Retrieved from https://www.ccsch.cz/dokumenty/2238-zakl_viry_tisk.pdf
- Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé*. (1924). Archiv Církve československé husitské.
- Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé (dokončení sněmu započatého v roce 1924)*. (1931). Archiv Církve československé husitské.

PŘÍLOHY

Přílohy jsou součástí přiloženého CD.

Seznam příloh

Příloha I – Seznam dokumentů a dobových komentářů Českobratrské církve evangelické

Příloha II – Seznam dokumentů a dobových komentářů Církve římskokatolické

Příloha III – Seznam dokumentů a dobových komentářů Církve československé husitské

Příloha IV – Seznam dokumentů a dobových komentářů Českobratrské církve evangelické vybraných k hlubší analýze

Příloha V – Seznam dokumentů a dobových komentářů Církve římskokatolické vybraných k hlubší analýze

Příloha VI – Seznam dokumentů a dobových komentářů Církve československé husitské vybraných k hlubší analýze

Příloha VII – Zařazení informačních zdrojů Českobratrské církve evangelické do komunikační situace a historického kontextu.

Příloha VIII – Zařazení informačních zdrojů Církve římskokatolické do komunikační situace a historického kontextu.

Příloha IX – Zařazení informačních zdrojů Církve československé husitské do komunikační situace a historického kontextu.

Příloha X – Kódování komunikátu: záznam segmentů v rámci komunikátu – Českobratrská církev evangelická

Příloha XI – Kódování komunikátu: záznam segmentů v rámci komunikátu – Církev římskokatolická

Příloha XII – Kódování komunikátu: záznam segmentů v rámci komunikátu – Církev československá husitská

Příloha XIII – Kódování komunikátu: sdružení segmentů napříč komunikáty v rámci Českobratrské církve evangelické

Příloha XIV – Kódování komunikátu: sdružení segmentů napříč komunikáty v rámci Církve římskokatolické

Příloha XV – Kódování komunikátu: sdružení segmentů napříč komunikáty v rámci Církve československé husitské

Příloha XVI – Pojmenování kategorií a subkategorií napříč komunikáty v rámci Českobratrské církve evangelické

- Příloha XVII – Pojmenování kategorií a subkategorií napříč komunikáty v rámci Církve římskokatolické
- Příloha XVIII – Pojmenování kategorií a subkategorií napříč komunikáty v rámci Církve československé husitské
- Příloha XIX – Analýza komunikátů se zaměřením na vztah *církev–tělesnost* v rámci Českobratrské církve evangelické
- Příloha XX – Analýza komunikátů se zaměřením na vztah *církev–tělesnost* v rámci Církve římskokatolické
- Příloha XXI – Analýza komunikátů se zaměřením na vztah *církev–tělesnost* v rámci Církve československé husitské
- Příloha XXII – Identifikované kategorie v rámci Českobratrské církve evangelické (analýza metodou DHA)
- Příloha XXIII – Identifikované kategorie v rámci Církve římskokatolické (analýza metodou DHA)
- Příloha XXIV – Identifikované kategorie v rámci Církve československé husitské (analýza metodou DHA)
- Příloha XXV – Identifikované základní diskurzy
- Příloha XXVI – Identifikované průřezové diskurzy
- Příloha XXVII – Analýza metodou textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické
- Příloha XXVIII – Analýza metodou textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické
- Příloha XXIX – Analýza metodou textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské
- Příloha XXX – Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a metodou textové hermeneutiky v rámci Českobratrské církve evangelické
- Příloha XXXI – Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a metodou textové hermeneutiky v rámci Církve římskokatolické
- Příloha XXXII – Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA a metodou textové hermeneutiky v rámci Církve československé husitské
- Příloha XXXIII – Porovnání kategorií identifikovaných metodou DHA napříč církvemi
- Příloha XXXIV – Porovnání kategorií identifikovaných metodou textové hermeneutiky napříč církvemi

Příloha XXXV – Porovnání pojmů, kterými jsou tvořeny kategorie identifikované
metodou DHA napříč církvemi